
Religione e integrazione europea*

CHARLES TAYLOR
McGill University, Montreal

ABSTRACT: What is the role played by religion in European integration? Charles Taylor proposes to address the issue through the notion of *political identity*, as it has been developed in Western societies, starting from the democratic (French and American) Revolutions up to the present. Political identity is a particular kind of group identity, which binds us together through a collective agency based on common values, principles, purposes, etc. It grounds our identity as a *people*. This is a key concept in Taylor's argument, since it provides the basis for liberal democratic regimes, which are held together by a set of principles deeply rooted in religious and philosophical outlooks. Religion plays here an ambivalent role: foundation for universal values, on one hand, marker of particular identity, on the other. It can therefore be a source of conflicts or works as a ground for solidarity. The latter is one of the main challenges of our time.

KEYWORDS: religion, political identity, collective agency, society, democracy.

I.

Il tema è straordinariamente ampio. Propongo di affrontarlo da una particolare angolatura: il ruolo della religione nelle svariate identità politiche che cercano di farsi largo oggi in Europa. Prima di tutto, però, è necessario che io chiarisca cosa intendo con questa espressione, "identità politica", un termine tecnico che vorrei introdurre qui, ma il cui significato, purtroppo, è tutt'altro che trasparente.

L'identità politica è naturalmente collegata ad altri usi che oggi si fanno del concetto di identità, come quando si parla di "crisi d'identità" o di "politiche dell'identità", o di persone che rispettano o non rispettano la mia/nostra identità. Ma il termine occupa una posizione particolare in questa costellazione di espressioni. Noi definiamo le identità degli individui, e spesso dei gruppi, in base ai punti di riferimento cruciali tramite cui questi indivi-

* *Religion and European Integration*, in K. Michalski (ed.), *Religion in the New Europe. Conditions of European Solidarity*, Budapest, Central European University Press, 2006, pp. 1–22.

dui o collettività si orientano nella loro vita. In ciò seguiamo l'influente uso del termine introdotto da Erik Erikson nella sua psicologia dello sviluppo.¹ Io potrei dire di me stesso che sono un cattolico, di vedute socialdemocratiche, un canadese/quebecchese, comunicandovi in questo modo i quadri di riferimento valoriali al cui interno mi percepisco come saldamente collocato nell'affrontare le scelte della vita. Credo che questi quadri di riferimento siano così fondamentali da definire "chi sono io" — ecco perché uso qui il termine "identità". C'è un'intera storia, molto interessante e non ancora pienamente compresa, dietro il modo in cui, da mezzo secolo a questa parte, è stato usato il termine "identità" per indicare questo tipo di orientamento fondamentale. Non si tratta di un mero slittamento semantico privo di senso — come il modo in cui gli americani a un certo punto hanno smesso di dire "envisage" e hanno iniziato a dire "envision", probabilmente perché suonava più pomposamente serio.² È piuttosto uno slittamento gravido di interessanti conseguenze, che non ho qui lo spazio per approfondire.³

Le identità personali sono generalmente complesse e multipolari: prima, nella mia dichiarazione personale, ho nominato tre punti di riferimento principali, ma avrei potuto anche aggiungerne altri — la famiglia a cui appartengo, certe significative relazioni di amicizia e di amore, e così via. Quando le persone si aggregano intorno a una certa identità, allo scopo di affermarla o difenderla, una parte di questa complessità va necessariamente perduta. Per esempio, un movimento nazionalista per l'indipendenza quebecchese o scozzese, raggrupperà persone con punti di riferimento religiosi, etici e familiari differenti; per gli scopi di questa mobilitazione, solo uno dei poli conta. Un singolo punto di riferimento riunisce intorno a sé persone con svariate identità multipolari, a volte conflittualmente complesse. Questa circostanza costituisce una frequente fonte di tensioni. Basta pensare al movimento femminista nero negli Stati Uniti, le cui esponenti sono spesso combattute tra la solidarietà afroamericana, da un lato, e le loro convinzioni sulle relazioni di genere, dall'altro.

Questo tipo di conflitti può suscitare una certa ostilità nei confronti delle mobilitazioni basate sull'identità di gruppo, posizione che viene frequentemente assunta dai liberali. E ciò ha una diretta rilevanza per il tema che stiamo trattando, dal momento che l'identità politica può essere vista come un tipo particolare di identità di gruppo. In questo contesto, l'ostilità nei

¹ Cfr. E. Erikson, *Childhood and Society*, New York, Norton, 1963 (tr. it. di L. A. Armando, *Infanzia e società*, Roma, Armando, 2008).

² Entrambi i termini significano "immaginare" [N.d.T.].

³ Ho discusso più estesamente questo argomento in *Les Sources de l'identité moderne*, in M. Elbaz, A. Fortin, G. Laforest (eds.), *Les Frontières de l'Identité. Modernité et postmodernisme au Québec*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1996, pp. 347-64.

confronti dell'identità di gruppo prende di mira il "nazionalismo"; l'obiettivo ideale viene spesso descritto nei termini di un'identità politica definita puramente in base a certi principi costituzionali, facendo astrazione da ogni particolare affiliazione storica, linguistica o confessionale. Si tratta dell'ideale notoriamente definito da Habermas come "*Verfassungspatriotismus*" ("patriottismo costituzionale"). Questo termine è, in effetti, più problematico di quanto spesso si creda; ma per arrivare a comprenderlo dobbiamo cercare di farci un'idea più chiara dell'identità politica.

Finora abbiamo trattato l'identità politica semplicemente come una specie di identità di gruppo, un punto di riferimento unipolare attorno al quale si tenta di mobilitare, o tenere insieme, persone con un ampio e differenziato spettro di identità complesse e multipolari. Nell'identità politica c'è però ben altro, che può essere compreso al meglio se riusciamo a chiarire perché non si tratta di un optional — perché, in altre parole, le identità politiche nel mondo moderno sono inevitabili (*unumgänglich, incontornable*).

Quando dico "mondo moderno" intendo, più precisamente, un mondo in cui l'idea più diffusa di legittimità politica è quella della sovranità popolare. Si tratta di un concetto ancora più ampio rispetto a quello di democrazia, se di quest'ultima espressione diamo una definizione più esigente, in cui condizione della democrazia è il fatto che vengano offerte al popolo delle effettive scelte politiche. Il XX secolo ha visto regimi ben poco democratici in questo senso, che però pretendevano di incarnare la reale volontà del popolo — che fossero fascisti, comunisti, o di qualche altra forma derivata.

La tesi che vorrei proporre qui è che i regimi politicamente sovrani richiedono un'identità politica. Se il lettore avrà la pazienza di seguirmi per qualche paragrafo, mi piacerebbe chiarire meglio questa connessione servendomi di alcune considerazioni di sapore decisamente rousseauiano. Non mi scuso di questo, poiché considero Jean-Jacques Rousseau il genio controverso che ha articolato per primo molti dei temi fondamentali della modernità — come la democrazia, l'autenticità, la trasparenza — cogliendone pienamente la contraddittorietà. È un grande pensatore, i cui consigli sono sempre disastrosi da seguire, ma le cui formulazioni offrono una comprensione precoce e senza pari delle aspirazioni della nostra epoca.

