

La religione civile nel contratto sociale di J. J. Rousseau

di Edoardo Gazzoni¹

Premessa

Questo testo, nato come primo capitolo di una tesi di laurea riguardo la nascita della religione civile americana, analizza l'ultimo capitolo del *Contratto sociale* di Rousseau; la tesi nel suo complesso analizzava criticamente il testo di R. N. Bellah *Civil Religion* del 1966 e del ruolo del pensiero massonico nella formazione dell'estetica simbolica di tale declinazione della religione civile. Dico questo per contestualizzare certi riferimenti che possono apparire "messi lì" in tale contesto. Ritengo che questa mia analisi possa essere interessante per meglio comprendere le radici culturali e la matrice del pensiero che, un secolo dopo, sarà protagonista del nostro Risorgimento nazionale. Spero di stimolare nel lettore un'analisi in chiave comparativa di R. e Mazzini, primariamente con il testo *I doveri dell'uomo*, pubblicato novantotto anni dopo il *Contratto sociale*. L'evoluzione dell'idea di religiosità civile nasce già nel cinquecento e si declina con alterne vicende per tutto l'occidente e oltre, sino ai giorni nostri. Questo testo vuole essere uno spunto esplorativo verso una parte del pensiero dell'occidente che tanto ha inciso e incide nelle vite di tutti i giorni, e tenta di far luce sulle origini delle concezioni del rapporto Stato\chiese.

La religione civile secondo Rousseau

*"In origine gli uomini non ebbero altri re che gli dei, né altro governo che quello teocratico."*¹ Così comincia il capitolo ottavo del quarto libro de *Il contratto sociale* di Rousseau intitolato appunto "La religione civile". Subito sotto troviamo la spiegazione a tali parole:

*"Essi fecero il ragionamento di Caligola, e allora ragionavano bene. Ci vuole una lunga alterazione dei sentimenti e delle idee per potersi risolvere a prendere il proprio simile per padrone, e illudersene di trovarsene bene."*²

E' subito chiaro in che modo R. intende la religione, cioè come elemento utile alla stabilità sociale e politica. Prosegue dicendo che ogni popolo aveva un proprio dio alla sua testa, che dalle divisioni nazionali nacque il politeismo e da esso l'intolleranza religiosa e sociale che erano la stessa cosa, poiché non vi era distinzione tra le divinità di uno stato e le sue leggi.

Poi nacque il cristianesimo che divise il sistema teologico da quello sociale e fece cessare l'unità dello stato causandone divisioni intestine. Questo accadeva poiché i pagani vedevano in essi dei ribelli e dei sobillatori. Quando poi, prosegue R., il

¹ Edoardo Gazzoni (Biel/Bienne, 1987), si è laureato in Scienze Antropologiche nell'Alma Mater Studiorum – Università di Bologna. E' socio fondatore dell'Associazione Karibuni per l'assistenza alle popolazioni (AKAP) di Rimini.

cristianesimo prese il potere, divenne un dispotismo che si scontrò perpetuamente con lo stato a causa di questa doppia autorità.

L'autore prosegue mostrando come le declinazioni terrene delle chiese e del "potere del prete" finisca sempre con l'essere dannoso e lo distingue dalla:

*"religione dell'uomo, cioè il cristianesimo, non però quello di oggi giorno, ma quello del vangelo, che è completamente diverso. In questa religione santa, sublime, veritiera, gli uomini, figli dello stesso Dio, si riconoscono tutti come fratelli, e la società che li unisce non si dissolve neanche con la morte. Si dice che un popolo di veri cristiani formerebbe la più perfetta società che si possa immaginare."*³

R. riguardo a questa "religione dell'uomo", ha forti dubbi e sostiene che andrebbe a eliminare la forza coesiva che una religione ha sulle leggi dello stato e che in definitiva una società di veri cristiani non sarebbe più una società umana come la si intende solitamente.

Essa diventerebbe presto una società non coesa e debole. Inoltre, i diritti che il patto sociale dà al sovrano sui sudditi, non oltrepassano i confini della pubblica utilità. Allo Stato dunque, importa che i cittadini abbiano una religione che faccia loro amare i propri doveri, tuttavia l'interesse sui dogmi di tale religione è soltanto verso quelle norme che regolano il rapporto con gli altri. Tutto ciò che riguarda la sfera delle opinioni non deve interessare al corpo sovrano. Pertanto deve esserci una professione di fede puramente civile che viene decisa dal sovrano, non come dogma indimostrabile, ma come sentimento di socialità. Nessuno deve essere costretto a crederci nell'intimo, ma può essere bandito se non li segue, non come empio ma come asociale.

