



**Danièle Hervieu-Léger**

## La religione nella formazione del legame sociale europeo

Nel momento in cui l'allargamento dell'Unione è all'ordine del giorno e in cui risulta del tutto evidente la necessità di far sentire su scala mondiale una " voce europea ", diventa assolutamente prioritario riflettere sulla collocazione dell'elemento religioso nella formazione del legame sociale e nella costituzione di un'identità europea. Ma la posta in gioco di questi dibattiti non è semplicemente quella di mettere a confronto principi divergenti o di realizzare il difficile lavoro di conciliazione reso necessario dalla disparità delle modalità di correlazione tra religione e politica nei diversi paesi interessati, attuali membri dell'Unione o che si predispongono ad entrarvi. In realtà, la questione religiosa travalica se stessa, nella misura in cui consente di evidenziare — come sotto una lente d'ingrandimento — un certo numero di poste in gioco presenti nel progetto di una costruzione culturale dell'Europa che sia in grado di sostenere la nascita di una vera e propria cittadinanza europea.

L'obiettivo di queste mie riflessioni è di mettere insieme alcuni elementi che consentano semplicemente di collocare le diverse dimensioni di questa questione nel quadro di una sociologia dei fatti religiosi.

### **La secolarizzazione: una peculiarità europea**

Il punto di partenza di qualsiasi riflessione sulla situazione religiosa europea è ovviamente la constatazione, effettuata ormai da tempo, di quanto sia estremamente avanzato il processo di secolarizzazione su scala continentale.

Se il paragone con gli Stati Uniti diventa qui ovvio è perché questa erosione religiosa delle società moderne è stata a lungo considerata — dall'insieme della tradizione sociologica — un tratto ineluttabile della modernità, oltre che una condizione della stessa modernizzazione. Da questo punto di vista, la situazione europea poteva essere considerata anticipatrice di un'evoluzione generale delle società avanzate. E' pur vero che risultava evidente come la società americana, la cui appartenenza alla modernità poteva difficilmente essere contestata, non seguisse questo modello di perdita della religiosità. Ma a quel punto ci si interrogava sulla peculiarità del caso americano alla luce delle condizioni storiche della formazione della Repubblica, piuttosto che sull'universalità del caso europeo. La prospettiva ha iniziato a ribaltarsi dall'inizio degli anni '70 in poi, quando è stato necessario prendere atto di una forte presenza dell'elemento religioso sulla scena pubblica. Dovunque, ad eccezione dell'Europa, unica area culturale in cui il paradigma della secolarizzazione trova effettiva applicazione, con modalità che variano tuttavia da paese a paese. Questo rovesciamento di prospettiva porta oggi ad analizzare l'eccezionalità del caso europeo, alla luce delle tendenze che caratterizzano, viceversa, il resto del mondo.

Il primo effetto di questa revisione del paradigma della secolarizzazione è stata la possibilità di rivalutare la "perdita" di cui stiamo parlando, e questo è diventato possibile anche in Europa. In effetti, si è a lungo ritenuto che il declino delle pratiche religiose offrisse in quanto tale un'indicazione sulla parallela riduzione delle credenze. Era opinione diffusa che l'espansione della razionalità scientifica e tecnica, l'affermarsi dell'autonomia del soggetto e la specializzazione sempre più spinta delle sfere dell'attività umana partecipassero collettivamente ad un radicale disincanto del mondo moderno e, quindi, ad una definitiva perdita di plausibilità delle credenze religiose. Ma il limite di questa descrizione di una modernità razionalmente disincantata consisteva nel dimenticare l'incertezza strutturale in cui sono immerse le società governate dall'imperativo del cambiamento: una dimenticanza che portava a sottovalutare come questa incertezza facesse nascere ed attivasse un forte bisogno di significato. La proliferazione dei Nuovi movimenti religiosi, registrata dalla fine degli anni '60 in poi, ha consentito di rilevare quanto la credenza rimanga estremamente vivace nelle società europee, ancorché emancipate dalla tutela simbolica delle grandi istituzioni religiose. L'intensità delle credenze (e il carattere multiforme che esse rivestono) risponde all'ampiezza delle aspettative, aspirazioni e frustrazioni che la promessa tipicamente moderna di una realizzazione possibile per tutti fa sorgere in questo mondo.