Le rivoluzioni che fecero da battistrada a regimi di sovranità popolare trasferirono il potere da un sovrano a una "nazione" o a un "popolo"; lungo la via, inventarono un nuovo tipo di azione collettiva. Tali termini esistevano anche prima, ma questo nuovo tipo di azione rappresentò qualcosa di inedito, almeno nel contesto della prima modernità europea. Fino ad allora la nozione di "popolo" poteva certo essere applicata all'insieme dei sudditi di uno stesso regno, o agli strati inferiori di una società; ma prima di quella svol-

ta, non suggeriva un'entità alla quale fosse possibile attribuire una volontà.

Ora, questa nuova entità ha bisogno di un alto grado di coesione, cosa che potrebbe non risultare subito evidente. La nozione di sovranità popolare non coincide semplicemente con quella di volontà della maggioranza, più o meno limitata dal rispetto della libertà e dei diritti? Ma qualunque tipo di gruppo, anche l'aggregazione meno coesa, può adottare regole analoghe per prendere decisioni. Supponiamo che, durante una conferenza pubblica, alcuni dei presenti si sentano oppressi dal caldo e chiedano di aprire le finestre. Altri si oppongono. Si potrebbe facilmente risolvere questo disaccordo per alzata di mano, soluzione che verrebbe accettata come legittima dai presenti. Eppure il pubblico di una conferenza può essere composto dagli individui più disparati, sconosciuti gli uni agli altri, privi di interesse reciproco, uniti semplicemente da quell'evento.

Questo esempio mostra per contrasto ciò di cui hanno bisogno le società democratiche. Nel complesso, sembra intuitivamente chiaro che serva un *legame* più potente di quello che tiene insieme simili aggregazioni accidentali. Ma come possiamo comprendere meglio questa necessità?

Un modo per chiarirne il significato è quello di radicalizzare un po' la logica della sovranità popolare. Questa espressione non solo suggerisce una certa categoria di procedure decisionali — quelle essenzialmente fondate sulla maggioranza (con limitazioni) — ma offre anche una particolare giustificazione. In un regime di sovranità popolare noi siamo liberi in un modo in cui non lo siamo, per esempio, sotto un monarca assoluto o in un'aristocrazia consolidata.

Ora proviamo a guardare la situazione dal punto di vista di un certo individuo. Supponiamo che io sia stato messo in minoranza su una qualche questione importante; sono quindi costretto ad attenermi a una regola alla quale sono contrario. La mia volontà non si è realizzata: perché dovrei considerarmi libero? Cosa importa che io sia stato scavalcato dalla maggioranza dei miei concittadini invece che dalla decisione di un re? Perché questa circostanza dovrebbe essere decisiva? Possiamo anche immaginare che un potenziale monarca, in attesa di tornare al potere con un colpo di Stato, sia d'accordo con me su quella questione, contro la volontà della maggioranza. Non sarei allora più libero dopo la controrivoluzione? Dopotutto, la mia volontà riguardo a quella faccenda verrebbe in tal modo realizzata.

Possiamo riconoscere che questo problema non è di ordine meramente teorico. Raramente viene sollevato nell'interesse di singoli individui, ma affiora regolarmente nel caso di sottogruppi, ad esempio minoranze nazionali che si percepiscono come oppresse. Può darsi che nessuna risposta possa soddisfarli: qualunque cosa si dica loro, non potranno percepirsi come parte integrante di quel popolo sovrano. Per questo sentono come illegittimo il suo potere su di loro, e questo si accorda con la logica della sovranità popolare stessa.

È evidente qui l'intimo legame tra la sovranità popolare e l'idea del popolo come agente collettivo in un senso molto più forte rispetto all'esempio del pubblico della conferenza. Questo tipo di agire collettivo è qualcosa in cui puoi essere incluso senza prendervi parte realmente, cosa che non avrebbe alcun senso per un membro del pubblico della conferenza. Possiamo comprendere la natura di questa appartenenza se ci domandiamo quale risposta potremmo fornire a coloro che, messi in minoranza, fossero tentati dal ragionamento che ho abbozzato sopra.

Naturalmente, alcuni individualisti filosofici estremi credono che non esista alcuna risposta valida: secondo loro, fare appello a una dimensione collettiva superiore è un semplice imbroglio, tanto quanto convincere chi ha votato contro ad accettare una servitù volontaria. Ma anche senza dirimere questa fondamentale questione filosofica, possiamo chiederci: qual è la caratteristica delle nostre "comunità immaginate" sulla base della quale le persone molto spesso accettano prontamente di considerarsi libere in un regime democratico, anche nei casi in cui la loro volontà viene scavalcata su questioni importanti?

La risposta che accettano suona più o meno così: tu, come tutti noi, sei libero solo in virtù del fatto che ci governiamo in comune, e non siamo governati da una qualche istituzione che non ha alcun bisogno di tenere in considerazione la nostra volontà. La tua libertà consiste nel fatto che hai garanzia di espressione nel governo, nel fatto che puoi essere ascoltato e hai una certa parte nelle decisioni che vengono prese. Godi di questa libertà in virtù di una norma che rende liberi allo stesso tempo tutti noi; per questo ne godiamo insieme. La tua libertà è creata e difesa da questa norma, sia che tu vinca o perda sulle singole decisioni particolari. Questa norma definisce una comunità, la comunità di coloro di cui difende la libertà; definisce un agente collettivo, un popolo, la cui libertà è preservata dal fatto di agire insieme attraverso la norma.

Questo è il tipo di risposta — legittima o meno — che le persone hanno finito per accettare nelle società democratiche. Possiamo subito vedere che essa comporta l'adesione a un modello di appartenenza molto più forte di quello delle persone radunate nella sala della conferenza. Si tratta di un agire collettivo continuativo, partecipando al quale si realizza qualcosa di molto importante; lo possiamo considerare, perciò, una forma di libertà. Nella misura in cui questo bene è cruciale per la loro identità, ne deriva una forte identificazione con tale agire, e di conseguenza anche il sentimento di un legame con coloro che vi co-partecipano. Solo facendo appello a questo genere di appartenenza è possibile rispondere alla sfida del nostro ipotetico individuo, che valutava l'ipotesi di appoggiare il colpo di Stato del monarca (o del generale) in nome della propria libertà.