Ma quali sono la forma e il numero di questi precetti?

*"I dogmi della religione civile devono essere semplici, pochi, enunciati con precisione, senza spiegazioni né commenti. L'esistenza della divinità onnipotente, intelligente, benefica, previdente e provvida, la vita futura, la felicità dei giusti, il castigo dei malvagi, la santità del contratto sociale e delle leggi: ecco i dogmi positivi. Quanto ai dogmi negativi io li riduco a uno solo: l'intolleranza; essa rientra nei culti che abbiamo escluso".*⁴

L'intolleranza anche se posta per ultima è il vero cardine assieme all'amore per le leggi della religione civile di R. , egli infatti non distingue tra intolleranza civile e religiosa, poiché sostiene che *"è impossibile vivere in pace con gente che consideriamo dannata; amarla sarebbe odiare Dio che la punisce; bisogna assolutamente convertirla o tormentarla"*⁵.

Dove vi è intolleranza civile non vi è più Stato e il Sovrano diventa funzionario del prete. Nelle ultime righe del capitolo l'autore sostiene come sia necessario scacciare una religione che sostiene che al di fuori della chiesa non vi sia salvezza perché essa, a parte in uno stato teocratico, non può che essere dannosa.

Un'analisi del testo

Così si chiude l'ultimo libro del contratto sociale; che espone una tesi già presente in Hobbes, ma con l'aggiunta dell'attenzione alla tolleranza. Accento non di poco conto se si pensa al clima politico e sociale del periodo. L'esperienza ginevrina da cui veniva R. ha sicuramente influito sul suo pensiero e come si può notare tanto è stato ripreso dalla religione civile americana, anche se non si può sostenere che essa sia modellata pedissequamente sul modello rousseauiano, soprattutto per quanto riguarda il rapporto Stato- chiese; esso, regolato dal primo emendamento alla Costituzione non richiede, negli Stati Uniti, una massificazione delle chiese sulle posizioni dello Stato che appunto lascia libertà di espressione religiosa e anzi ne promuove la varietà in modi estranei al resto dell'occidente.

Appare poi l'argomento della tolleranza; interessante poiché si inserisce perfettamente nel discorso massonico settecentesco. Se è vero come è vero che risulta impossibile e insensato cercare di dimostrare quale sia il rapporto di dipendenza tra il concetto rousseauiano e quello massonico, benché sia probabile che sia stato il filosofo a influenzare il pensiero massonico più che il contrario, alla luce del fatto che nel 1762, data di pubblicazione de *Il contratto sociale*, dunque meno di cinquant'anni dalla fondazione della Gran Loggia Unita d'Inghilterra, la massoneria era ancora un movimento in gran parte in fieri, soprattutto sul territorio continentale aperto alle influenze delle teorie più avanzate in campo filosofico e politico come appunto quella di R. Credo dunque che si possa vedere nella massoneria un veicolo di idee nel mondo americano da cui i padri fondatori, primariamente G. Washington e Ben Franklin, ne abbiano attinto nel momento di ricercare un'unità simbolica ma ancor prima ideale, della nascente nazione.

Ora vorrei analizzare brevemente il contesto in cui è stato partorito *Il contratto sociale*, cercando di disegnare una sintetica linea guida del percorso che ha portato a tali risultati.

L'opera viene alla luce in un momento di grande crisi politica e sociale della Francia nel diciottesimo secolo. Secondo A. Burgio R. rilegge in chiave democratica Machiavelli e si richiama a Platone, Aristotele, Plutarco, Lucrezio, Seneca e Cicerone. Toccano anche Montaigne, Pascal e Fénelon. Quest'ultimo con le sue *Avventure di Telemaco figlio di Ulisse*, a causa del quale cadde in disgrazia presso la corte di Luigi XIV che lo aveva in precedenza fatto Arcivescovo di Cambrai, è considerato uno dei precursori dello spirito dell'illuminismo. R. pone l'accento sull'importanza delle virtù civiche, dell'amor di patria, sull'idea della preminenza della dimensione pubblica rispetto alla cura degli interessi privati, sulla polemica anti cristiana e sul concetto di religione civile come componente della sovranità; idea che in modo diverso, anzi inverso era già stata esposta da Hobbes. Prosegue Burgio⁶ dicendo che R. vuole dare una lezione di concretezza alla teoria politica che deve, secondo l'autore, tematizzare il contesto naturale, culturale e socioeconomico per poter rendere possibile l'applicazione della suddetta teoria. L'idea di un contratto sociale tuttavia non è originale. R. riprende i temi già trattati nell'antichità da Platone e Lucrezio fino ai monarcomachi e agli scrittori della seconda scolastica per arrivare alla metà del diciassettesimo secolo ed entrare nel dibattito della rivoluzione puritana inglese. Il testo conferisce un apparato teorico adeguato alla battaglia antimonarchica e filo parlamentare ponendo come basi del