Un'altra lettura della secolarizzazione europea si è quindi imposta progressivamente. Alla problematica della perdita, dominante negli anni '50 e '60, ha fatto seguito un approccio alla deregulation della religione istituzionale. L'accento è stato messo sulle logiche dell'individualizzazione del credere, che portano gli individui a produrre essi stessi — in funzione delle loro disposizioni, interessi, aspirazioni ed esperienze — il piccolo racconto di fede con il quale possono attribuire un significato alla loro esistenza nel mondo. Questo accento posto sul bricolage individuale delle credenze e delle pratiche non significa che le grandi tradizioni religiose abbiano perduto qualsiasi pertinenza culturale nelle società europee. Ma queste tradizioni funzionano sempre più come scatole degli attrezzi simboliche, come serbatoi di significati resi disponibili per utilizzi e riutilizzi soggettivi e multiformi. Le grandi religioni rappresentano sempre meno dei "codici di significato" imposti agli individui dall'alto. Esse si presentano inoltre sempre meno come "comunità naturali" all'interno delle quali questi stessi individui ereditano la loro identità religiosa una generazione dopo l'altra. Nelle società moderne, e specificamente in Europa, le identità religiose sono sempre più spesso delle identità scelte personalmente. Gli individui decidono da soli — spesso al termine di un lungo percorso spirituale — in quale ceppo di credenza riconoscersi, definitivamente, o solo per un certo periodo. Gli europei, più degli altri, si discostano dalla figura del "praticante" che riceve la sua identità religiosa dalla comunità alla quale appartiene dall'infanzia e all'interno della quale osserva i precetti dettati dall'istituzione incaricata di trasmettere la fede. Essi si avvicinano di più alle due tipologie che mi sono sforzata di definire per dare conto delle logiche contemporanee del credere nella modernità: quella del pellegrino (che segue il suo cammino spirituale personale, una tappa dopo l'altra) e quella del convertito (che sceglie il ceppo della sua credenza).<sup>1</sup> Queste tipologie non hanno valenza solo nell'area europea, ma è in Europa che esse rappresentano con maggior precisione il movimento di individualizzazione religiosa che disorganizza le forme classiche dell'appartenenza religiosa, e in particolare le forme tradizionali della partecipazione parrocchiale e della trasmissione familiare della religione. La formula della sociologa britannica Grace Davie, *believing without belonging*, definisce nel modo migliore lo stato della secolarizzazione in Europa.<sup>2</sup> Notiamo tra l'altro che questa formula può

benissimo essere rovesciata come un guanto: *belonging without believing*, questa è l'altra formula tipica del rapporto degli europei con la religione, un rapporto con una memoria condivisa che viene da lontano, che non impegna più un credere comune, ma che mette ancora in atto — come un congegno a distanza — dei riflessi collettivi identitari. Il danese che non crede in Dio e che non assiste mai al culto, ma che continua fedelmente a pagare la tassa alla Chiesa luterana, perché auspica che gli edifici religiosi siano tenuti bene per i riti di passaggio, il francese che rimpiange le belle liturgie della sua infanzia, protesta contro la costruzione delle moschee, ma non entra mai in chiesa, se non quando "la campana suona per lui", illustrano questo modo di "appartenere senza credere" che in Europa fa da contraltare all'espansione delle credenze che non richiedono alcuna appartenenza.

In tutte le tipologie, l'identità religiosa comune degli europei si delinea oggi attraverso l'avvento generalizzato di un individualismo spirituale che sconvolge i dispositivi istituiti della trasmissione delle identità religiose. Questo processo di soggettivizzazione della religione rappresenta il punto finale della lunga storia della sua progressiva retrocessione nella sfera privata. Lo scenario europeo fu in effetti storicamente (e attraverso processi differenziati secondo le varie nazioni) il luogo dell'affermarsi dell'autonomia della politica rispetto alla tutela di qualsiasi norma religiosa imposta dall'alto. L'Europa fu il laboratorio dell'"uscita dalla religione" e dell'invenzione della sovranità politica, da cui discende — dal basso — il complesso delle norme poste a fondamento della vita collettiva.<sup>3</sup> Essa è oggi il laboratorio dell'assorbimento delle risorse simboliche della religione nella cultura contemporanea dell'individuo. Eppure la religione non è scomparsa. Essa continua ad esistere come opzione personale e modalità di identificazione individuale. Ma rappresenta sempre meno il nutrimento delle identità collettive e non fornisce più, in ogni caso e in nessun paese d'Europa, la cornice etico-normativa della vita dei cittadini.

### **Il lavoro civilizzatore della religione in Europa: la pluralità resistente di culture religiose differenziate**

Tuttavia, per descrivere la situazione religiosa europea, è impossibile registrare solo gli indicatori oggettivi della perdita (la decrescita delle pratiche e l'erosione delle credenze tradizionali) per dedicarsi poi, sull'altro versante, a costruire una mappa dei diversi bricolages simbolici individuali. Questa prospettiva consente in realtà di raggiungere solo lo strato più apparente, quello dei rapporti esplicitamente intrattenuti dagli individui con le "grandi religioni". Per misurare la presenza della religione nelle società europee è necessario scavare più in profondità, e porsi al livello delle strutture politico-culturali e delle strutture etiche e simboliche che costituiscono l'armatura del vivere insieme delle società prese in considerazione.

Ebbene, a questo livello è possibile misurare la potenza di un lavoro di impregnazione e di modellamento che riguarda sia le istituzioni che le mentalità, anche in assenza di qualsiasi riferimento esplicito alle tradizioni religiose coinvolte in questo lavoro civilizzatore. Esso opera, in senso lato, all'interno di un substrato culturale ebraico e cristiano: sappiamo, ad esempio, ciò che il pensiero moderno, e specificamente europeo, dell'autonomia deve alla nozione ebraica di alleanza (*Brith*), che fonda i rapporti tra l'umano e il divino su una base quasi contrattuale (associando la realizzazione della promessa alla fedeltà scelta dal popolo). La nozione di alleanza apre lo spazio della storia. Il cristianesimo la sviluppa nella sua duplice dimensione universale (la Buona Novella è per tutti gli uomini) e individuale (la

conversione è la scelta del singolo). Ma questa base comune, dalla quale trae origine, tra le altre e parzialmente, la nostra concezione dei diritti dell'uomo, è a sua volta oggetto di diffrazione, di differenziazione, all'interno di culture religiose diverse.