Il punto cruciale, qui, è che — a prescindere da chi abbia ragione dal punto di vista filosofico — è solo nella misura in cui le persone accettano risposte di questo genere che il principio di legittimità della sovranità popolare può funzionare per rafforzare il loro consenso. L'efficacia di questo principio risiede nel suo fare appello a un agire collettivo in senso forte. Se l'identificazione con questo agire viene rifiutata, il potere di quel governo appare come illegittimo agli occhi di coloro che la rifiutano, come si può constatare negli innumerevoli casi di malcontento delle minoranze nazionali. Sarà anche governo del popolo — sostengono — ma non possiamo accettare di essere governati da un gruppo di cui non facciamo parte. È questo il legame cruciale tra la democrazia e l'agire comune inteso in senso forte: la logica è la stessa del principio di legittimazione su cui si fondano i regimi democratici. I governi che non riescono a generare quel tipo di identità, lo fanno a proprio rischio e pericolo.

Quest'ultimo esempio evidenzia un'importante modulazione dell'appello alla sovranità popolare. Nella versione precedente, l'appello era a quella che potremmo chiamare la "libertà repubblicana", un ideale ispirato alle repubbliche antiche, che è stato invocato anche dalla Rivoluzione francese e da quella americana. Ma nel giro di pochi anni lo stesso appello ha cominciato ad assumere una forma nazionalistica. I tentativi di diffondere i principi della Rivoluzione francese con la forza delle armi suscitavano una reazione in Germania, in Italia e altrove: la sensazione di non essere parte di — o rappresentati da — quel popolo sovrano in nome del quale si stava facendo la Rivoluzione. In molti ambienti finì per essere accettata l'idea che, per possedere l'unità richiesta dall'azione collettiva, un popolo sovrano dovesse avere prima di tutto un'unità culturale, storica, o (più comunemente in Europa) linguistica. Dunque, una nazione culturale (a volte etnica) doveva preesistere alla nazione politica.

Il nazionalismo, in questo senso, è generato dalla democrazia, come una sua escrescenza (benigna o maligna). In Europa all'inizio del XIX secolo, quando i popoli uniti nella Santa Alleanza lottavano per l'emancipazione da imperi multinazionali dispotici, non sembrava esserci alcuna contrapposizione tra nazionalismo e democrazia. Per Mazzini, ad esempio, erano obiettivi perfettamente convergenti.⁴ Solo successivamente certe forme di nazionalisti-

⁴ E, non a caso, la transizione verso la democrazia assunse un carattere prevalentemente "nazionale". Da un punto di vista logico, è perfettamente possibile che la sfida democratica a un regime multinazionale autoritario — come in Austria o in Turchia — assuma la forma di una cittadinanza multinazionale in un "popolo" panimperiale. Ma di fatto i tentativi di questo genere generalmente falliscono, e ciascun popolo prende la propria strada verso la libertà. Così i cechi rifiutarono di far parte di un impero democratizzato nella *Paulskirche* nel 1848; così naufragò il tentativo dei Giovani Turchi di creare una cittadinanza ottomana, per fare posto a un feroce nazionalismo.

simo si sbarazzarono della fedeltà alla democrazia e ai diritti umani in nome della propria autoaffermazione.

Ma anche prima di arrivare a questo punto, il nazionalismo conferisce una diversa modulazione alla sovranità popolare. La risposta all'obiezione precedente — qualcosa di essenziale per la nostra identità è racchiuso nelle nostre norme comuni — non si riferisce più solo alla libertà repubblicana, ma anche a qualcosa che concerne l'identità culturale. Ciò che viene difeso e realizzato nello stato-nazione non è soltanto la tua libertà in quanto essere umano, ma anche la garanzia di esprimere una comune identità culturale.

Possiamo quindi parlare di una variante “repubblicana” e una “nazionale” dell'appello alla sovranità popolare, sebbene in pratica le due varianti spesso vadano di pari passo, e si trovino mescolate nella retorica e nell'immaginario delle società democratiche. In realtà, anche le rivoluzioni “repubblicane” originarie, pre-nazionalistiche, quella francese e quella americana, hanno assistito allo sviluppo di una sorta di nazionalismo nelle società che ne sono derivate. L'obiettivo perseguito da queste rivoluzioni era il bene universale della libertà — a prescindere dalle preclusioni di fatto accettate o persino rivendicate dai rivoluzionari. La loro fedeltà patriottica, tuttavia, era rivolta a quel particolare progetto storico di realizzazione della libertà, sia in America sia in Francia.

Proprio questo universalismo divenne la base di un forte orgoglio nazionale per l'“ultima, migliore speranza dell'umanità”, e per la repubblica che si era fatta portatrice dei “diritti dell'uomo”. Questo è il motivo per cui la libertà, prima nel caso francese e più recentemente in quello americano, ha potuto tristemente diventare un progetto di conquista, con le fatali conseguenze delle reazioni nazionalistiche menzionate sopra.

Abbiamo quindi un nuovo tipo di azione collettiva, con cui i suoi membri si identificano considerandolo il baluardo della loro libertà e il luogo della loro espressione nazionale. Naturalmente, anche nelle società premoderne il popolo spesso si “identificava” con il regime, con re sacri o con ordini gerarchici; si trattava spesso di sottomissione volontaria. Ma in quest'epoca democratica noi tendiamo a identificarci come agenti liberi: è questo il motivo per cui la nozione di volontà popolare svolge un ruolo cruciale nella nostra idea di legittimazione.⁵

⁵ Rousseau, che fu tra i primi a mettere a nudo la logica di questa idea, capì che una democrazia sovrana non può essere una mera «aggregazione», come il pubblico della conferenza menzionato sopra, ma dev'essere un'«associazione», ossia un forte agente collettivo, un «corpo morale e collettivo» con «la sua unità, il suo *io* comune, la sua vita e la sua volontà». Quest'ultimo è il termine chiave: ciò che dà a questo corpo la sua personalità è una «volontà generale». Cfr. J.-J. Rousseau, *Contrat Social*, Libro I, capitolo 6 (tr. it. di V. Gerratana, *Il contratto sociale*, Einaudi, Torino 1966, Libro Primo, Cap. VI, «Del patto sociale», pp. 24–25).

Questo significa che lo stato democratico moderno ha generalmente accettato scopi comuni, o punti di riferimento le cui caratteristiche può rivendicare come il baluardo della libertà, e il luogo dell'espressione dei suoi cittadini. Non importa se queste rivendicazioni siano realmente fondate o meno: per essere legittimo, lo stato deve essere immaginato così dai suoi cittadini.

Con lo stato moderno sorgono perciò delle domande che non hanno un analogo nella maggior parte delle forme di governo premoderne: per chi o per che cosa esiste lo stato? Per la libertà di chi? Per l'espressione di chi? Queste domande non avrebbero senso se applicate, per dire, all'impero austriaco o turco — a meno che non si risponda alla domanda “per chi?” facendo riferimento alle dinastie asburgica e ottomana, che non sarebbe certo il modo migliore per desumere i loro principi di legittimazione.

Questo è il senso in cui uno stato moderno possiede ciò che vorrei chiamare un'identità politica, definita come la risposta generalmente accettata alla domanda “per chi/per che cosa?”. Questa identità è distinta dalle singole identità dei suoi membri, le quali costituiscono i molteplici e diversi punti di riferimento che definiscono cosa sia importante per ciascuno nella propria vita. Naturalmente ci deve essere una certa sovrapposizione, perché i membri possano provare una forte identificazione con lo stato; ma, come ho sostenuto prima, le identità degli individui e dei gruppi che lo compongono saranno sempre più ricche e complesse, nonché spesso molto diverse tra loro.

