

Identità religiose e crisi dell'integrazione politica europea

Graziano Lingua

In un momento in cui la lotta al terrorismo islamico è diventata una delle grandi questioni europee, il rapporto tra l'Europa e la propria identità religiosa si impone con nuova forza. Tuttavia il contesto conflittuale e il bisogno di sicurezza rischiano di incanalare il discorso in termini unicamente difensivi, accentuando un immaginario che vede la coesione europea soltanto in funzione di un nemico esterno e non facilita l'articolazione dall'interno di quelli che possono essere gli elementi comuni che costituiscono il collante politico dell'UE. Questo rischio non deve essere sottovalutato proprio nel momento in cui sembra offrire un contributo alla mancanza cronica di integrazione politica dell'Europa, perché lavora su un terreno problematico come quello del patrimonio identitario religioso. Esso può infatti incanalarsi in una retorica dell'orgoglio rispetto a una presunta tradizione cristiana da difendere contro l'"invasione" islamica e nella condanna di ogni forma di comprensione più articolata del rapporto tra identità storica e integrazione europea. In materia di identità religiosa i modelli meramente contrappositivi sono sicuramente più facili e demagogici, ma limitano notevolmente la capacità di comprensione del ruolo che le religioni giocano oggi nella sfera pubblica europea.

In questo saggio¹ vorrei affrontare la questione mettendo in controluce due modelli che hanno animato il dibattito sull'identità culturale e politica europea negli ultimi due decenni: da una parte, la proposta di Jürgen Habermas, ripresa da Jean-Marc Ferry e da altri, di un "patriottismo costituzionale" come polo di attrazione su cui far convergere l'esigenza di integrazione politica dell'Unione europea; dall'altra, la tesi sulle "radici cristiane" dell'Europa, che non è stata soltanto appannaggio di alcune chiese europee (in particolare, come noto, la Chiesa Cattolica durante il pontificato di Giovanni Paolo II), ma che ha trovato riscontro in un intellettuale come Joseph Weiler, giurista di origine ebraica². Comincerò da questa seconda

¹ Il presente saggio costituisce una versione leggermente abbreviata di un lavoro dal titolo *Racines chrétiennes de L'Europe* che sarà pubblicato su «Revue Française d'Histoire des Idées Politiques», 43 (2016).

² In particolare faremo riferimento a J.H.H. Weiler, *Un'Europa cristiana. Un saggio esplorativo*, a cura di M. Zanichelli, Rizzoli, Milano 2003. Dello stesso autore si veda anche: Id., *La costituzione europea*, a

posizione perché essa si è imposta a livello pubblico durante i lavori della *Convenzione sull'avvenire dell'Europa* in relazione alla formulazione del *Trattato che adotta una Costituzione per l'Europa*, nel momento in cui si trattava di decidere se inserire o no un riferimento al cristianesimo e a Dio nel *Preambolo* di quest'ultimo. Almeno per il contesto italiano questo è stato uno dei momenti, forse il primo e l'unico, in cui si è registrato un interesse diffuso a livello di opinione pubblica sulle implicazioni culturali e identitarie dell'integrazione politica europea. Il tema delle radici cristiane poneva infatti sul tappeto la questione dell'identità culturale e politica dell'Europa quando era ormai chiaro che l'integrazione funzionale condotta attraverso l'Unione monetaria e l'armonizzazione giuridica non era più sufficiente. Mezzo secolo di trattati e accordi economici non era infatti bastato per offrire una base pre-politica al senso di appartenenza dei cittadini alla nuova entità istituzionale che si era venuta creando, anzi emergeva una sempre più diffusa disaffezione nei confronti delle istituzioni dell'Unione e una evidente carenza di integrazione civica³.

In tale contesto parlare di “radici cristiane” significava porre il problema dell'identità politica in senso patrimonialistico e storico, come riflessione sull'eredità dell'Europa e di conseguenza sui suoi confini culturali, che per alcuni dovevano anche essere confini geografici (non a caso il tema si è sovrapposto negli stessi anni al dibattito sull'allargamento dell'Europa e sulla candidatura della Turchia, paese che evidentemente non condivide la storia cristiana occidentale). Tuttavia proprio nel momento in cui il riferimento al cristianesimo diventava un problema di legittimazione politica e quindi un criterio per la definizione dei confini dell'Europa, emergeva con ancora più forza come in gioco non fosse tanto il rapporto tra l'Unione e le chiese, ma più in generale la forma di integrazione politica possibile.

