

DRAFT - non citare senza chiedere!

Utile sineddoche

La “religione civile” e l’autocomprensione dell’Europa

Matteo Bortolini
Università di Padova

Zooropa... better by design
Zooropa... fly the friendly skies
Through appliance of science
We've got that ring of confidence
U2, 1993

Intropa. Il fatto che le proteste suscitate da *Entropa*, la grande scultura inaugurata dalla presidenza ceca dell’Unione il 15 gennaio 2009 nell’ingresso del palazzo Justus Lipsius a Bruxelles, si siano concentrate sulle rappresentazioni delle singole nazioni è una di quelle ironie della storia che dovrebbero suscitare ben altra curiosità e interesse intellettuale. Dal punto di vista dell’Europa, infatti, ciò che appare preoccupante è la *forma* di *Entropa*, più che il suo contenuto. Riprendendo un’idea già sperimentata, l’artista David Černý rappresenta l’Unione come un *kit* di montaggio. Ogni nazione appare come un elemento ancora da staccare dal supporto, in qualche modo vicina ma separata dalle altre, sospesa tra il momento (industriale) della produzione e l’atto (creativo ma guidato) dell’assemblaggio. Il fatto che la scultura pesi parecchie tonnellate e la mancanza della Gran Bretagna – così come il velo nero che nasconde la Bulgaria, rappresentata come un luminoso *network* di gabinetti alla turca – rendono la sintesi impossibile e comunque incompleta. *Entropa* non è, e non sarà mai, *Europa*.

Una “identità” per l’Europa?

Il dibattito sulla “identità” dell’Europa ha un forte orientamento funzionalista¹. A partire dalla Conferenza di Copenhagen del 1973, si è considerata l’identità come uno degli elementi necessari per creare una solidarietà e un *demos* di livello europeo, per legittimare i fragili processi politici dell’Unione, per integrare i nuovi membri o, addirittura, per risolvere la crisi in cui la Comunità versa senza soluzione di continuità dal Trattato di Roma in poi (cfr. Wagner 2008; Joas 2008). Nel 2001 Romano Prodi, allora presidente della Commissione europea, nominò un gruppo di riflessione di studiosi e politici – presieduto da Kurt Biedenkopf e comprendente, tra gli altri, Bronislaw Geremek, Silvio Ferrari e Simone Veil – per discutere ed elaborare alcune linee guida sulle “dimensioni culturali e sprituali” dell’Europa.² La bocciatura del Trattato costituzionale nel 2005 ha rinnovato i discorsi sulla necessità di una identità europea come sostegno all’allargamento e al rafforzamento delle sue istituzioni politiche.

Inutile aggiungere che la ricerca di una identità per l’Europa è stata finora un’attività tutto sommato infruttuosa. Dal punto di vista degli intellettuali, si è trattato di un ennesimo tentativo, del tutto fuori tempo massimo (cfr. Bauman 1992), di “legislare” piuttosto che “interpretare”, di indicare normativamente una strada piuttosto che *riscoprire* un passaggio, per quanto stretto, già battuto. E dunque, ha scritto recentemente Alessandro Ferrara (2008, p. 315), “innestare una possibile identità

¹ Seguendo il suggerimento di Brubaker e Cooper (2000), cercherò di evitare di parlare di “identità”. Poiché il dibattito sulla dimensione simbolica dell’Europa risente di molti dei problemi concettuali evidenziati da Brubaker e Cooper, cercherò di utilizzare in maniera coerente le tre espressioni che sostituiscono il “termine proibito”: identificazione, connessione, e, soprattutto, autocomprensione (*self-understanding*). Utilizzerò “identità” solo in riferimento al “dibattito sulla identità europea”, in quanto è stato costruito utilizzando quel termine.

² Il documento finale è accessibile su internet a: <http://www.iwm.at/publ/rep-fin.pdf> (consultato il 28 maggio 2009).

degli europei su un qualche concetto filosofico o religioso” è al tempo stesso “futile e arrogante”. Allo stesso tempo, come dimostrano chiaramente lo stesso saggio di Ferrara e opere interessanti come *The Cultural Values of Europe* (Joas e Wiegandt 2008), gli intellettuali riconquistano qualcosa da dire nel momento in cui si limitano e si concentrano sulla chiarificazione del retaggio culturale del Continente per comprenderne le possibilità realistiche di sviluppo. Ciò comporta l’abbandono di *wishful thinking* pseudo-idealistici – quasi che le idee potessero far girare il mondo o addirittura cambiarlo — per focalizzarsi sui simboli e i concetti e il modo in cui essi sono stati utilizzati in relazione ai fatti storici e sociologici: gli intellettuali possono contribuire davvero essendo rigorosi e immaginifici, seri e radicali nel loro pensare, e presentando i risultati del loro pensare alla sfera pubblica come oggetto di discussione.