II.

Alla luce del quadro fin qui tratteggiato, vorrei ora discutere alcuni dei modi in cui la religione figura nelle identità politiche contemporanee, sia in generale, sia con specifico riferimento al caso europeo.

La prima cosa da dire, in generale, è che ovviamente la religione è stata spesso, e continua a essere, una componente importante di molte identità politiche. Basta pensare a quei movimenti o conflitti che generalmente classifichiamo come “nazionalistici”, come quelli nell'Irlanda del Nord o nell'ex-Jugoslavia, o il BJP in India. In alcuni casi la vicenda assume un aspetto piuttosto paradossale, come quando leader politici senza scrupoli e non esattamente devoti, spesso con un passato ateo-comunista (e probabilmente anche un presente: quali sono le convinzioni teologiche di Slobodan Milosevic?), mobilitano la gente intorno a un'identità i cui segni di riconoscimento fondamentali sono confessionali: cattolici/protestanti, o cattolici/ortodossi/musulmani, o “hindutva”.⁶

⁶ Ho discusso più estesamente questo tema in *Glaube und Identität. Religion und Gewalt in der modernen Welt*, «Transit», 19 (1998/99), pp. 21–37.

Ma è chiaro che questo rappresenta soltanto un aspetto del fenomeno. La religione spesso occupa una posizione piuttosto ambigua nelle identità politiche moderne; ambigua, intendo, rispetto alla distinzione che ho tracciato in precedenza tra le componenti “repubblicane” delle identità politiche, generalmente definite in termini etici universali (democrazia, istituzioni rappresentative, diritti umani), e le componenti più particolari, storiche, nazionali, linguistiche o confessionali. Spesso questa distinzione non è facile da tracciare: su questo punto tornerò tra breve. Per il momento, però, vorrei far notare che non è facile liberarsene, visto che è parte integrante della struttura dell’argomentazione politica. Voglio dire che il modo in cui si collocano le proprie rivendicazioni rispetto a questa distinzione ha conseguenze rilevanti sul modo in cui le si difende.

Possiamo reclamare una certa libertà o immunità per il gruppo a cui apparteniamo — ad esempio che a scuola si insegni nella lingua di una minoranza — in nome di un qualche principio generale di libera scelta, oppure possiamo rivendicarle in quanto dovute a questo particolare gruppo in questa specifica situazione. Naturalmente, anche in quest’ultimo caso un qualche principio generale reciterà una parte importante: ad esempio, l’uguale riconoscimento di differenti identità; ma questa seconda strategia argomentativa dovrà essere affiancata da ulteriori considerazioni, del tipo che l’istruzione è essenziale per la continuità della nostra identità, e questa identità ha diritto di essere protetta in questa specifica comunità politica. (Così in Canada, pretese di questo genere da parte dei francofoni o dei nativi vengono per lo meno ritenute degne di considerazione, mentre una richiesta analoga da parte di un gruppo di recente immigrazione non verrebbe in genere altrettanto considerata).⁷

Questa distinzione, dunque, è radicata nella struttura discorsiva dell’argomentazione democratica contemporanea. Al tempo stesso, però, non è sempre facile da tracciare. Certe componenti hanno la tendenza a oscillare da un significato all’altro, come nelle famose figure ambigue del tipo anatra/coniglio. Abbiamo perciò un problema con il *Verfassungspatriotismus*, che prima ho nominato senza però approfondirlo. Il nostro senso di identità si costituisce attorno a certi principi costituzionali, come la democrazia, lo stato di diritto, i diritti umani. Tuttavia, la nostra fedeltà non riguarda solamente quei principi, ma è rivolta al particolare progetto storico che mira a realizzarli (la Costituzione degli Stati Uniti, la Repubblica Francese, il bizzarro e non sempre coerente insieme di tradizioni che definiscono la “*British freedom*”, e così via); e non è sempre facile capire dove finiscono gli uni e comincia l’altro.

⁷ Cfr. W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford University Press 1995 (tr. it. di G. Gasperoni, *La cittadinanza multiculturale*, Bologna, Il Mulino, 1999).

Prendiamo, ad esempio, un principio universalmente condiviso nelle democrazie liberali moderne come quello della separazione tra chiesa e stato, o della neutralità dello stato rispetto alle diverse confessioni. È noto che i regimi che lo riconoscono variano notevolmente a seconda delle diverse società: ci sono quelli relativamente rigidi, come il “muro di separazione” americano o la “*laïcité*” francese; ci sono invece soluzioni più morbide e abborracciate in paesi come l’Inghilterra e il Canada.

Quando per esempio in Francia sono scoppiati i vari “casi del velo”, con ragazze musulmane che si presentavano velate nelle scuole statali, la reazione scandalizzata di certi ambienti “repubblicani” ha assunto un carattere ambiguo. L’opinione generale era che il velo costituisse una violazione della “*laïcité*”; ma con questo termine si designava un principio fondamentale abbracciato da tutte le democrazie liberali contemporanee? O si stava solo cercando di difendere la sua particolare versione francese? La reazione ha assunto una forma del tipo “non vogliamo essere come l’Iran”, o era piuttosto “non vogliamo essere come quegli anglosassoni sciatti e senza regole al di là della Manica”? Dubbi analoghi vengono sollevati con una certa frequenza a proposito di espressioni come “la via americana”, la quale è spesso implicitamente identificata con “la libertà” stessa, soprattutto in questo infelice frangente della storia americana.

Ma la fonte più importante di questa ambivalenza percettiva è la religione stessa, come parzialmente illustrato dall’esempio precedente. La religione ha avuto un peso notevole in molte identità politiche moderne. Basti pensare a tutti quei casi in cui ha assunto il ruolo di segno distintivo cruciale di ciò che tanto dall’interno quanto dall’esterno era concordemente ritenuta un’identità “nazionale”: il cattolicesimo per i polacchi, gli irlandesi e i franco-canadesi (sino a poco tempo fa); il protestantesimo per i britannici del XVII e XVIII secolo⁸ e per la Germania bismarckiana ai tempi del *Kulturkampf* (dove un certo *Kulturprotestantismus* sembrava definire la nazione per la maggioranza dei suoi cittadini); il cristianesimo ortodosso nel caso della Grecia contemporanea, e così via. Ma la religione gioca anche un altro tipo di ruolo: funge da puntello per i principi costituzionali etici e universali.