E' uso comune e assolutamente giustificato distinguere così un'"Europa protestante" da un'"Europa cattolica" all'interno delle quali, ad esempio, la costruzione di questa problematica moderna dell'autonomia ha percorso strade diverse. Questa diversità può essere illustrata al meglio se partiamo dal caso tedesco e dal caso francese. La problematica tedesca dell'autonomia, anteriore a qualsiasi problematica politica dell'autonomia, nasce nell'esperienza della Riforma e si costruisce attraverso l'affermazione di un individualismo religioso che mette radicalmente in discussione i fondamenti dell'autorità nella Chiesa, ed esonera il rapporto del credente con Dio da qualsiasi forma di mediazione istituzionale. La concezione dell'individuo e della sovranità che ne discende è radicalmente diversa dalla costruzione fondamentalmente politica che si sviluppa in Francia, attraverso la duplice ed inseparabile lotta che cristallizza l'esperienza rivoluzionaria, contro il dispotismo da un lato e la religione dall'altro.<sup>4</sup>

Per entrare ancora più profondamente nell'analisi dell'opera civilizzatrice differenziata della religione in Europa, sarebbe necessario stabilire all'interno di questi sottoinsiemi, cattolico e protestante, altre pertinenti differenziazioni. Possiamo affermare, ad esempio, che all'interno dell'Europa cosiddetta protestante le problematiche inglesi, tedesche e scandinave dei Lumi — a loro volta radicate in diverse costruzioni del protestantesimo — hanno generato culture politiche, concezioni dei rapporti tra lo Stato e il cittadino, rappresentazioni della sovranità e della rappresentanza che sono lungi dall'essere omogenee. Il punto fondamentale è che ognuna delle società europee porta nel presente il segno del radicamento religioso che le è peculiare. In un paese come la Francia, in cui il lavoro storico della laicizzazione è stato eccezionalmente profondo, e in cui la perdita oggettiva e soggettiva della religione può essere illustrata con particolare evidenza, il fenomeno di codificazione cattolica della cultura, delle istituzioni e delle mentalità continua ad avere una pregnanza straordinaria. "Siamo tutti cattolici" affermava Sartre in *L'essere e il Nulla*. Questa formula sottolinea in particolare il rapporto di rispecchiamento che la laicità mantiene con la configurazione della Chiesa romana di cui si è impegnata ad abbattere il potere diretto di influenza sulla società e sugli individui. Più in generale, l'insieme del programma delle grandi istituzioni — la scuola, la sanità, la giustizia, l'università, etc. — si è costituito e ha funzionato per lungo tempo con riferimento (diventato ovviamente implicito) al modello cattolico.<sup>5</sup> Non è possibile capire qualcosa del modo in cui, nel dibattito pubblico francese, si esprimono numerose questioni che non hanno formalmente niente a che vedere con la religione (dalla qualità dell'alimentazione alla regolamentazione etica della scienza, alla gestione dei rapporti gerarchici nell'impresa, al futuro del mondo contadino, alle aspettative della società nei confronti dello Stato, alle modalità della rivendicazione sociale) senza tenere in debita considerazione questa impregnazione cattolica della cultura.

Ebbene, questa funzione di decodifica simbolico-culturale si esercita in modo del tutto diverso, ma con una stessa potenza, in tutti i paesi d'Europa, dalla Scandinavia alla Gran Bretagna, dalla Germania al Belgio o ai Paesi Bassi, in Italia o in Irlanda. In tutti i paesi d'Europa lo stile della vita politica, il contenuto del dibattito pubblico sui problemi sociali ed etici, la definizione della responsabilità dello Stato e di quella dell'individuo, le concezioni della

cittadinanza o della famiglia, le visioni della natura e dell'ambiente, ma anche le regole concrete della civiltà, il rapporto con il denaro o le modalità di consumo (etc.) hanno preso corpo in contesti storico-religiosi che continuano (fino ad un certo punto) ad orientarli. E questo non perché le istituzioni religiose vi mantengono una capacità normativa effettiva (sappiamo che l'hanno persa dovunque), ma perché le strutture simboliche che esse hanno modellato conservano, al di là della dispersione delle credenze ufficiali e del crollo delle osservanze, un notevole potere di impregnazione culturale. Ebbene, dobbiamo ricordare che questa impregnazione differenziata lavora all'interno di un mondo comune, modellato dalla lunga storia della dissociazione tra la sfera politica e quella religiosa, e del quale lo stile specifico di una religiosità centrata sull'individuo costituisce uno dei prodotti.

### **Una matrice culturale in via di disfaccimento?**

La domanda centrale che si pone oggi è ovviamente quella del divenire di questa matrice civilizzatrice modellata nel lungo periodo storico. Diverse serie di fattori concorrono in effetti al crollo di questo zoccolo culturale, unificato e al contempo differenziato. In ogni caso, i problemi cui ci si deve confrontare evidenziano ed accentuano la tensione tra il processo di omogeneizzazione dello scenario religioso europeo sotto il segno della secolarizzazione da un lato, e l'attivazione eventualmente contraddittoria delle diverse culture religiose presenti in questo stesso spazio europeo dall'altro.