In questo saggio mi concentrerò su una nicchia della discussione sulla identità europea. L’espressione “religione civile” è stata utilizzata per indicare un complesso condiviso di simboli e valori che potrebbe aiutare l’Europa nella creazione una autocomprensione continentale capace di incoraggiare una maggiore e più efficiente integrazione politica. Cercherò di tratteggiare rapidamente alcuni dei modi in cui l’espressione “religione civile”, e più in generale il campo semantico ad essa associato, sono stati mobilitati per rendere ragione della ricerca di una identità europea. Muovendo contro l’uso che si fa del concetto di religione civile, passerò poi ad analizzare alcune delle suggestioni emerse dal cosiddetto “dibattito sulla religione civile americana” svoltosi negli Stati Uniti durante gli anni Settanta. Cercherò di mostrare come le idee sviluppate da Robert N. Bellah nel corso di tale discussione possano interessarci soprattutto per la loro *differenza* dal modo in cui il concetto di religione civile viene utilizzato oggi. Vorrei usare tale differenza per cogliere la possibilità di un’autocomprensione dell’Europa nel confronto tra due testi: uno, dimenticato ma straordinariamente attuale e radicale, è *La guerra e il sacro* di Roger Caillois; l’altro, assai celebre dal punto di vista filosofico e politico, è l’appello di Jürgen Habermas e Jacques Derrida intitolato *Il 15 febbraio, ovvero: ciò che unisce gli Europei*.

Autocomprensione dell’Europa e “religione civile”

Si può forse considerare la “religione civile” come un’utile sineddoche, una parte che permette di analizzare, su scala ridotta, il tutto del discorso sull’autocomprensione dell’Europa. Un parte piuttosto piccola, tuttavia: il concetto di religione civile *non* è stato, almeno finora, uno degli elementi chiave del dibattito. Al di là del suo uso più o meno frequente, tuttavia, è chiaro che la logica simbolica a cui l’espressione rimanda sia assai diffusa tra chi partecipa a un dibattito che, come dicevo in apertura, ha assunto un forte connotato funzionalistico. L’espressione “religione civile” – di origine roussoviana, ma reintrodotta nelle scienze sociali contemporanee da un celebre articolo di Robert Bellah³ – viene solitamente definita come “un insieme di credenze religiose su cui fondare valori civici più generali: un *ethos* comune” (Rusconi 2007, p. 38). Più in generale, l’espressione si usa per indicare la soluzione al problema della legittimazione ultima delle istituzioni politiche (cfr. Bellah 1980; Gentile 2001) – legittimazione che sarebbe necessaria, nel nostro caso, per suscitare nei cittadini “la disponibilità ad aprire il proprio portafoglio e a impegnare la propria vita a favore degli altri perché anche loro sono europei”⁴. Come tale, una religione civile “adeguata” alle istituzioni liberal-democratiche (cfr. Hölscher 2008) viene in qualche modo considerata come importante o addirittura cruciale in quanto, come si ripete spesso adattando sin troppo sinteticamente un detto del giurista tedesco Ernst-Wolfgang Böckenförde⁵, le istituzioni politiche liberali si fondano su basi simbolico-ideali che non sono in grado di garantire né di riprodurre autonomamente.

La presunta indispensabilità della religione civile si scontra però con il fatto che esistono modelli diversi o, meglio, che la medesima espressione viene utilizzata per indicare logiche e assetti istituzionali assai diversi, che chiamano in causa una dimensione supplementare: il rapporto tra strutture

³ Ora ritradotto in italiano in Bellah (2009).

⁴ È la definizione di solidarietà politica europea del già citato “Gruppo Biedenkopf”.

⁵ E infatti vedi la puntualizzazione dello stesso Böckenförde (2008). Vedi anche Santambrogio 2009.

politiche e gruppi, movimenti e istituzioni religiosi. La scommessa liberal-protestante di considerare la religione come mero insieme di “credenze” più o meno private e più o meno mobilitabili in favore di cause o “crociate” politiche si scontra con la resilienza della dimensione pratica e organizzativa delle religioni⁶. Il discorso sulla religione civile, in altre parole, richiama quasi necessariamente il discorso sulla laicità. I modelli evocati sono solitamente tre. Il primo è quello, “americano”⁷, della separazione tra Stato e chiese che però non impedisce lo sviluppo di una simbologia religiosa più ampia e generale, “gestita” dalle alte cariche politiche e concretizzata in valori, rituali, celebrazioni e commemorazioni. Il secondo è quello francese della religione della repubblica, una eliminazione radicale di ogni forma di religiosità dalla sfera pubblica statutale accompagnata da una forte sottolinenatura simbolica della comunità e delle istituzioni politiche. Il terzo modello è quello, attualizzato, della *respublica christiana*, l’individuazione non solo di un insieme di valori indisponibili derivati da una precisa tradizione religiosa, ma anche di una istituzione, di un complesso di istituzioni, dotate di una particolare legittimazione interpretativa. Al di là della precisione delle descrizioni dei tre modelli, appare chiaro che il riferimento alla religione civile – come già quello all’identità dell’Europa – non risolve il problema, ma apre nuovi contenziosi, reattivi al modello preferito (più utile, più plausibile, più tradizionale, più innovativo...) di religione civile e alla sua implementazione giuridico-sociale. Il tentativo di chiusura si trasforma, non sorprendentemente, in nuova apertura, tanto che Rusconi (2008, p. 70) giunge a dubitare che si possa continuare a parlare della *necessità* di una religione civile europea dopo il dibattito sulle radici cristiane dell’Europa – dibattito nel corso del quale la Chiesa cattolica ha preteso il riconoscimento del suo ruolo di primazia simbolica e istituzionale⁸.