Prendiamo il caso della nascita della Repubblica americana; il pensiero dei primi americani era caratterizzato da una forte vena provvidenzialistica. Dal loro punto di vista, la nuova Repubblica, nel conquistare la propria indipendenza e nel redigere la Costituzione, stava seguendo il disegno di Dio. Questa idea trovò un ulteriore sviluppo in una certa immagine dell’ordine morale, consacrato da Dio e come tale invocato nella Dichiarazione d’Indi-

⁸ Cfr. L. Colley, *Britons. Forging the Nation 1707–1837*, London, Yale University Press, 1992.

pendenza: gli uomini sono stati creati uguali e dotati dal loro creatore di certi diritti inalienabili.

L'idea di ordine morale espressa nella Dichiarazione, e che da allora è divenuta egemone nel nostro mondo, è completamente diversa dalle idee di ordine che l'hanno preceduta. Anzitutto, parte dagli individui, che non sono visti come inseriti *a priori* in un ordine gerarchico al di fuori del quale non sarebbero pienamente umani. I suoi membri non sono agenti essenzialmente radicati in una società che a sua volta riflette e si connette con il cosmo; sono piuttosto degli individui sradicati che si associano tra loro. Il disegno sotteso a questa associazione è che ogni persona, nel perseguire i propri obiettivi di vita, beneficia anche gli altri. Richiede cioè una società strutturata sul beneficio reciproco, in cui ognuno rispetta i diritti degli altri e offre loro un certo tipo di mutua collaborazione. Il più influente fra coloro che per primi hanno articolato questa formula è John Locke, ma la concezione fondamentale di un tale ordine di utilità reciproca è giunta a noi attraverso una serie di varianti, fra cui alcune più radicali come quelle di Marx e di Rousseau.

In passato, però, quando il progetto era concepito come un disegno provvidenziale e l'ordine come una legge della Natura (ovverosia come legge di Dio), realizzare una società che rispondesse a questi requisiti significava realizzare il disegno di Dio. Vivere in una società siffatta voleva dire vivere alla presenza di Dio, non nel modo che era proprio del mondo incantato, attraverso il sacro, ma attraverso la realizzazione del Suo disegno. Dio era presente come colui che ha progettato il modo in cui viviamo: ci percepiamo, per citare un'espressione famosa, come "una nazione al cospetto di Dio".

Prendendo gli Stati Uniti come paradigma di questa nuova idea di ordine, mi riallaccio a Robert Bellah e alla sua nozione estremamente feconda di "religione civile americana" (*american civil religion*). Questa espressione è oggi giustamente e comprensibilmente contestata, perché alcune precondizioni di quella religione sono attualmente messe in discussione; eppure non c'è dubbio che Bellah ha colto un aspetto essenziale della società americana, che ha retto per un paio di secoli dopo la sua nascita.

L'idea fondamentale che l'America abbia una vocazione a realizzare le intenzioni di Dio (la sola che può dare senso ai passi citati da Bellah, ad esempio, dal discorso inaugurale di Kennedy e dal secondo discorso inaugurale di Lincoln) può apparire oggi assurda e minacciosa a molti americani non credenti; per comprenderla dobbiamo metterla in relazione con questa concezione di un ordine fatto di individui liberi e portatori di diritti. Quella stessa idea era invocata anche nella Dichiarazione d'Indipendenza, nel suo appello alle "Leggi della Natura e del Dio della Natura". La giustizia di queste leggi, tanto per i deisti quanto per i teisti, poggiava sul loro essere parte di un disegno

provvidenziale. Ciò che l'attivismo dei rivoluzionari americani vi aggiunse fu una visione della storia come il teatro in cui questo disegno doveva essere progressivamente realizzato, e della loro società come il posto in cui questa realizzazione doveva avere luogo. Più tardi Lincoln si sarebbe riferito a quella società come all'"ultima, migliore speranza sulla terra". Fu questa visione di se stessi come i realizzatori delle intenzioni divine, insieme alla cultura biblica dell'America protestante, a facilitare l'analogia con l'antico Israele che spesso ricorre nella retorica ufficiale americana del primo periodo.⁹

L'attuale confusione deriva dalla compresenza di elementi di continuità e discontinuità: quel che persiste è l'importanza di una qualche variante dell'idea moderna di ordine morale, che dà agli americani il senso di agire ancora in base agli stessi principi dei Padri fondatori. Lo scarto deriva invece dal fatto che ciò che rende quest'ordine quello giusto non è più, per molti anche se assolutamente non per tutti, la Divina Provvidenza. Quell'ordine trova ora fondamento esclusivo nella natura, o in una qualche nozione di civiltà, o anche in principi *a priori* ritenuti inconfutabili, spesso di ispirazione kantiana. Cosicché alcuni americani vogliono salvare la Costituzione da Dio, mentre altri — con radici storiche più profonde — vedono in ciò una forma di violenza contro di essa. Da qui scaturiscono le attuali "battaglie culturali" americane, la loro personale versione del *Kulturkampf*.

L'Europa sembra al momento immune da questo genere di profondo conflitto interno. Tale circostanza viene spesso attribuita al fatto che è molto più "laica" e meno credente. Ma, come altri studiosi hanno mostrato — in particolare Danièle Hervieu-Léger e David Martin¹⁰ —, non è poi così chiaro in che cosa consista questa maggiore laicità. Vorrei aggiungere che la differenza importante potrebbe risiedere nel fatto che gli americani hanno conservato qualcosa che gli europei hanno perso: una forte identità nazionale "provvidenzialistica", il senso di essere all'avanguardia del progresso umano e di avere il diritto di diffonderlo altrove. Il massacro intraeuropeo della prima metà del Novecento, seguito dalla decolonizzazione e dalla costruzione di un'Europa multinazionale nella seconda metà del secolo, ha finito per creare sentimenti ambivalenti e contrastanti nei confronti delle rivendicazioni di identità nazionale nella "vecchia" Europa. Simili affermazioni identitarie sono generalmente vissute come semplice senilità o sintomi di debolezza nell'America di Bush. Il punto è che l'identità politica americana è percepita come qualcosa di immensamente importante, qualcosa per cui vale la

⁹ Cfr. R. Bellah, *Civil Religion in America*, in *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*, New York, Harper & Row, 1970, cap. 9 (tr. it. di M.C. Cascino, *La religione civile in America*, Brescia, Morcelliana, 2007).

¹⁰ Cfr. i loro saggi contenuti in K. Michalski (ed.), *Religion in the New Europe. Conditions of European Solidarity*, cit., pp. 45-84 [N.d.T].

pena di combattere mobilitando le differenti visioni filosofiche, mentre gli europei — persino i francesi, che hanno una lunga storia di questo genere di conflitti alle spalle — stentano a trovare le motivazioni per portare avanti una simile battaglia.

Questo non significa, però, che la religione non possa tornare a essere fonte di conflitti, proprio a causa del suo status ambivalente — fonte di valori universali, da un lato, segno distintivo di un'identità particolare, dall'altro.