Il primo fattore — che è anche quello più visibile — è la pluralizzazione culturale e religiosa dell'Europa, legata prima di tutto ai fenomeni immigratori e, precisamente, all'insediamento stabilizzato e definitivo delle popolazioni nei paesi di accoglienza. Il nucleo di questo fenomeno di pluralizzazione è evidentemente la massiccia presenza dell'Islam nei diversi paesi d'Europa. Questa presenza favorisce un processo di riavvicinamento dei paesi europei, i quali debbono confrontarsi con gli stessi problemi di reciproca acclimatazione di universi religiosi e culturali assai distanti gli uni dagli altri. Essa costringe, al contempo, a rivalutare globalmente i rapporti tra religione e cultura nelle diverse società coinvolte. Ma mette anche in luce la disparità delle risposte che queste società possono dare alla domanda di riconoscimento dell'Islam al proprio interno. Se è vero, ad esempio, che la consistenza delle popolazioni musulmane in Gran Bretagna, in Francia o in Germania ha reso impossibile negare la presenza dell'Islam in quei tre paesi, è altrettanto chiaro che la strada dell'integrazione di queste popolazioni differisce molto, sia in considerazione delle specifiche culture politiche di ognuno di quei paesi che delle specificità delle diverse forme di Islam coinvolte (in questo caso pachistano, maghrebino o turco). Il trattamento differenziato di una questione come il velo all'interno della scuola illustra molto bene il fatto che l'Islam sia diventato una realtà che riavvicina e al contempo divide i diversi paesi europei.

La stessa dialettica del riavvicinamento e della distanza si verifica nei confronti dei fenomeni di globalizzazione culturale nei quali l'Europa è coinvolta con l'insieme del pianeta. Da un lato l'espansione di una cultura mediatica, omogeneizzata, lo sviluppo accelerato della circolazione dei beni, delle persone e delle idee, l'omologazione dei modelli di consumo e la sottomissione generale degli scambi — compresi gli scambi simbolici — alla logica liberale del mercato tendono all'erosione delle peculiarità culturali delle società europee, ed in particolare di quelle religiose. Dall'altro, le dinamiche di questa omologazione culturale suscitano delle contro-reazioni suscettibili di favorire il riattivarsi di queste stesse specificità culturali e di far riemergere in superficie alcune poste in gioco nazionali di natura politica e simbolica

dell'elemento religioso, che potevano viceversa ritenersi obsolete. Se è immaginabile che la crescente egemonia della cultura e dei valori nordamericani possa suscitare di rimando l'affermazione di una cultura europea forte dei propri riferimenti e valori, possiamo anche ritenere che essa tenda anche a generare la formazione di "identità reattive" che alimentano, nella stessa Europa, delle forme concorrenziali rafforzate di natura inseparabilmente confessionale e nazionale. La lotta per la difesa dell'"eccezionalità culturale" trova in effetti di che alimentarsi nel humus peculiare dei mondi religiosi che coabitano in Europa, ma questi universi religiosi, a loro volta differenziati, possono attribuire a questa lotta dei contenuti palesemente contraddittori.

I fenomeni di pluralizzazione culturale da una lato, di globalizzazione culturale dall'altro hanno la peculiarità di contribuire sia all'erosione che alla ritessitura parziale e paradossale delle diverse civiltà religiose presenti in Europa. Le cose vanno invece in altro modo per un terzo insieme di fenomeni che toccano direttamente lo zoccolo culturale formato da queste civiltà religiose. Alla luce di questi sconvolgimenti culturali ai quali l'Europa (come l'insieme delle società democratiche occidentali) è oggi confrontata, ci si potrebbe chiedere se non ci si trovi oggi di fronte ad una mutazione i cui effetti potrebbero essere, dal punto di vista della religione, decisivi quanto quelli della grande svolta del XVIII secolo.<sup>6</sup> Essa fu contrassegnata dall'espulsione della trascendenza fuori dalla sfera politica: un'espulsione che non escludeva il trasferimento (sotto una forma divinizzata) della trascendenza (e dell'escatologia che le era connessa) in questa stessa sfera politica. Si potrebbe ritenere che la mutazione culturale che stiamo vivendo sconvolga totalmente l'armatura simbolica delle nostre società, e produca un svuotamento forse estremo della religione al loro interno. Sembra possibile cogliere qualcosa di questo momento culturale individuando (e possibilmente articolando) tre grandi osservazioni.

— La prima riguarda l'avvento — per la prima volta nella storia dell'umanità, e specificamente in quest'area economicamente e politicamente privilegiata che è l'Europa occidentale — di una società satolla. Questa esperienza della sazietà, diventata ormai un tratto tipico delle nostre società, induce effetti simbolici di primaria importanza. Essa mantiene in particolare un legame diretto con questa "intra-mondanizzazione" delle credenze che viene sottolineata dalle inchieste sui valori degli europei. Nel momento in cui essa si struttura come obiettivo accessibile, qui ed ora, come una condizione normale (e che dovrebbe esserlo per tutti) dell'esistenza individuale e collettiva, è possibile ammettere — o in ogni caso suggerire — che l'esperienza della sazietà (che ovviamente non va confusa con l'esperienza personale e soggettiva della soddisfazione del desiderio) mantiene un'affinità decisiva con lo spostamento delle aspirazioni individuali e collettive alla realizzazione. Sempre meno associato all'avvento del Regno, oltre che alla trasformazione radicale o graduale della società, l'ideale della realizzazione è sempre più spostato sull'individuo stesso, in un movimento non di scomparsa dell'utopia, ma di sua "soggettivizzazione", intesa come alternativa radicale all'esperienza del presente. Questo spostamento non ha niente a che vedere con una qualsiasi "fine della storia": esso dipende semplicemente (ovviamente per una sola parte, ma una parte non trascurabile) da uno scollamento sempre più netto tra la "paura di mancare" e l'aspirazione alla felicità. Questo scollamento ormai si chiama "realizzazione di sé", "sviluppo delle proprie potenzialità", accesso personale alla "saggezza", all'"equilibrio" o alla "pace interiore". Si potrà affermare che questa "soggettivizzazione dell'utopia" è uno degli aspetti dell'invasione dell'individualismo espressivo, caratteristico di tutte le società democratiche moderne. Sembra tuttavia interessante sottolineare il nesso tra questo movimento generale di soggettivizzazione dell'utopia e quella che qui viene