Alla fine il concetto di religione civile è sottoposto, come spesso accade, a una letale inflazione: intesa come *ethos* condiviso capace di sacralizzare i principi di base del civismo o ancora come religione tradizionale che riconquista una vagheggiata centralità nella definizione di ciò che è indisponibile all’azione politica, la religione civile viene utilizzata come principio, nucleo o traguardo di una autocomprensione dell’Europa che ancora non si vede. Ciò rende la riflessione ineffettuale sia nel contenuto – il concetto nasconde più problemi di quanti riesce a chiarificare – sia nel metodo – quand’anche si selezionasse un modello, la sua implementazione sarebbe probabilmente impossibile. Per criticare questo modo di porre il problema vorrei spostarmi in altri tempi e altri luoghi.

Tre lezioni dal dibattito sulla religione civile americana

Come ho già accennato, l’espressione roussoviana “religione civile” è stata reintrodotta dal sociologo americano Robert Bellah in un articolo del 1967, *Civil Religion in America*. Il dibattito che seguì la pubblicazione di quel celebre testo evidenzia non solo la difficoltà di maneggiare un oggetto estremamente complesso, ma anche alcuni temi classici del rapporto tra politica e religione che si sono riproposti nella discussione sull’autocomprensione dell’Europa. L’idea è che il concetto di religione civile non abbia mai indicato un fenomeno chiaro e facilmente individuabile il cui apporto alla vita delle società moderne si possa descrivere come *tout court* integrativo laico e funzionale. Se trasferire al dibattito sull’identità europea, già di per sé non particolarmente produttivo, una versione rassicurante e banale della religione civile è un’operazione di scarsa utilità, comprendere a fondo i fenomeni e i problemi a cui essa rimanda può essere uno strumento assai potente per fare un passo avanti.

⁶ Non posso qui approfondire questo punto ma rimando ai lavori di Rosati (2006) e Seligman (2009) per eccellenti riflessioni su questo tema.

⁷ Il senso delle virgolette apparirà chiaro, spero, nel prossimo paragrafo.

⁸ Elenco una serie di scritti recenti sull’autocomprensione dell’Europa che mi sono parsi comunque interessanti. In ordine alfabetico: Beck e Grande (2007); Belardinelli (2005); Delanty (2008); Ferrari (2008); Fumagalli Carulli (2005); Kraus (2008); Santambrogio (2009); Strath (2000, 2008); Ventura (2008); Weiler (2003). Pera (2008) è interessante come documento di un certo modo di vedere il rapporto tra cristianesimo ed Europa, mentre per ciò che riguarda la Chiesa cattolica mi permetto di rimandare a Bortolini (2008) e naturalmente a Santambrogio (2007).

Cercherò di mostrare tre punti: primo, che Bellah non intendeva la religione civile come semplice *conscience collective* dotata di funzione integrativa. Secondo, il discorso sulla religione civile americana non può prescindere dal ruolo giocato dalle chiese nella costituzione dell'*ethos* nazionale. Terzo, i momenti di elaborazione simbolica sono avvenuti in corrispondenza di gravi crisi nazionali, veri e propri “momenti della verità” in cui il significato dell’America è stato messo in dubbio e necessitava di una reinterpretazione. Cercherò di illustrare i tre punti facendo riferimento ad alcuni dei lavori di Bellah per poi soffermarmi su una breve sintesi della lezione che possiamo trarre dal dibattito americano⁹.

All’elemento più tipicamente durkheimiano della religione civile come “insieme di elementi comuni dell’orientamento religioso” che “hanno avuto un ruolo cruciale per lo sviluppo delle istituzioni americane e forniscono ancora una dimensione religiosa all’insieme della vita americana, sfera politica inclusa”, Bellah (2009, p. 34) affianca una determinazione contenutistica assai precisa, quella che rende difficile assimilare la religione civile americana a un mero insieme di valori integrativi. In questa lettura, la religione civile è una forma profetica di giudizio dell’azione individuale e collettiva che richiama continuamente l’attore a principi più alti e mai immediatamente coincidenti con i suoi interessi mondani: essa è definibile infatti come “una dimensione religiosa (...) il cui principio fondamentale è che la nazione non è un fine ultimo in sé, ma è sottoposta a un giudizio trascendente” (Bellah 1974a, p. 255).

Storicamente la differenza tra modello e realtà fa sì che la fedeltà ai principi della religione civile non garantisca l’integrazione della società: proprio perché indica alla nazione a finalità e comportamenti che vanno ben al di là dell’interesse immediato, essa possiede un enorme potenziale critico e forse anche distruttivo. Bellah (1976, p. 159) è assai esplicito:

Durante la Rivoluzione così come nella Guerra civile, l’impegno a rispettare i principi della religione civile non ha prodotto “integrazione sociale” ma la guerra e la quasi totale distruzione della nazione.