Come Martin e Hervieu-Léger hanno sottolineato, sia nei saggi appena richiamati sia in altri loro scritti, l'emergere dell'individualismo e di una cultura dell'autenticità hanno a tal punto contribuito all'erosione della continuità con forme di vita precedenti (struttura comunitaria, famiglia allargata, ecc.), che si è creata una comprensibile contro-esigenza di ravvivare la memoria e di riconnettersi a radici storiche più profonde. Ma qualsiasi cosa uno creda e qualunque sia il proprio personale atteggiamento nei confronti della Chiesa, le radici dell'Europa sono cristiane e non c'è alcun modo di eludere questa realtà. Una minoranza di persone è ricondotta alla religione nella sua ricerca di creare ponti col passato,¹¹ ma molte di più possono essere spinte a una sorta di identificazione, non teologica e non religiosa, ma storica, con il proprio passato cristiano.

Questa identificazione può realizzarsi in due modi, entrambi potenzialmente forieri di conflitto e che possono, oltretutto, rafforzarsi l'uno con l'altro. Il primo modo è il tentativo, appena menzionato, di recuperare le proprie radici più profonde; può compiersi attraverso la ricerca di “valori europei”, cosa che inevitabilmente è venuta alla luce, per esempio, durante i recenti tentativi di elaborare una Costituzione europea. In ogni caso non si può evitare di evocare questi valori, come abbiamo visto con la mini-crisi del governo di coalizione austriaco del 2001 e la conseguente “quarantena” dell'Austria. Non appena affiora l'esigenza di definire i valori europei, e di riconnetterli a un lontano passato, non si può non prendere atto di quanto questo passato sia conflittuale, e di quanto facciamo affidamento su opposte letture partigiane di esso. I diritti umani, ad esempio, per alcuni sono un frutto del cristianesimo, mentre per altri rappresentano una conquista nell'eroica battaglia contro l'oscurantismo reazionario della chiesa.

Questi conflitti, poi, si intrecciano con altri dibattiti odierni, riguardanti ad esempio l'atteggiamento da tenere verso l'omosessualità e verso i matrimoni o le unioni omosessuali. Una certa concezione del matrimonio sviluppatasi all'interno della cristianità latina comporta un intreccio di interpretazioni teologiche con idee su che cosa sia “naturale” — al punto che anche

¹¹ D. Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999 (tr. it. di M. Offi, *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, Bologna, Il Mulino, 2003).

gli attuali oppositori religiosi dei matrimoni gay si appelleranno tanto alla legge naturale quanto alla tradizione rivelata. Questa visione delle cose è oggi profondamente contestata sull'onda della rivoluzione culturale dell'autenticità, e delle connesse revisioni della morale sessuale che sono maturate nell'ultimo terzo del XX secolo. Fare i conti con questa situazione è stato profondamente destabilizzante per tutti i paesi occidentali, e sarà fonte di conflitti continui, più o meno acuti da paese a paese. Non solo questo groviglio di questioni costituisce una rinnovata fonte di divisione tra le chiese e i loro critici, ma le stesse chiese sono profondamente divise su questi temi (ad esempio la Chiesa anglicana oggi).

Il secondo contesto in cui può verificarsi la riconnessione con radici più profonde è quello multiculturale. Le radici cristiane dell'Europa cominciano a farsi sentire soprattutto quando iniziano a esserci parti consistenti della popolazione che non le condividono. Il pensiero va subito ai musulmani, ma è in corso una progressiva diversificazione delle appartenenze religiose (e anti-religiose) in Europa, in parte attraverso l'immigrazione e in parte attraverso cambiamenti endogeni. Di fronte alla crescita della popolazione musulmana, molti europei diventano improvvisamente coscienti delle proprie radici cristiane. Anche i più critici riguardo al ruolo delle chiese nell'affermazione dei diritti umani e della democrazia possono riflettere sul fatto che il cristianesimo ha quantomeno combattuto le forze più reazionarie al suo interno, confinandole a posizioni relativamente subalterne, mentre nel mondo musulmano tutto questo non è avvenuto.

Anche qui lo status ambivalente della religione svolge un ruolo importante nel conflitto. Il sentimento antislamico, che da un punto di vista liberale sembra un caso esemplare di privilegiamento di una particolare identità storica a discapito di un'altra, spesso è presentato come una difesa della versione europea, ossia corretta, dei valori universali. Così Le Pen ha potuto invocare i principi della Costituzione francese e la *laïcité* e, molto meno in malafede, la lista Pim Fortuyn nei Paesi Bassi ha beneficiato della sensazione diffusa tra la popolazione olandese che molti musulmani si facessero beffe di alcuni fondamentali principi della società, in particolare di quelli riguardanti l'uguaglianza di genere.

III.

In tutti questi casi i conflitti vengono esacerbati, e diventano difficili da risolvere, a causa del loro legame con l'identità politica, ossia con tutti quei valori e punti di riferimento che siamo costretti a condividere se vogliamo una

società democratica praticabile. Da un lato, abbandonare questi punti di riferimento esporrebbe buona parte della popolazione al rischio di un profondo senso di alienazione dalla società; dall'altro lato, però, poiché sono anche fonti di conflitto, gli stessi valori sono già per definizione alienanti per chi non li condivide. Da un altro punto di vista, il dilemma potrebbe essere posto in questi termini: a fronte delle differenze di prospettiva religiosa e filosofica, o di identità storica, la reazione automatica della società liberale è sempre stata quella di rimuovere tali tematiche dalla sfera pubblica, e relegarle in quella privata. In origine, questo genere di riflesso è stato innescato dai conflitti religiosi. La separazione fra chiesa e stato rende lo stato di fatto aconfessionale (anche nei casi in cui esiste, in teoria, una chiesa ufficiale, come in Gran Bretagna e in Scandinavia), cosicché persone di tutte le diverse fedi possano incontrarsi sul terreno neutrale della sfera pubblica.

Ma quando abbiamo a che fare con elementi che, per molte persone, sono parte integrante dell'identità politica, non possiamo semplicemente accanotarli nella sfera privata, pena una grave perdita di credibilità presso di loro. O meglio, possiamo farlo solo se contemporaneamente portiamo avanti una ridefinizione della nostra identità politica che permetta di escludere quelle componenti. Abbiamo bisogno di una rinnovata comprensione di ciò che ci unisce nel particolare progetto storico di realizzazione della democrazia e dei diritti umani.

Insieme alle rivoluzioni culturali menzionate in precedenza, la crescente diversificazione delle nostre popolazioni ha costretto tutte le società occidentali a compiere rinnovati sforzi per ricostruire la propria identità politica; sforzi particolarmente ardui, in quanto vanno di fatto contro la natura di tutte le identità politiche che si sono formate ai tempi delle rivoluzioni democratiche. Esse hanno infatti in comune una forte connotazione "ancestrale": considerano cioè l'identità politica come stabilita una volta per tutte con l'atto di fondazione. Ciò è particolarmente evidente negli stati fondati su quello che Gellner ha definito il principio del nazionalismo, «che sostiene che l'unità nazionale e l'unità politica dovrebbero essere perfettamente coincidenti».¹² Se l'obiettivo fondamentale della fondazione di questa unità politica è assicurare l'autodeterminazione al popolo X, allora questa deve chiaramente essere una caratteristica non rivedibile dell'identità politica del paese X. Vediamo questo principio fondamentale all'opera oggi, insieme ai problemi che comporta, in luoghi come Israele o l'India.