descritta come l'esperienza collettiva e individuale della sazietà. Nel legame diretto che mantiene con la questione della sopravvivenza biologica e quindi della morte, quest'ultima scioglie uno dei nodi simbolici centrali di tutte le tradizioni religiose, di cui danno particolare testimonianza le liturgie cristiane ed ebraiche: quello che ha unito, durante millenni, la scomparsa della fame e la realizzazione della promessa divina di un mondo in cui "scorrono il latte e il miele".

— La seconda osservazione riguarda l'espansione della cultura democratica al di fuori della sfera politica nella quale ha preso corpo la democrazia, come forma di organizzazione dell'esercizio della sovranità. In questo campo, la svolta degli anni '68-'70 in Europa è stata chiaramente decisiva. L'esperienza democratica — che si realizza per eccellenza nella collaborazione dei soggetti cittadini capaci di determinare l'orientamento della società in cui vivono attraverso il dibattito pubblico — esplose al di fuori della sfera pubblica. Essa compenetra tutte le pratiche relazionali e travolge i ruoli e le gerarchie istituite. Nessuna istituzione — dalla scuola all'impresa, dall'università alle chiese — viene risparmiata da questo movimento, che trasforma le forme tradizionali di esercizio dell'autorità, le rappresentazioni dell'obbligo e le divisioni, più o meno "naturalizzate" dei ruoli e delle funzioni. E' ovviamente all'interno della famiglia che questa "denaturalizzazione" democratica dei ruoli e delle forme dell'autorità produce gli effetti più possenti. In Europa, la "famiglia relazionale" che associa degli individui su una base sempre più contrattuale, tende ineluttabilmente a prevalere sulla "famiglia tradizionale", all'interno della quale si presume che i ruoli rispondano al destino "naturale" dei suoi membri. La questione delle famiglie formate da genitori omosessuali costituisce il punto estremo, ed anche il più controverso, di questa rivoluzione pratica dei rapporti coniugali e familiari, di cui le riforme del diritto di famiglia avviate in diversi paesi europei rappresentano l'eco diretto e più rivelatore. Di questa mutazione tratteremo qui solo un aspetto: quello del legame che essa sviluppa con la squalifica delle problematiche religiose relative all'autorità (e specificamente dell'autorità maschile e paterna,) intesa come emanazione del divino. Questa squalifica, già avviata sul terreno politico, trova un nuovo corso quando viene contemporaneamente messa in discussione l'assegnazione di ruoli sociali e familiari predeterminati agli uomini, alle donne e ai bambini, nel nome di un "ordine della natura" che viene esplicitamente o implicitamente riferito ad un volere divino, di per se stesso inviolabile e intangibile. Gli adeguamenti assai variegati delle società e delle istituzioni religiose europee alle nuove configurazioni della coniugalità e della genitorialità — dall'apertura che caratterizza le società di matrice protestante (malgrado alcune reazioni in senso contrario), al ripiegamento difensivo che contrassegna piuttosto le società di matrice cattolica — contribuiscono a riattivare dei divari fra civiltà fortemente modellate dalla storia religiosa. Ma queste disparità scompaiono al sorgere di una rivoluzione culturale e sociale che, in fine, travolge le basi stesse di questi aggregati civilizzatori.

— In senso più globale, si intuisce come l'attuale sconvolgimento di questo zoccolo culturale mantenga una stretta correlazione con le mutazioni che coinvolgono il rapporto degli europei con la natura. Queste mutazioni hanno in effetti un'implicazione diretta sulle dinamiche della produzione collettiva di ciò che Charles Taylor chiama "valutazioni forti".<sup>7</sup> In effetti, il legame sociale si struttura a partire dalle scelte che un qualsiasi gruppo umano è portato ad operare tra ciò che comunemente considera come superiore e ciò che identifica come inferiore, tra ciò che esso definisce come migliore o peggiore, desiderabile o rivoltante, etc. Questo lavoro di valutazione mette in gioco delle disposizioni, degli interessi o delle aspirazioni reciprocamente in tensione