In altre parole, la religione civile è in grado tanto di legittimare le istituzioni, funzionando come elemento d’ordine, quanto di *provocare e sostenere guerre*. Questo deriva dal fatto che essa non propone dei generici “valori” a cui conformarsi ma un preciso, ancorché astratto, rimando alla trascendenza. E come sottolinea Bellah, il senso di tale “trascendenza” non è funzionale né analogico:

la religione civile è in grado di comprendere *autenticamente* una realtà religiosa universale e trascendente proiettata su – ovvero si potrebbe dire, rivelata attraverso – l’esperienza del popolo americano (Bellah 2009, p. 53, corsivo mio)

Se e quando funziona, la religione civile americana è una forma di autotrascendimento della nazione, un modo per riferire il mondo empirico della storia nazionale a un livello di senso più alto e definitivo, che compartecipa e “completa” la rivelazione: non solo la nazione e la sua storia vengono comprese mediante la religione civile, ma la stessa “realtà religiosa universale e trascendente” viene meglio compresa grazie alla vicenda mondana degli Stati Uniti. Si tratta insomma di una risposta alle necessità di senso di un popolo di credenti e in qualche modo predisposti a leggere segni divini negli avvenimenti di questo mondo.

Sarebbe un errore, tuttavia, attribuire alla religione civile una forza autonoma. Se *Civil Religion in America*, il primo e più celebre saggio di Bellah sul tema, può dare questa impressione, già *American Civil Religion in the 1970’s*, pubblicato nel 1974, approfondisce il ruolo giocato dalle chiese protestanti nella creazione della coscienza nazionale. Bellah utilizza una espressione coniata da Martin Marty (1974), “teologia pubblica”, per indicare l’interpretazione della religione civile pro-

⁹ In questa sede la ricostruzione analitica del dibattito non interessa, ma è evidente a qualunque lettore non superficiale che le idee di Bellah sulla religione civile si sono affinate e modificate profondamente proprio in risposta alle numerose critiche giunte da più parti – critiche che hanno riguardato soprattutto il suo saggio del 1967, *Civil Religion in America* (cfr. Bellah 2009). Credo che ciò giustifichi anche la mancanza di riferimenti ad altri autori. Su questo si vedano Mathisen (1989) e Bortolini (2009).

posta non dai detentori di cariche pubbliche¹⁰, ma da predicatori e teologi. Laddove la religione civile ufficiale era, e doveva rimanere, “simbolicamente il più aperta e vuota possibile”, le tradizioni religiose erano intervenute sui problemi nazionali a partire dai *propri* punti di vista, specificando ma anche arricchendo la religione civile generale. Tutto questo funzionava perché nessuna di esse si era istituzionalizzata come ortodossia nazionale né aveva preteso di farlo, tanto che proprio “nell’equilibrio tra la religione civile e la teologia pubblica si [era potuta] mantenere una fruttuosa tensione tra generale e particolare” (Bellah 1974a, p. 258-259).

Dal nostro punto di vista, tuttavia, i passaggi più rilevanti si trovano in *The Broken Covenant*. Qui la relazione tra religione civile e teologia pubblica viene precisata in favore di quest’ultima, mentre la prima viene descritta come fredda e distante dalla “coscienza nazionale americana che andava gradatamente chiarendosi”. Solo presidenti straordinari come Washington, Jefferson e Lincoln erano riusciti a infondere potere e fascino ai simboli “imbalsamati” della religione civile: fredda e astratta, quest’ultima “solo difficilmente avrebbe potuto garantire un fondamento immaginifico a quella coscienza nazionale senza la quale la nuova nazione sarebbe facilmente caduta vittima delle divisioni e della frammentazione che continuamente la minacciavano” (Bellah 1975, pp. 45-46). Tale scopo è stato raggiunto grazie all’apporto del revivalismo e delle chiese protestanti, capaci di assumere un ruolo di aperta visibilità senza però pretendere di occupare l’intero spazio pubblico-istituzionale. Secondo Bellah, “è proprio questa combinazione dinamica di forma pubblica e significati privati” a rendere la religione civile americana un fenomeno straordinariamente complesso e originale, affascinante ma anche difficile da comprendere. Si tratta di una combinazione tra assetti istituzionali e spirito pubblico diffuso. Da una parte, è vero che negli Stati Uniti non è mai esistito “alcun interprete ortodosso, alcuna scuola di teologia civile di Stato, nessun censore dotato del potere di proibire ciò che non si conformava” (*ivi*, p. 46). L’apertura delle possibilità interpretative ha permesso di affidare il senso più profondo della tradizione americana “all’interpretazione privata, ai discorsi di chiunque – predicatore, politico o poeta – possedesse il potere di persuadere gli altri”. È qui che, declinando il “privato” come “non ufficiale”, entra in scena la teologia pubblica (*ivi*, p. 167 n. 13), le interpretazioni “parziali” dei problemi pubblici. Vere e proprie protagoniste della vita politica del paese, le chiese sono state in grado di affrontare i problemi generali dal proprio punto di vista particolare senza rivendicare, se non in pochi e sporadici casi, uno status privilegiato (*ivi*, p. 46). Ciò ha permesso di loro di funzionare come catalizzatori di cittadinanza: Bellah attribuisce a episodi come il Secondo grande risveglio un duplice significato privato/confessionale (conversioni individuali) e pubblico/politico (la trasformazione degli americani in cittadini propriamente detti). In questa lettura di sapore toquevilliano, “la religione evangelica ha contribuito alla crescita della coscienza nazionale” (*ivi*, p. 49) trasformando il “patto esterno” della libertà negativa e utilitaristica tipica del liberalismo nel patto “interno” della virtù e della libertà positiva.