Ma una difficoltà analoga può sorgere anche in nazioni, come la Francia o gli Stati Uniti, fondate su principi costituzionali apparentemente

¹² E. Gellner, *Nations and Nationalism*, Ithaca, Cornell University Press, 1983, p. 1 (tr. it. di M. Lucioni, *Nazioni e nazionalismo*, Roma, Editori Riuniti, 1992, p. 3).

semplici. Si potrebbe supporre che l'ancestralità non crei qui alcun problema; se lo scopo originario dell'atto di fondazione era quello di realizzare alcuni valori universali cruciali, non ci potrà essere nulla di sbagliato nel continuare ad attenersi al modello ancestrale, nel bene e nel male. Ma in realtà di problemi ne crea, per due ragioni. La prima ragione concerne la complessità di cui ho già parlato riguardo alla nozione di *Verfassungspatriotismus*: i valori universali sono incarnati in un particolare progetto storico e istituzionale. In effetti, se diamo un'occhiata alle democrazie liberali, notiamo che molto spesso i medesimi valori sono stati espressi da regimi piuttosto differenti. Ma è fin troppo facile per ciascuna società confondere il particolare con il generale, e credere che nel difendere, per esempio, la propria particolare forma di *laïcité*, si stia difendendo la separazione tra chiesa e stato.

Il secondo problema legato all'ancestralità viene da un altro tipo di elisione, che è stata efficacemente portata alla nostra attenzione dai lavori dell'ultimo Rawls: si tratta della confusione tra i particolari principi politici su cui è fondato il nostro stato, da una parte, e la più profonda visione etica della vita umana tramite la quale giustifichiamo questi principi, dall'altra. Infatti, come sostiene Rawls, è possibile immaginare un regime in cui possiamo concordare sui principi politici — e senza questo la nostra gestione politica non potrebbe funzionare — ma con profonde differenze riguardo alle ragioni ultime per sostenerli. Per usare il linguaggio di Rawls, possiamo avere differenti “concezioni comprensive del bene” con cui giustifichiamo quei principi.

Si tratta di un'elisione problematica perché, così come le persone facilmente confondono i principi con la loro particolare espressione istituzionale e legale, con la stessa disinvoltura trascurano la differenza tra certi principi istituzionalizzati — come i diritti umani rivendicabili giuridicamente — e le profonde ragioni filosofiche per cui sono stati abbracciati nelle nostre società. Dopotutto, il motivo per cui questi principi fanno presa su di noi è che sono ancorati in convinzioni profonde; per questo tendiamo a credere che chi non condivide tali convinzioni profonde non possa realmente appoggiare quei principi politici.

Nel caso particolare dei diritti umani, essi hanno guadagnato consenso in Occidente grazie a una dottrina della dignità dell'agente umano di stampo individualista. Per gli occidentali, l'appoggio ai diritti umani e la fede in tale dottrina sono generalmente percepiti come indissolubilmente legati; eppure basta una breve riflessione per renderci conto che non è necessariamente così. Esistono giustificazioni alternative per un regime istituzionale di diritti rivendicabili giuridicamente, provenienti da basi completamente diverse,

come nel caso dell'*ahimsa* per alcuni buddhisti.¹³ Rawls ha chiamato “consenso per intersezione” la situazione in cui, tenendo separati i due livelli, viviamo insieme in un’identità politica definita dai principi, pur riconoscendo che non possiamo condividere le giustificazioni su cui si fondano.

Possiamo quindi vedere tre modi in cui l’ancestralità può fallire nell’affrontare la crescente diversificazione delle società moderne.

1. Una società definita come l’espressione di una certa nazione “scopre” che al proprio interno vi è più di un’entità meritevole di tale appellativo. Questo può avvenire non solo attraverso l’immigrazione, ma anche (e molto più comunemente) perché, nelle condizioni della modernità, un numero crescente di minoranze oppresse o ignorate comincia a reclamare il riconoscimento.
2. Una società liberale democratica, che vive in una certa espressione istituzionale e giuridica dei propri principi fondamentali, scopre che il modo in cui è stata strutturata era adeguato alla sua situazione originaria, ma è sempre meno adatto all’attuale livello e tipo di diversificazione (riconosciuta) della sua popolazione. Possono le istituzioni e la prassi della *laïcité* francese, il cui scopo originario era di tenere al suo posto la Chiesa cattolica — e in quel ruolo era accettabile per le minoranze religiose di allora (protestanti ed ebrei) —, far fronte alla sfida dell’integrazione di una nutrita e combattiva popolazione musulmana?
3. Una società liberale democratica, originariamente unita riguardo alle più profonde ragioni poste a fondamento dei suoi principi politici, ora è divenuta più diversificata dal punto di vista filosofico/teologico/metafisico, attraverso l’immigrazione o una pluralizzazione interna. Quello che originariamente costituiva un blocco indissolubile di principi e ragioni profonde, ora non è più un patrimonio universale; l’identità politica diviene una fonte di conflitto.

Tutte queste situazioni richiedono quel tipo di ricostruzione dell’identità politica che ho descritto in precedenza; e tutte sono piene di difficoltà. I membri della nazione egemone nel caso (1) sono spesso sgomenti all’idea della perdita di *status* connessa all’ammettere una descrizione della propria società come multinazionale (gli inglesi canadesi, i singalesi in Sri Lanka, l’etnia turca in Turchia); e spesso sono pronti a fare qualsiasi cosa pur di negare l’esistenza stessa della diversità. Nel caso (2) i sostenitori delle forme istitu-

¹³ Ho discusso più estesamente queste tematiche in *Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights*, in O.R. Bauer, D.A. Bell (eds.), *The East Asian Challenge for Human Rights*, New York, Cambridge University Press, 1999, pp. 124–44.

zionali definite ancestralmente spesso vi si aggrappano con un sentimento tanto potente quanto ambivalente e confuso, che scambia la fede nei principi universali con un forte attaccamento al “nostro” modo di esprimerli (molti sostenitori francesi della *laïcité*, gli americani fautori del “muro di separazione”). Nel caso (3) l’insieme originario di profonde ragioni può apparire come consustanziale ai principi stessi.