all'interno del gruppo, ma anche dei riferimenti, delle norme, dei ricordi, delle aspirazioni, etc. che hanno un significato all'interno di questo stesso gruppo. Possiamo avanzare l'ipotesi che una gran parte del legame stabilitosi nel lungo periodo tra questa dinamica sociale della produzione delle valutazioni forti all'interno delle società europee e la matrice civilizzatrice religiosa che è loro peculiare sia stata costituita da un certo modo di rappresentarsi l'ordine della natura. Questa problematica dell'ordine naturale trovava essa stessa la sua origine in una visione religiosa del mondo (nettamente differenziata nel caso si abbia a che fare con delle società cattoliche o con delle società protestanti): una visione religiosa che è sopravvissuta sotto diverse forme (tra cui quella del diritto) all'avanzare della secolarizzazione. Ebbene, a causa del prodigioso progredire delle scienze e delle tecniche, le esperienze umane fondamentali che impegnano più direttamente la produzione di "valutazioni forti" — nutrirsi, riprodursi, curarsi, comunicare, distinguere ciò che è morto da ciò che è vivo, etc. — sono oggi sconvolte dalla scoperta della capacità umana di trasformarne un corso ritenuto fino ad oggi assolutamente immutabile. Procreazioni medicalmente assistite che separano l'unione dalla filiazione; sviluppo della genomica e del padronanza pratica di ciò che è vivente, che stravolge le prassi terapeutiche e le condizioni dell'attività agricola; espansione delle scienze cognitive con le conseguenti implicazioni nel campo dell'informazione e del nostro rapporto con il tempo e lo spazio, etc. Non è necessario continuare l'elenco: quelli che da millenni intere civiltà hanno considerato imperativi ineluttabilmente prescritti agli uomini in considerazione di questo predominio della natura, di cui i diversi sistemi religiosi garantivano la formalizzazione simbolica, sono oggi sempre più percepiti come un complesso di dispositivi manipolabili, scomponibili, raggruppabili e modificabili. La natura non è più un ordine, nel duplice senso del termine: la natura è sempre meno percepita come un universo retto da principi immutabili e permanenti; la natura prescrive sempre meno la sua legge agli umani. Tutte le società europee debbono oggi confrontarsi con il rimaneggiamento radicale di questo rapporto con la natura in quanto ordine che organizzava il loro universo simbolico, vale a dire i dispositivi del significato internamente condivisi. Lo zoccolo delle civiltà religiose nel cui seno questo rapporto è andato costituendosi ne risulta ormai definitivamente scosso. I dibattiti relativi alla bioetica che fervono in tutti i paesi europei e a livello della stessa Europa illustrano perfettamente questa situazione. Per far fronte a problemi etici assolutamente inediti che il controllo scientifico della natura fa sorgere si fa ricorso alle risorse simboliche delle diverse tradizioni religiose. Scopriamo la straordinaria fragilità di questa risorsa normativa, così come le contraddizioni di cui essa è portatrice. In questo movimento si evidenzia il carattere eminentemente politico della produzione delle norme nelle società dell'ultra-modernità, e questa scoperta corrode in profondità la plausibilità culturale dei codici di significato che le religioni pretendono essere sempre in grado di offrire.

### **Dallo svuotamento religioso della cultura alle nuove forme di mobilitazione del "patrimonio religioso europeo"**

Sottolineare, come abbiamo appena fatto, l'attuale processo di svuotamento religioso della cultura europea può sembrare paradossale, per non dire addirittura provocatorio, nel momento in cui sembra delinearsi, al contrario, un movimento tendente ad esaltare la ricchezza e la potenza unificatrice del "patrimonio religioso" dell'Europa. La mia intenzione non è di minimizzare il potenziale simbolico ed etico di questo patrimonio: al contrario, tendo a sottolineare con forza l'importanza della matrice civilizzatrice religiosa — una e al contempo diversa — alla quale le società europee sono ancorate. Tuttavia,

proprio in considerazione delle evoluzioni culturali di cui ho appena parlato, mi sembra interessante riflettere sul significato di questo riferimento patrimoniale relativamente al contesto religioso europeo.

– Una prima constatazione riguarda il riferimento memoriale che questo riferimento al patrimonio religioso presuppone. Sappiamo che la questione della memoria si pone in modo ossessivo in tutte le società alle quali la rapidità del cambiamento rischia precisamente di far perdere la memoria. Le società tradizionali, che sono società della memoria, non provano il bisogno di invocare continuamente la memoria collettiva. Essa è data per scontata. Esercita la sua potenza organizzatrice in tutti i campi della vita sociale. Non se ne fa una "questione". Viceversa, le società moderne, per le quali il cambiamento rappresenta il motore oltre che un forte imperativo, sono tanto più preoccupate di "mantenere la fiamma" della memoria, tanto più quest'ultima vacilla. La passione delle commemorazioni è una passione moderna, e ancor più ultra-moderna. La preoccupazione patrimoniale, per quanto concerne la religione, fa riferimento alla stessa logica. La religione può essere considerata un "patrimonio" solo nella misura in cui è tenuta a distanza e funziona a distanza dai luoghi in cui vengono essenzialmente elaborate le regole del vivere insieme. La patrimonializzazione della religione va inesorabilmente di pari passo con l'erosione della potenza organizzatrice della religione nella vita sociale.

– Operazione di memoria, la patrimonializzazione della religione è per l'Europa anche un modo di negoziare il suo rapporto con la propria storia. E questa sarà la mia seconda considerazione. Di che cosa è fatta, in primo luogo, la storia religiosa dell'Europa? Essa è fatta, in gran parte, di guerre, spesso sanguinose, che hanno contrapposto gruppi ed intere nazioni. L'interrogativo su quali fossero i mezzi atti ad assicurare la pace religiosa in Europa fu addirittura la questione più importante che sovrintese alla costituzione dello Stato. Il riferimento patrimoniale alla storia religiosa che oggi viene rimesso in gioco consente di rimuovere la memoria oscura delle guerre di religione in Europa, privilegiando, al contrario, il contributo convergente delle diverse religioni alla formazione dei valori e delle opere (intellettuali ed artistiche) che concorrono oggi all'unità degli europei. Patrimonializzare il tesoro religioso dell'Europa significa anche liberare la religione dalle sue varie adesioni ai conflitti politici e ai fenomeni di dominio sociale e di violenza ai quali è stata associata, allo scopo di ricordare e conservare la potenza civilizzatrice "pura" di cui si suppone sia stata portatrice lungo tutta la storia. Non vi è alcuna ragione di indignarsi per questo lavoro selettivo della memoria, né di svalutarlo. Al contrario, esso contribuisce in modo decisivo alla produzione di norme e valori sulla cui base ci predisponiamo a convivere. Fare riferimento al patrimonio religioso (o spirituale) dell'Europa non costituisce, in questo senso, un lavoro museografico di raccoglimento del ricordo: si tratta di un lavoro di produzione simbolica che contribuisce a far emergere un mondo comune. Il dibattito sulla natura del riferimento all'eredità religiosa nei testi costitutivi dell'Unione europea non ha, da questo punto di vista, niente di aneddótico. E anche se si fa portavoce di localismi irriducibili, esso è purtuttavia rivelatore delle scelte culturali collettive che si stanno operando.