I passaggi precedenti ci portano a un ultimo punto, a quei “momenti della verità” in cui “un popolo scopre che deve decidere se il suo futuro immediato sarà migliore o peggiore del presente, e qualche volta se ci sarà un futuro” (Bellah 1974b, p. 107). La religione civile *non* è il prodotto di ingegnerie costituzionali, mosse burocratiche o geniali intuizioni dei *leader*. Quando Bellah (1968, pp. 389-391) ne parla come “insieme di credenze religiose, simboli e rituali emersi dall’esperienza storica americana interpretata in una dimensione trascendente”, l’intento è appunto quello di sottolineare, oltre al carattere ultimativo di cui ci siamo già occupati, l’aspetto irresistibile e spontaneo del fenomeno. Contro i critici (Pfeffer 1968), Bellah sottolinea che la religione civile, che ha il suo precedente paradigmatico nell’Antico Testamento, è un fenomeno che emerge spontaneamente, “dal basso”, senza che leggi, costituzioni o corti costituzionali possano fermarla invocando la separazione tra Stato e chiesa – e senza che politici spregiudicati possano impadronirsene del tutto¹¹.

¹⁰ L’analisi dei discorsi di Kennedy e Lincoln era stata uno dei punti di forza del primo saggio di Bellah (2009, pp. 30-37 e pp. 46-52).

¹¹ È in questo senso che va letta l’interpretazione data da Bellah alla particolare declinazione della religione civile proposta da Richard Nixon: secondo Bellah Nixon credeva fermamente all’immagine della *righteous America* che proponeva nei suoi discorsi – una versione “distorta” della religione civile dalla quale manca completamente la dimensione

Per sintetizzare: *la religione civile non è integrativa, non è sufficiente, non è controllabile*. Il primo punto richiama alla necessità di una elaborazione forte del nesso teologico-politico. Il secondo punto indica l'impossibilità di escludere le chiese da tale elaborazione. Il terzo punto, infine, elimina la speranza di costruire *à a carte* un "sacro utile" – ecco un ossimoro, se mai ce n'è stato uno. Come possiamo rileggere i tre suggerimenti di Bellah nell'Europa di oggi? Se è vero che l'"eccezione europea" si caratterizza appunto per una forte e singolare secolarizzazione che lascia ben poco spazio a ragionamenti analoghi a quelli di Bellah (Berger, Davie, Fokas 2008; Davie 2001)¹², i primi due punti appaiono piuttosto difficili da recuperare. Jürgen Habermas afferma addirittura che "nel contesto di una opinione pubblica e di una cultura politica a livello europeo, i cittadini debbono evolvere una nozione di *sé del tutto diversa* da quella, ad esempio, che si esprime nella religione civile americana"¹³. Il segreto, allora, sta nel terzo punto, i momenti della verità: qui un modo, *radicale* più che provocatorio, per recuperare il suggerimento di Bellah forse c'è.

Midropa. Il nascondimento dell'autore dietro una panoplia di artisti fasulli è un altro degli elementi finitamente sorprendenti di *Entropa*. La *routine* politico-amministrativa dell'Unione prevede progetti condivisi, reti ampie ed equilibrate, collaborazioni continentali, quasi non si potesse essere europei se non, materialmente, *con* altri. È, come tutti sanno, un *con* forzato: se non c'è la rete, i fondi non arrivano – ed ecco i ricercatori che a ogni nuovo *round* di finanziamenti si mettono affannosamente alla ricerca (!) di *partner* europei. Non è una sorpresa, allora, se dietro a Sabrina Unterberger, Roger Geboers, Sirje Sukmit, Helmut Bauer, Francesco Zampedroni e diciannove altri si nasconde David Černý, l'artista ceco che doveva agire da mero "capofila". Černý non fa che ribaltare, mettendoli in scena, i trucchi, i sotterfugi, le scorciatoie che di solito si usano per attirare *partner* europei garantendo loro una nicchia accogliente all'interno del *proprio* progetto. La differenza (apparente) è identità (reale). Ma c'è un doppio fondo: l'idea che attraverso la burocrazia – fondi, reti, formulari, protocolli – si possa fare la politica – unione, riti, simboli, *unità*. Roba da far rabbrivire il vecchio Weber.

Esodo 32: 26-29

Va innanzitutto fugata un'impressione sociologicamente, ancor prima che moralmente, sbagliata: che i momenti della verità corrispondano necessariamente *alle guerre*, o anche che non possa darsi momento della verità se non attraverso una guerra. Stiamo forse invocando la guerra come l'unico momento atto a creare una identità collettiva? Siamo dunque tornati all'idea vecchissima e banale per cui nulla più di un comune nemico funziona come collante sociale? Non era questo lo spettro che la costituzione dell'Europa voleva definitivamente scacciare dal Continente? La risposta è *no*, e l'idea di Bellah può essere sviluppata seguendo le suggestioni di un testo del secondo dopoguerra, *La guerra e il sacro* di Roger Caillois.