Credo che quest’ultimo sia uno dei fattori che spiegano la virulenza del *Kulturkampf* americano. La versione originaria della dottrina della separazione tra chiesa e stato poneva tutte le chiese e le confessioni su un piano di parità, equidistanti dallo stato, ma non metteva in discussione la religione civile che vedeva la storia americana sotto una luce provvidenziale. La stessa dottrina ha poi una versione più recente “laica e liberale” che subodora in qualsiasi riconoscimento di una prospettiva provvidenzialistica, teista o deista che sia, una violazione della separazione. Da qui scaturisce la richiesta di togliere l’espressione “al cospetto di Dio” dal giuramento di fedeltà, o di rimuovere i Dieci Comandamenti dalla facciata di un tribunale in Alabama. Entrambi i contendenti identificano la loro concezione con il principio stesso, motivo per cui quella che altrove sarebbe stata considerata una questione insignificante, risolvibile con una scappatoia o un accordo creativo, tende qui a suscitare violente passioni. I liberali laici americani hanno elaborato questa idea (estremamente feconda) di un consenso per intersezione, ma trovano grandi difficoltà ad applicarla nell’attuale atmosfera di guerra culturale.

IV.

Se pensiamo all’Europa in relazione a questi tre assi di elisione, e quindi di ricostruzione dell’identità, possiamo affermare quanto segue:

Riguardo alla situazione (1) l’Europa si trova in una posizione privilegiata rispetto al resto del mondo; non solo perché è costretta a vedere se stessa come soggetto multinazionale, ma anche perché questo parziale passaggio di sovranità sembra avere liberato molti degli stati membri dall’ossessione per l’omogeneità nazionale. Certo, alcuni stati erano già federali, o sulla strada del federalismo, ma la devoluzione di potere nel Regno Unito e in Spagna è un segno della disponibilità a concedere spazio ad alcune regioni storiche, senza farsi scoraggiare dalla vecchia paura che il riconoscimento delle differenze debba inevitabilmente condurre alla disgregazione (una paura che in realtà poteva rendere più verosimile la disgregazione nel lungo periodo). Inoltre, l’Europa come destinazione politica desiderabile per un certo numero di stati dell’Est ha portato questi stati a fare notevoli passi avanti nel loro trattamento delle minoranze.

Rispetto al caso (2): nonostante la grande varietà di forme istituzionali in cui i valori liberali e democratici fondamentali sono espressi nel continente, può sembrare a uno sguardo superficiale che l'integrazione europea non abbia fatto molto per mettere in discussione tali forme nelle loro rispettive società di appartenenza. Questa mancanza sembra essere connessa al lento, fiacco e tardivo sviluppo di quella che potrebbe essere chiamata una sfera pubblica europea: confronti e dibattiti pubblici si svolgono ancora principalmente all'interno dei media nazionali.¹⁴ Ma le apparenze a volte ingannano: siamo giunti alla soglia di una nuova fase dell'integrazione europea, e alcuni dei problemi più scottanti legati alla diversità religiosa cominciano a essere sentiti con maggiore intensità. Può darsi che siano in gestazione nuovi e importanti sviluppi. Così, per un certo tempo, molti hanno creduto che fosse importante che si sviluppassero espressioni paneuropee dell'islam, mettendo in relazione sia le comunità relativamente chiuse di diversa provenienza nazionale, sia le organizzazioni deputate a negoziare con i singoli stati europei. La rapida formazione di un'identità musulmana europea, che sta costruendo un proprio modo di essere musulmano al di fuori del Dar al-Islam e sta cominciando a stare a cuore ai musulmani europei come qualcosa di più di un inevitabile ripiego, potrebbe contribuire a quell'integrazione e a quella comprensione reciproca che non si sono potute realizzare in modo efficace a livello delle singole nazioni.

Riguardo a (3), siamo solo all'inizio del percorso. Il fatto della pluralità dei fondamenti (per quel che posso vedere dal mio punto di osservazione extra-europeo, che potrebbe impedirmi di vedere aspetti importanti del dibattito) non ha influito molto sul dibattito intorno ai valori europei. Ma il futuro ha sicuramente in serbo qualche rimescolamento. Una delle conseguenze della pluralità dei fondamenti è che, spesso, finiscono per coesistere interpretazioni diversissime dei medesimi principi. Uno degli esempi più recenti è la convinzione che la società dovrebbe creare condizioni favorevoli alla vita familiare. Ma la crescente divaricazione tra le nostre concezioni del bene umano e del soddisfacimento sessuale hanno fatto sì che la famiglia, la coppia e la vita sessuale siano divenuti oggetto di controversie.

Probabilmente oggi in molti paesi occidentali non stiamo gestendo molto bene questo tipo di controversie. Da un lato troneggia la concezione della famiglia presunta "naturale" e tradizionalmente cristiana, come unione di un uomo e una donna con il fine della procreazione, che si vorrebbe vincolante per tutti; sul fronte opposto abbiamo invece una concezione della coppia

¹⁴ Cfr. C. Calhoun, *The Democratic Integration of Europe. Interests, Identity, and the Public Sphere*, in M. Berezin & M. Schain (eds.), *Europe without Borders. Remapping Territory, Citizenship and Identity in a Transnational Age*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2004.

unita da un legame erotico, interessata essenzialmente alla relazione, sebbene possa anche avere dei figli. Alcuni ritengono che questa sia l'essenza del matrimonio, il cui riconoscimento è stato negato in maniera discriminatoria alle coppie omosessuali. Faremmo meglio a riconoscere che esistono diversi modelli di sessualità eticamente rilevanti (e più numerosi dei due qui citati), visto che ce ne sono stati centinaia nella storia umana; e che persone che abbracciano modelli differenti devono comunque trovare il modo di convivere. Tutto ciò significa che lo stato non può semplicemente appoggiarne uno, nemmeno quello presumibilmente più "inclusivo". Ma dovremmo anche renderci conto che questa abolizione dell'appoggio dello stato rappresenta un boccone molto amaro per tante persone — ivi comprese numerose coppie omosessuali, che cercano nel matrimonio esattamente quel tipo di riconoscimento pubblico.

Un altro analogo rimescolamento deriva dal fatto che alcuni dei problemi connessi al raggiungimento di un consenso internazionale sui diritti umani si stanno ora riproponendo all'interno delle democrazie occidentali, parallelamente alla nostra crescente diversificazione interna dovuta all'immigrazione. La lunga schermaglia su quali siano i valori fondamentali della nostra società, se quelli cristiani o quelli dell'illuminismo, sta per subire l'irruzione di nuove voci; il che potrebbe trasformare il dibattito in modo decisivo e irreversibile.

Finora ho sottolineato quanto la ricostruzione delle nostre identità politiche lungo questi tre assi possa essere faticosa e complessa. Ma ci sono anche degli aspetti positivi: nel procedere a tentoni lungo questi assi, abbiamo la sensazione di stare creando delle società con un grado di apertura e inclusione senza precedenti. Per molti spettatori esterni come me, questo è il motivo per cui seguiamo con entusiasmo e passione i tentativi compiuti dall'Europa di ampliare i propri limiti anche oltre i tradizionali confini del cristianesimo. Nei suoi momenti migliori, l'Europa sta tracciando la via per tutti noi. La nostra speranza risiede nel sapere che, malgrado tutte le difficoltà, gli ostacoli e le apparenti impasse, questa prospettiva profondamente umana motiva anche milioni di europei.

cmt111111@aol.com

(Traduzione dall'inglese di Marta Sghirinzetti)