– Terza considerazione: proprio a causa del suo carattere attivamente produttivo di norme comuni, il riferimento al patrimonio religioso dell'Europa comporta anche un duplice rischio.

Il primo è che questo riferimento possa esso stesso diventare vettore delle strategie messe in opera dalle grandi chiese per la riconquista di uno spazio

pubblico che si sentono sfuggire. Dal punto di vista delle istituzioni religiose, la ricerca di un orizzonte di senso comune, parzialmente alimentato dal riferimento al patrimonio religioso che si suppone gli europei condividano, può apparire il contesto in cui proporre se stesse come depositarie privilegiate e quindi come i gestori più legittimi di questa eredità. Nello studiare i discorsi pontificali durante la visita di Giovanni Paolo II alle istituzioni europee nel 1992, Jean-Paul Willaime pone espressamente la questione. Egli scrive: "Se nel parlare di religione civile si fa riferimento al sistema di credenze e di riti attraverso i quali uno spazio sociale sacralizza il suo essere—insieme e alimenta una pietà collettiva verso i valori che sono alla base del suo ordine, ci si può chiedere se la visita del papa alle istituzioni europee non si inserisca in un processo di elaborazione di una religione civile a dimensione europea, processo nel quale la Chiesa cattolica si presenterebbe come gestore privilegiato dell'"anima europea".<sup>8</sup> Questa importante questione merita di essere presa in considerazione proprio in quanto si auspica che il riferimento all'eredità religiosa comune possa funzionare non come una riproposizione delle concorrenze confessionali ed ideologiche, bensì come un riferimento integratore, condivisibile da tutti gli europei, credenti o non credenti, abbiano essi un'affiliazione religiosa o ne siano sprovvisti.

Il secondo rischio, probabilmente il più temibile, è che questo riferimento patrimoniale alla religione degli europei, di cui si prevedono benefici nel senso dell'integrazione ad intra possa essere utilizzato ad extra, come un segnalatore di frontiere. Questo riferimento mobilita in effetti un'eredità ebraica e soprattutto cristiana, e quest'ultima si propone poi nelle sue due varianti, protestante e cattolica. Questa eredità localizza uno spazio chiaramente distinto, limitato ad est dalla frontiera dell'ortodossia e a sud da quella dell'islam. Al di là del problema essenziale dei diritti umani, le discussioni che animano l'ingresso della Turchia nell'Unione illustrano molto bene le poste in gioco culturali, giuridiche e simboliche che l'apertura della casa europea ad un paese dell'islam, ancorché espressamente laico, comporta. Il fatto che non vi sia alcun paese ortodosso tra i paesi firmatari del trattato di Atene non è certamente privo di significato.

Il dibattito pubblico all'interno del quale si colloca la definizione stessa dell'eredità culturale, politica, etica e simbolica alla quale rimanda la menzione del patrimonio religioso dell'Europa rappresenta di per sé una dimensione attiva della costituzione del legame sociale nell'Europa in via di costruzione. Esso è in prima istanza un contesto in cui vengono rese esplicite le frontiere di uno spazio comune europeo. Esso è poi, per eccellenza, un contesto nel quale si negozia — ad iniziare dal lavoro di produzione di una memoria condivisa — l'aggiustamento tra la costituzione di uno spirito comune e il riconoscimento delle singolarità di cui si nutre questa comunità di spirito. Esso è infine uno dei possibili laboratori in cui si sperimenta la produzione delle "valutazioni forti" concesse alle situazioni culturali inedite alle quali l'Europa si trova a far fronte.

Su questo ultimo terreno, l'Europa si pone gli stessi interrogativi che si pongono tutte le società ad alta modernità. Essa condivide anche il rischio che l'ampiezza delle implicazioni sociali — ma anche psicologiche per gli individui — di questa svolta produca, come avviene già negli Stati Uniti, un vigoroso choc reattivo da parte delle istituzioni e dei protagonisti religiosi. Essi possono prodigarsi a difendere le loro posizioni sociali ed economiche, o addirittura a riconquistare le loro posizioni politiche, facendo leva sulle forze di resistenza generate dalla situazione di incertezza generalizzata (la perdita di tutti i riferimenti all'assoluto) suscitata da questa mutazione. Esistono