Caillois (2001, pp. 157-158) prende le mosse da una domanda tipicamente durkheimiana: qual è l'equivalente funzionale della *festa*, di quell'effervescenza che periodicamente "rimescola" da "cima a fondo" le società primitive permettendo loro di ritemparsi e rinnovarsi collettivamente? Per rispondere a questa domanda bisogna procedere in maniera tipicamente sociologica: evitando le troppo facili, ed errate, analogie tra feste primitive e vacanze moderne, bisognerà individuare i tratti fondamentali delle prime per cercare *analiticamente* il fenomeno che più si avvicina ad esse. La festa per Caillois è innanzitutto tempo di eccessi: momento di violazione di tutte le regole, agitazione ed ebbrezza, tempo fuori del tempo, sospensione del quotidiano, rottura circoscritta dell'ordine. Ma

del giudizio, centrale nel discorso di Kennedy –, così come sincera era probabilmente l'immagine reaganiana della "shiny city upon a hill" (una immagine di John Winthrop che, senza il "shiny", aveva originariamente ben altro significato). Cfr. Bellah (1974a, pp. 260-264).

¹² Vero è che José Casanova ha recentemente messo in dubbio il *conventional wisdom* sulla "laicità" dell'Europa in una serie di saggi assai importanti (Casanova 2004; 2008).

¹³ È evidente che Habermas (2005, p. 36, corsivo mio) si riferisce alla *lectio facilior* della religione civile, anche se ho l'impressione che di fronte alla versione "thick" presentata in questo saggio (trascendenza, ruolo delle chiese, momenti della verità) rafforzerebbe ulteriormente il suo punto.

anche momento di estrema disciplina – rito, culto, danza, canto – capace di produrre intense emozioni (*ivi*, p. 158).

Se tutto ciò è vero, afferma Caillois, l'unico fenomeno sociale contemporaneo che possa avvicinarsi alla festa primitiva è *la guerra*: un evento totale durante il quale ognuno viene strappato alla propria quotidianità, in cui il privato non esiste, l'isolamento non è consentito, il coinvolgimento è obbligatorio. Prima e durante la guerra la società strappa gli uomini alle loro occupazioni quotidiane e “li raggruppa, li addestra, li allinea, li riavvicina nel corpo e nell'anima” (*ivi*, p. 160). Festa e guerra sono il movimento, l'eccesso, il disordine contro la pace, la stabilità e la misura del quotidiano. Come la festa, la guerra permette alle nazioni di affacciarsi su un tempo “sovrumano”, il tempo in cui il contatto con energie originarie e misteriose (*ivi*, p. 166). Ribaltando Hobbes, Caillois finisce per sostenere che “tutto si crea attraverso la guerra; mentre la pace fa deperire tutto nella paralisi e nel logorio” (*ivi*, p. 165).

Come la festa, allora, la guerra è momento di *concentrazione* psichica, materiale e simbolica della società su sé stessa. Non per niente l'inesattezza dei dettagli tipica del quotidiano viene sostituita da una maniacale attenzione per ogni più piccolo movimento, per ogni parola, per ogni gesto. Caillois richiama il lettore all'effetto de-immunizzante della festa e della guerra: qui davvero il singolo non è più padrone di sé ma si trova a sottostare – nel registro della disciplina o in quello, orgiastico, dell'estasi – ad altro. È per questo che la guerra descritta da Caillois, non è contrapposizione tra noi e loro, non è unione dei diversi *contro* il nemico né tantomeno meccanismo di spostamento della violenza à la René Girard (2005; Rosati 2002). È, al contrario, una forma di *ipersocietarizzazione della società*, una forma estesa ed estrema di ripiegamento del corpo collettivo su sé stesso:

Nelle società moderne, la guerra rappresenta (...) il solo momento di concentrazione e di intenso assorbimento sul gruppo di tutto quanto di solito tende a conservare nei suoi confronti una certa area di indipendenza (Caillois 2001, p. 160)

Il confine simbolico, dunque, non passa tra “noi” e “il nemico”, ma tra chi – *di noi*: “la nazione è l'insieme degli uomini che fanno la guerra fianco a fianco” (*ivi*, p. 166) – c'è e chi non c'è, tra chi raggiunge gli altri e chi invece si ritira, o cerca di ritirarsi, dalla relazione. Tra chi entra in contatto con le energie profonde e chi permette a sé stesso di lasciarsi irretire dall'ideale “più basso” della sicurezza e della proprietà – le due dimensioni da cui, in fondo, nasce quella mancanza da cui si sviluppa la violenza e la necessità di un nemico. E infatti, i tre momenti della verità individuati da Bellah – la Rivoluzione, la Guerra civile e la guerra del Vietnam – sono momenti in cui il gioco non è (solo) quello del “noi contro loro” in cui l'annichilimento della nazione dipendeva dallo scontro con il nemico. Ma di momenti in cui l'evento storico obbligava il “noi” a riflettere su sé stesso, e a dividersi profondamente, sul significato della propria storia, sulla posizione da prendere nel presente e sulla direzione da imboccare per il futuro. Tutti e tre i casi sono non a caso momenti di lotta fratricida – lealisti contro rivoluzionari, schiavisti contro abolizionisti, pacifisti contro imperialisti – ancor prima che lotte contro un nemico esterno. Si tratta di circostanze in cui lo spirito, liberato, soffiava dove vuole: presidenti, predicatori, preti, *businessman*, operai, semplici cittadini entrano più o meno visibilmente in una enorme conversazione senza regole sul significato dell'America.