contrattualismo le idee di libertà ed eguaglianza, soprattutto l'idea che non esista autorità legittima se non con il consenso dei governati. Rispetto ai contrattualisti precedenti a cui si richiama, come soprattutto Pufendorf, Grozio, Hobbes e Locke, egli radicalizza il concetto di indipendenza dell'individuo che diviene un connotato inalienabile anche dopo la costituzione della società civile mediante il contratto e il conseguente abbandono dello stato di natura. Egli al contempo porrà in crisi il concetto giusnaturalistico della legge di natura come fondamento della società civile; tale idea in effetti era dissimulata anche nel Leviathan di Hobbes, per motivi di convenienza sociopolitica, (a ragione, visto il suo autoesilio per paura di ritorsioni durante il periodo Cromweliano) in cui presenta la legge naturale come una sorta di escamotage teorico per giustificare la conseguente istituzione di leggi di diritto positivo; in parole povere: la legge naturale esiste e dice che bisogna obbedire alle leggi positive. Il passo in più che fa R. è quello di negare che il contratto sia l'unica forma legittimante dell'ordine politico.

Per R. è buono un sistema che si limiti a realizzare l'autogoverno della società. Per poter parlare di Repubblica la collettività deve darsi una direzione che sia conforme ai criteri di: Libertà (autonomia e autosufficienza individuale); Uguaglianza; Semplicità dei costumi e Amor di patria. Ciò significa spostare l'attenzione dalle forme statuali agli orientamenti morali, presupposti determinanti per l'ordine politico. Egli, benché parli delle leggi politiche, dice anche che:

“ A questi tre tipi di leggi (L'interazione del corpo sovrano con lo Stato; dei cittadini liberi e indipendenti tra loro e dipendenti dallo Stato; della disobbedienza alla pena e la necessità di leggi penali) se ne aggiunge un quarto, il più importante di tutti; che non si incide né nel marmo né nel bronzo, ma nel cuore dei cittadini; che forma la vera costituzione dello Stato; che acquista sempre nuova forza; che, quando tutte le altre leggi invecchiano o si estinguono, le rianima o le sostituisce, conserva nel popolo lo spirito della sua istituzione, e a poco a poco sostituisce la forza dell'abitudine a quella dell'autorità. Parlo dei costumi, delle usanze, e soprattutto dell'opinione pubblica: parte questa sconosciuta ai nostri politici, ma dalla quale dipende il successo di tutte le altre; parte di cui il grande legislatore si occupa in segreto, mentre sembra limitarsi a regole particolari, le quali non sono che il sesto della volta, di cui i costumi, più lenti a nascere, formano, in definitiva, l'incrollabile chiave”⁷.

Di tale argomento va poi a parlare esplicitamente nell'ottavo capitolo del quarto libro, l'ultimo, considerato da Burgio, come il più controverso. La discussione sulla religione civile è motivata dall'idea che le opinioni religiose dei cittadini siano fondanti riguardo alla saldezza della costituzione politica di uno stato. Da tale convinzione ne deriva anche la polemica anticristiana che, secondo R. ha il difetto di dividere l'unità interiore dell'uomo. Il cristiano, si legge, è cittadino di due mondi, quello fisico e quello metafisico, tra loro non comunicanti. Tale doppia fedeltà è incompatibile con ogni buona costituzione politica, a differenza del paganesimo in cui non vi era differenza tra dei e Stato, tra potere divino e potere politico. In tale polemica si ritrova la critica al particolarismo moderno, cioè lo iato che rende conflittuale il rapporto del cittadino con lo Stato a causa dei propri desideri personali, messi davanti al bene dello Stato stesso. La divisione tra bourgeois e citoyen che sarà ripresa nel 900 da Anna Harendt nella sua