Per contestualizzare questo intreccio di questioni che si è raccolto intorno alle matrici storiche dell'identità politica europea, organizzerò il mio intervento in tre passaggi. Innanzitutto, come ho anticipato, prenderò spunto da uno dei lavori più noti a favore del riferimento a Dio e al Cristianesimo nei testi costituzionali europei: il libro di Joseph Weiler, dal titolo *Un'Europa cristiana*. Questo riferimento mi servirà per far risaltare la differenza di impostazione teorica della tesi che ho genericamente chiamato delle “radici cristiane” dell'Europa con l'idea di “patriottismo costituzionale” di Jurgen Habermas e di Jean-Marc Ferry, in cui a essere politicamente costitutivo non è l'evocazione di un passato comune fondato su una presunta identità culturale, ma la condivisione dei principi fondamentali che caratterizzano la cultura democratica europea. A partire da questo breve confronto cercherò, nella parte conclusiva, di proporre qualche idea rispetto alle esigenze che

cura di F. Martines, Il Mulino, Bologna 2003; Id., *Federalismo e costituzionalismo: il “Sonderweg” europeo*, in G. Zagrebelsky (a cura di), *Diritti e Costituzione nell'Unione Europea*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 22-42 e J.H.H. Weiler, *Does Europe Need a Constitution? Reflections on Demos, Telos and Ethnos in the German Decision*, in P. Gowan, P. Anderson (eds.), *The Question of Europe*, Verso, London-New York 1997.

³ Cfr. al riguardo J. Lacroix, *L'Europe en procès. Quel patriotisme au-delà des nationalismes?*, Cerf, Paris 2004, pp. 9-10.

L'integrazione politica europea pone ai cittadini credenti e alla chiese, con la convinzione che sia più importante lo sviluppo di una coscienza critica e democratica all'interno delle religioni (non solo il cristianesimo) che non una rivendicazione identitaria che faccia il gioco di chi alza la bandiera di un'Europa cristiana per soli fini securitari.

1. J. Weiler e le "radici cristiane dell'Europa"

Due sono essenzialmente le tesi sostenute da Weiler nel suo libro *Un'Europa cristiana*. Innanzitutto una precisa tesi giuridica. L'inserimento di un riferimento a Dio e al cristianesimo nella futura Costituzione Europea non solo è accettabile dal punto di vista del diritto costituzionale, ma è anche indispensabile perché la Costituzione europea deve riflettere la molteplicità degli assetti costituzionali degli stati dell'Unione. Se si fa una comparazione tra le diverse costituzioni si vede come almeno uno dei due riferimenti sia presente nei testi costituzionali di un insieme di paesi che rappresentano più delle metà della popolazione dell'Unione⁴. A partire dalla sua idea di "tolleranza costituzionale", secondo cui l'Unione Europea è una comunità composta di comunità politiche distinte, che vanno rispettate nella loro identità⁵, Weiler ritiene quindi che la disciplina costituzionale europea debba riconoscere questa diversità, introducendo nel preambolo del testo costituzionale un riferimento esplicito al Cristianesimo accanto al richiamo alla visione laica e illuminista, sulla fattispecie della Costituzione polacca⁶.

Al di là dell'argomento giuridico è però interessante analizzare la sua tesi più propriamente filosofica. Ogni costituzione secondo Weiler assolve a tre funzioni fondamentali: disciplinare la distinzione dei poteri, definire i rapporti tra gli individui e l'autorità pubblica e riflettere e custodire i valori, gli ideali e i simboli condivisi in una determinata società⁷. Quest'ultima funzione implica che la costituzione debba rispecchiare l'*ethos* di una determinata comunità, nel caso specifico ciò che l'Europa è nella sua identità storica profonda, nonché il *telos* di questa stessa comunità, ovvero ciò che l'Unione deve essere. Ecco allora la sua seconda tesi: eliminare il riferimento a Dio e al cristianesimo significa disconoscere l'*ethos* dell'Europa e quindi sradicare l'unico contesto all'interno di cui è possibile costruire il *telos* dell'Europa, cioè il futuro dell'Unione.

Vale la pena di soffermarsi sul significato di queste due tesi. Rispetto al discorso strettamente giuridico, l'argomento della diversità costituzionale europea può valere sia *pro* sia *contra* la tesi di Weiler. Non si vede infatti perché per accontentare un cittadino irlandese che è abituato al richiamo alla Trinità contenuto nella propria costituzione si dovrebbe scontentare un cittadino francese o italiano, che non ha questo retroterra. Più istruttivo mi sembra invece il profilo filosofico

⁴ Cfr. J. Weiler, *Un'Europa cristiana*, cit., p. 65.

⁵ Cfr. Id., *Federalismo e costituzionalismo: il "Sonderweg" europeo*, cit., pp. 31ss.

⁶ Cfr. Id., *Un'Europa cristiana*, cit., p. 33.