Non credo di estenuare troppo l'analogia concludendo con un riferimento a *Il 15 febbraio*. L'intervento nasce *non* all'indomani dell'attacco della “coalizione dei volenterosi” all'Iraq, ma dopo le grandi manifestazioni europee contro la guerra. Il 15 febbraio è appunto il “momento della verità” individuato (con un certo ottimismo) da Habermas e Derrida (2005, p. 20) come data di nascita di una “opinione pubblica europea”, il momento di ripiegamento riflessivo su una tripla distinzione *interna*, un sistema di tre differenze che chiamano in causa il noi *non contro l'altro*, ma nella sua risposta a una comprensione di sé storicamente fondata. La prima distinzione è quella tra Occidente e il resto del mondo, la seconda quella tra America ed Europa, la terza quella tra il “nucleo avanguardistico” dell'Europa, il gruppo di grandi Paesi che dovrebbe prendere l'iniziativa di una maggiore integrazione, e gli altri, che verranno prima o poi convinti dalla realtà a seguire il percorso tracciato dai primi. Europa e Occidente non coincidono. Si differenziano, è vero, dal resto del mon-

do, ma se l'Occidente nel suo complesso è caratterizzato da "individualismo, razionalismo e attivismo", l'Europa ha elaborato una declinazione di questi ideali astratti che la distingue, anzitutto, dagli Stati Uniti (*ivi*, p. 25 e ss.). All'interno dell'Europa, poi, è evidente che il progetto di una maggiore unificazione politica deve essere portato avanti dalla "locomotiva" di quei Paesi che fin da subito sono disposti a darsi una politica estera comune, a riempire di contenuti le fragili forme esistenti (*ivi*, p. 22). Il gruppo trainante in qualche modo obbligherà gli altri a inseguire ponendosi di fatto in una posizione di forza nei loro confronti.

Habermas e Derrida stanno dicendo che l'unificazione europea non può attendere unanimità intergovernative, non può effettuarsi secondo prassi burocraticamente predeterminate, non può essere un processo tranquillo e senza scossoni in qualche modo "coronato" dalla proposta di una religione civile simile alla versione annacquata propinata dagli intellettuali. Le parole dei due filosofi sono scelte con cura:

Una "visione" attraente, anzi contagiosa, di un'Europa futura non cade dal cielo. Oggi essa può venire generata *soltanto* da un *inquietante senso di smarrimento*. Ma può provenire anche dall'*angoscia* di una situazione in cui noi Europei veniamo lasciati a noi stessi (*ivi*, p. 23, corsivi alterati).

Lasciati soli dall'America – che al momento di scrivere *Il 15 febbraio* prende una strada diversa e quindi va a costituire il nostro altro interno e ci obbliga a riflettere, in un momento di smarrimento inquietante – Habermas e Derrida non fanno sconti. Il fulcro è il "soltanto". Il soltanto significa che la riflessione non avviene e non può avvenire senza il senso di smarrimento. E smarrimento è appunto quella condizione in cui chi è abituato a calcare sentieri familiari si trova, a un tratto, senza punti di riferimento. È il momento, per dirla con le parole di Bellah, in cui la stessa esistenza del progetto, dell'"identità" o, come ho preferito scrivere, dell'autocompressione viene messa radicalmente in dubbio. Habermas e Derrida (*ivi*, p. 25) ci obbligano a chiederci se possa mai avere senso un'Europa non multipolare, non welfarista, incapace di comprendere e agire "il reciproco riconoscimento dell'altro nella sua diversità".

Outropa. L'opera viene smontata per protesta nel disinteresse generale l'11 maggio 2009 e rimontata, a spese di Černý, in una galleria privata di Praga. Se con o senza veli non si sa. Comunque sia, solo tre dei ventiquattro Paesi sono caratterizzati da segni o simboli di carattere religioso. La Polonia, con un gruppo di frati che issa una bandiera arcobaleno assumendo la posa dei soldati di Iwo Jima; l'Olanda, sommersa dalle acque da cui spuntano solo le punte di minareti; e una Danimarca di Lego in cui si intravede il volto del Profeta, come a ricordare le vignette dello Jyllands-Posten. Il gioco degli stereotipi riprende temi religiosi solo per opposizione – Chiesa cattolica vs. gay, diluvio universale vs. Islam, gioco europeo vs. serietà dell'Islam – e non coglie la riflessione più ampia. Ma *Entropa* stessa è l'ennesima occasione persa per riflettere. Il garbato *Unheimlich* di Černý non riesce a risvegliare l'Europa. Cosa possa riuscirci è, a questo punto, un mistero della fede (per chi ci crede ancora, beninteso).