indicatori sufficientemente chiari per consentirci di pensare che non si tratta di un'ipotesi di scuola. La possibilità che conflitti culturali (e quindi sociali e politici) estremamente duri possano prendere corpo in questo contesto non è un'ipotesi dello spirito. L'eventualità che emerga in Europa una "guerra delle culture", di cui il sociologo James D. Hunter descrive (probabilmente in modo assai unilaterale ma suggestivo) la violenza negli Stati Uniti, non sembra poter essere scartata con un semplice gesto della mano.<sup>9</sup> Nella migliore delle ipotesi, questa situazione favorisce un movimento di ripubblicizzazione delle identità religiose (che si supponeva fossero state ricacciate nella sfera privata dalla secolarizzazione). Se questa caratteristica fa parte della tendenza generale di tutte le società democratiche moderne a promuovere il diritto di ognuno (individuo o gruppo) a far valere pubblicamente la singolarità della propria identità<sup>10</sup>, sul terreno religioso essa riveste un significato particolare, nella misura in cui accentua la tensione tra la propensione all'individualizzazione tollerante del credo da un lato e le aspirazioni a far valere, sulla scena pubblica, il diritto ad una differenza fondata sulla "verità" di cui la comunità rivendica il possesso, dall'altro.<sup>11</sup>

In questo contesto, il riferimento al patrimonio religioso dell'Europa assume tutto il suo significato. In effetti, la scossa che colpisce lo zoccolo religioso europeo non significa una squalifica definitiva dell'humus ebreo e cristiano che ha costituito il punto di partenza della costruzione di questo zoccolo. Ciò significherebbe in effetti dimenticare che il pensiero e l'esperienza dell'autonomia da un lato, il pensiero e l'esperienza della padronanza dell'uomo sulla natura dall'altro — entrambi all'origine di questa scossa — traggono a loro volta origine (almeno in parte) da queste stesse tradizioni ebraiche e cristiane. Conseguentemente, è la stessa esperienza della scossa che diventa il punto di partenza per una rivisitazione di questa eredità, e nello specifico su due fronti: da un lato, quello di un'autonomia che potrebbe essere ridefinita — a partire da un pensiero ebraico e cristiano dell'alterità e del rapporto — diversamente che non come la pura e semplice affermazione liberale dell'indipendenza dell'individuo nella sua vita privata; dall'altro lato, quello della padronanza sulla natura che, alla luce di un pensiero ebraico e cristiano della Creazione, potrebbe essere trattato diversamente che come semplice materia prima e fonte di rendita. E' in questa duplice prospettiva che la questione dell'"anima dell'Europa" può, a parere mio, porsi diversamente che non come nostalgico riferimento ad un passato religioso, glorioso e doloroso ma, in ogni caso, ormai definitivamente scomparso.

---

<sup>1</sup> D.Hervieu-Léger, *Le pèlerin e le converti. La religion en mouvement*, Parigi, Flammarion, 1999 (poche Champs, 2001). Titolo italiano: *Il pellegrino e il convertito*. Il Mulino, Bologna 2003. E anche D.Hervieu-Léger, *La religion en miettes ou la question des sectes*, Parigi, Calmann-Lévy, 2001.

<sup>2</sup> Cfr. Grace Davie, *Religion in Britain since 1945*, London, Blackwell, 1994. E anche: G. Davie, *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, London, Darton. Longman, Todd, 2002.

<sup>3</sup> Cfr. Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Parigi, Gallimard, 1998.

<sup>4</sup> Cfr l'analisi che ne fa Pierre Bouretz, "La democrazia francese al rischio del mondo" in Marc Sadoun (a cura di), *La démocratie en France*. IT1: Idéologies Parigi, Gallimard, 2000, 27-137.

<sup>5</sup> Cfr Francois Dubet, *Le déclin de l'institution*, Parigi, Seuil, 2003.

- <sup>6</sup> Su questa mutazione, cfr. Hervieu-Léger, *Catholicisme. La fin d'un monde*. Parigi, Bayard, 2003.
- <sup>7</sup> Cfr Taylor, *The Malaise of Modernity*, Anansi, Toronto 1991. Titolo ital. : Il disagio della modernità, Laterza, Bari 1994.
- <sup>8</sup> J.P. Willaime (a cura di), *Strasbourg, Jean-Paul II et l'Europe*, Parigi, Cerf, 1991. E anche: J.P. Willaime, "Le religioni e l'unificazione europea", in G. Davie et D. Hervieu-Léger (a cura di), *Identités religieuses en Europe*, Parigi, La Découverte, 1996.
- <sup>9</sup> James D. Hunter, *Culture Wars. The Struggle to Define America*, New York, Basic Books, 1991.
- <sup>10</sup> Su questa "democrazia delle identità", cfr M. Gauchet, *La religion dans la démocratie*, op. cit. E anche: Dominique Schnapper, *La Démocratie providentielle*, Parigi, Gallimard, 2002.
- <sup>11</sup> Su questa tensione specifica della scena religiosa contemporanea, tra le forme mutuali (soft) della validazione del credere e le modalità (hard) della validazione comunitaria del credere, cfr D. Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti*, op. cit.

---

Published 2006-10-02

Original in French

Translation by Silvana Mazzoni

Contribution by Reset

First published in Krzysztof Michalski & Nina zu Fürstenberg (ed.), *Europa laica e puzzle religioso*, Libri di Reset/Marsilio; and Krzysztof Michalski (ed.), *Conditions of European Solidarity*, vol. II: *Religion in the New Europe*, Central European University Press 2006 (English version)

© Danièle Hervieu-Léger/Institute for Human Sciences, Vienna 2003

© Eurozine