analisi del nazismo. La divisione che R. vede tra fedeltà alla religione cristiana e allo stato di appartenenza, non si riduce alla semplice declinazione in senso chiesastico della religione in cui è palese il conflitto degli “interessi del prete” con quelli dello Stato. Il più irrimediabile dei conflitti è invece proprio con il cristianesimo evangelico, il “vero teismo” che proprio a causa di un intransigente universalismo, fa dei “veri cristiani” una setta di “schiavi” indifferenti alle sorti della cosa pubblica e rassegnati di fronte a una sua eventuale rovina. Poste tali basi R. arriva a ipotizzare un intervento sulle interiorità dei cittadini, sui loro sentimenti. Tale esperimento fu poi fatto nella rivoluzione francese e più recentemente nei totalitarismi europei, ma che trova tutt'oggi una più completa applicazione nella Corea del nord, forse unico paese in cui l'esperimento totalitario è giunto alla sua più completa applicazione. Da tale analisi si potrebbe aprire il dibattito sulla differenza di una religione civile e di una religione politica. La mia analisi verte sulla nascita e lo sviluppo della religione civile americana che ha dato esiti non cruenti e che si è limitata, superando l'idea rousseauiana di religione civile, a mettersi parallelamente e non in contrasto con le religioni tradizionali, restando appunto un culto civile e non la sacralizzazione di un partito o del paese in quanto tale, almeno nella sua fase iniziale. I dogmi della religione civile di R. tuttavia non si spingono a quelli della religione politica, proprio perché il principio di libertà viene posto in primissimo piano e al di sopra dello stesso contratto sociale. Essi riguardano credenze religiose vere e proprie come: l'esistenza della divinità che è onnipotente, intelligente (dunque non necessariamente immanente), benefica, previdente e provvida. Una vita dopo la morte, la punizione dei malvagi e la premiazione dei giusti. Come principio morale fondante ha la tolleranza; e giunge poi a valori etico politici quali la santità del contratto sociale e delle leggi⁸. La violazione di tali precetti renderebbe impossibile essere un buon cittadino e un suddito fedele, dunque la saldezza morale è messa dinnanzi alla buona organizzazione politica e legislativa di uno stato. In tale lettura si coglie, continua Burgio, il germe del pessimismo storico di R. Egli considera naturale la degenerazione dei corpi politici a causa del particolarismo distruttivo dei governi; tale visione, ritengo, si pone nel solco delle visioni antropologiche pessimistiche del secolo precedente; in primis quella Hobbesiana che pone come necessario lo Stato per uscire dalla condizione naturale di guerra, ma che vede altresì come necessario un totale assoggettamento del popolo nei confronti del corpo sovrano che si è scelto nel momento del patto. La differenza in R. è appunto quella di porre in prima istanza una libertà tale da non considerare giusto un assoggettamento di questo tipo e dunque una prevedibile degenerazione delle istituzioni statuali. Tali virtù pubbliche possono per R. essere preservate con l'uso della censura che tuttavia “può essere utile per conservare i costumi, ma non per ristabilirli⁹ (i costumi pubblici)”.

Nell'ultima parte del capitolo, sempre seguendo il solco del pessimismo storico, dice che non potendo obbligare qualcuno a credere nei dogmi di una religione, importa solamente che ci si comporti come se si prestasse loro fede, ciò nondimeno i dogmi che il sovrano proclama vanno riconosciuti pubblicamente, pena l'ostracismo quando non la morte, per conclamata “asocialità”¹⁰. Questo ultimo capitolo dunque apre le porte al discorso della legittimità di un governo che deve riuscire in un certo senso a tutelarsi da sé stesso e dai propri possibili, inevitabili, desideri personali, fossero anche i desideri dell'unanimità.

La religione civile americana è riuscita in questo proprio grazie alla capacità di non portare a livello del conflitto le religioni presenti sul proprio territorio, contrariamente al modello laico di stampo francese, anzi, promuovendone l'azione e integrandole in quello che è lo spirito americano, quando non addirittura ponendole come fulcro unificante dei momenti di crisi (si vedano le preghiere ecumeniche, così come i discorsi tenuti nelle occasioni simboliche). Un altro tratto fondamentale è stato quello di “inventare” una tradizione, che prende dal passato non un richiamo diretto, ma un parallelismo diacronico. Resta poi un ulteriore punto di differenza tra l'idea di R. e la strada scelta dagli Stati Uniti: la spinta al desiderio personale; l'individualismo, la libertà e anzi la promozione del cosiddetto “American dream” è il fondamento dell'esperienza americana, dello stesso essere americani. Non solo dunque una convivenza tra stato e chiese, con confini netti, ma anche l'escamotage morale, se così si può definire, di considerare un “real american” proprio colui che insegue i propri sogni, le proprie aspirazioni e riesce a raggiungerle.

Note

1 J. J. Rousseau, *Il contratto sociale*, Milano, Feltrinelli 2003, p. 221

2 *ibidem*, p. 221

3 *ibidem*, p. 229

4 *ibidem*, p. 234

5 *ibidem*, pp. 234-235

6 *ibidem*, pp. 9-10

7 *ibidem*, pp. 130-131

8 *ibidem*, p. 234

9 *ibidem*, p. 219

10 *ibidem*, p. 234