Riferimenti bibliografici

- Bauman Z., *La decadenza degli intellettuali*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992.
- Beck U., Grande E., "Cosmopolitanism: Europe's Way Out of Crisis", in «European Journal of Social Theory» 10, 1, 2007.
- Belardinelli S., *A che serve parlare di Dio? Sulla funzione civile della religione*, in L. Paoletti (a cura di), *L'identità in conflitto dell'Europa*, Il Mulino, Bologna, 2005.
- Bellah R. N., *Response*, in D. R. Cutler (ed.), *The Religious Situation 1968*, Beacon Press, Boston, 1968.
- Bellah R. N., *American Civil Religion in the 1970's* (augmented version) in R. E. Richey and D. G. Jones (eds.), *American Civil Religion*, Harper & Row, New York, 1974a.
- Bellah R. N., "Religion and Polity in America", in «Andover Newton Quarterly», 15, 1974b.
- Bellah R. N., *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*, The Seabury Press, New York, 1975.
- Bellah R. N., "Response to the Panel on Civil Religion" in «Sociological Analysis» 37, 1976.
- Bellah R. N., *Introduction* in Id. e P. E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*, Harper & Row, New York, 1980.
- Bellah R. N., *La religione civile in America* [1967], in Id., *La religione civile in Italia e in America*, a cura di M. Bortolini, Armando, Roma, 2009.
- Berger P., Davie G., Fokas E., *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*, Ashgate, Aldershot, 2008.
- Böckenförde E.-W., *Lo Stato secolarizzato, la sua giustificazione e i suoi problemi nel secolo XXI*, in G. E. Rusconi (a cura di), *Lo Stato secolarizzato nell'età post-secolare*, Il Mulino, Bologna, 2008.
- Bortolini M. "Robert N. Bellah and the 'Civil Religion Debate'", manoscritto, 2009.
- Brubaker R., Cooper F., "Beyond Identity", in «Theory and Society» 29, pp. 1-47, 2000.
- Caillois R., *La guerra e il sacro* (1950), in Id. *L'uomo e il sacro*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001.
- Casanova J., "Religion, European secular identities, and European integration", versione inglese su *Eurozine*, <http://www.eurozine.com/articles/2004-07-29-casanova-en.html> (consultato il 12 giugno 2009), 2004.
- Davie G., "Global civil religion: A European perspective", in «Sociology of Religion», winter, 2001.
- Delanty G., *Dilemmas of Secularism: Europe, Religion and the Problem of Pluralism*, in Id., R. Wodak, P. Jones (eds.), *Identity, Belonging and Migration*, Liverpool University Press, Liverpool, 2008.
- Ferrari S., *Diritto e religione nello Stato laico: islam e laicità*, in G. E. Rusconi (a cura di), *Lo Stato secolarizzato nell'età post-secolare*, Il Mulino, Bologna, 2008.
- Fumagalli Carulli O., "Costituzione europea, radici cristiane e Chiese", su *Oliv.it*, http://www.oliv.it/areetematiche/83/documents/Fumagalli_Carulli_RadiciCristianeEuropa.pdf (consultato il 12 giugno 2009), 2005.
- Gentile E., *Le religioni della politica*, Laterza, Roma-Bari, 2001.
- Girard R., *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano, 2005.
- Habermas J., Derrida J., *Il 15 febbraio, ovvero: ciò che unisce gli europei*, in J. Habermas, *L'Occidente diviso*, Laterza, Roma-Bari, 2005.
- Hölscher L., *Civil religion and secular religion*, in G. Motzkin, Y. Fischer (eds.), *Religion and Democracy in Contemporary Europe*, Alliance Publishing Trust, London, 2008.
- Joas H., Wiegandt K. (eds.), *The Cultural Values of Europe*, Liverpool University Press, Liverpool, 2008.
- Kraus P. A., *A Union of Diversity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

- Marty M. E., *Two Kinds of Two Kinds of Civil Religion*, in R. E. Richey, D. G. Jones (eds.), *American Civil Religion*, Harper & Row, New York, 1974.
- Mathisen J. A., "Twenty Years After Bellah: Whatever Happened to American Civil Religion?" in «Sociological Analysis», 50, 1989.
- Pera M., *Perché dobbiamo dirci cristiani*, Mondadori, Milano, 2008.
- Pfeffer L., *Commentary*, in D. R. Cutler (eds.), *The Religious Situation 1968*, Beacon Press, Boston, 1968.
- Rosati M., *Solidarietà e sacro*, Laterza, Roma-Bari, 2002.
- Rusconi G. E., *Non abusare di Dio*, Rizzoli, Milano, 2007.
- Rusconi G. E., *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Lo Stato secolarizzato nell'età post-secolare*, Il Mulino, Bologna, 2008.
- Santambrogio A., *Religione civile europea*, in G. Bettin Lattes (a cura di), *Europa. Pensieri e parole di sociologia*, Monduzzi Editore, Bologna, 2009.
- Santambrogio A. (a cura di), *I cattolici e l'Europa*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2007.
- Seligman A. B., *Il secolarismo: condizione necessaria della scienza sociale?*, in S. Belardinelli, L. Allodi, L. Gattamorta (a cura di), *Verso una società post-secolare?*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2009 (in corso di pubblicazione).
- Strath B., *Europe as Discourse*, in Id. (ed.) *Europe and the Other and Europe as the Other*, P.I.E.-Peter Lang, Brussels, 2000.
- Strath B., *Belonging and European Identity*, in G. Delanty, R. Wodak, P. Jones (eds.), *Identity, Belonging and Migration*, Liverpool University Press, Liverpool, 2008.
- Ventura M., *Religione e integrazione europea*, in G. E. Rusconi (a cura di), *Lo Stato secolarizzato nell'età post-secolare*, Il Mulino, Bologna, 2008.
- Wagner P., *Does Europe Have a Cultural Identity?*, in H. Joas, K. Wiegandt (eds.), *The Cultural Values of Europe*, Liverpool University Press, Liverpool, 2008.
- Weiler J. H. H., *Un'Europa cristiana*, Rizzoli, Milano, 2003.