⁷ Cfr. *ivi*, pp. 54-55.

dell'argomentazione di Weiler perché, a suo modo, mette in campo una certa sistematica del problema dell'integrazione politica dell'Europa. Come hanno evidenziato alcuni interpreti, la posizione di Weiler si sviluppa all'interno di una concezione comunitarista⁸. Quando egli chiede che la costituzione rispecchi i valori dell'Europa, presuppone infatti che esista un *ethos* condiviso e che esso abbia una sufficiente unità ed omogeneità. Tale omogeneità sarebbe data dalla comune eredità cristiana. Questo argomento, che peraltro era lo stesso di Giovanni Paolo II ed è stato più volte ripreso da Benedetto XVI, può essere facilmente contestabile se si pensa a quanto sia frastagliata al proprio interno l'eredità cristiana. Sarebbe sufficiente mettere a confronto la visione del mondo di un cristiano riformato tedesco con quella di un cristiano ortodosso greco o rumeno per rendersi conto che le differenze tra i due sono più forti di quelle che esistono tra lo stesso cristiano riformato e un qualsiasi cittadino secolarizzato tedesco.

Al di là di ciò, è tuttavia importante l'impianto con cui viene argomentato il discorso. L'idea di fondo è che il *telos* dell'Unione, cioè il progetto politico di unificazione, dovrebbe basarsi e derivare direttamente dall'*ethos*, cioè dall'identità pre-politica del popolo europeo. Weiler esprime in questo modo una tesi propria del comunitarismo americano che ritroviamo per esempio in Charles Taylor e Michael Walzer, secondo cui un'istituzione politica è legittimata soltanto se si fonda su un'identità collettiva sostanziale, sia essa storica, culturale, linguistica, senza la quale non è possibile generare un senso di appartenenza da parte dei cittadini.

Weiler traspone questo discorso a livello di costruzione europea. Il cristianesimo sarebbe la matrice di questi valori condivisi, non tanto per la quantità di cristiani praticanti, ma grazie alla diffusione ancora fortemente maggioritaria della sensibilità cristiana nella società europea. Per questo la negazione dell'eredità cristiana rappresenta un'automutilazione prodotta dalla tendenza dei cristiani a chiudersi in un ghetto e ad assecondare il sentimento generalizzato di "cristofobia" che caratterizzerebbe la società post-moderna⁹. Valorizzare il substrato culturale cristiano servirebbe invece a superare la crisi spirituale in cui è oggi caduta l'Europa.

2. L'integrazione a partire dai principi giuridico-politici

È proprio questa identificazione tra l'*ethos* comune cristiano e il *telos* della costruzione europea a fare problema. In primo luogo è difficile pensare che la semplice riattivazione di valori condivisi di tipo sostanziale sia in grado di tradursi immediatamente in un'identità politicamente praticabile e questo vale tanto più per l'identità europea, la quale è per altri versi difficile da determinare. Come ha evidenziato nei propri lavori Rémi Brague¹⁰ – che sulla questione dell'inserimento

⁸ Cfr. C. Ungureanu, *The European Constitution-Making and the Question of Religion*, European University Institute, Fiesole 2007, pp. 5-6.

⁹ Cfr. J. Weiler, *Un'Europa cristiana*, cit., p. 34.

¹⁰ Cfr. R. Brague, *Europe. La voie romaine*, Gallimard, Paris 1999. A questo proposito si veda il commento di Jean-Marc Ferry: Id., *La république crépusculaire*, Cerf, Paris 2010, pp. 62-63.

delle radici cristiane nel preambolo ha poi manifestato una posizione non dissimile da Weiler – l'identità europea è eccentrica e costituita innanzitutto da un costante processo di appropriazione di ciò che è altro da sé. Secondo Brague niente può essere rivendicato come naturalmente europeo, qualsiasi cosa, *a contrario*, lo può diventare, come a dire che l'Europa è nient'altro che il processo di europeizzazione. Il patrimonio identitario non può quindi essere considerato un motivo di chiusura, ma deve essere piuttosto una risorsa di valori e di principi che va oltre i contesti originari e contribuisce a dare forma ad una proposta fruibile da tutti coloro che sono disposti a dividerla ed accettarla.

Questa difficoltà rispetto alla nozione stessa di identità europea si accompagna però a un problema filosofico-politico più fondamentale. Il legame di derivazione diretta tra *ethos* e *telos* sostenuto da Weiler fa sì che il riferimento all'identità in un testo fondamentale – come potrebbe essere una futura costituzione – trasformi la presa di coscienza storico-fattuale di una determinata identità in un preciso progetto politico. Weiler stesso, sostenendo che occorre non solo richiamare il cristianesimo, ma anche approfondire il messaggio cristiano per contrastare la crisi di legittimità in cui versa l'Unione, ritiene che tale lavoro sul cristianesimo possa servire a definire l'avvenire dell'Unione Europea¹¹. Questo cortocircuito tra identità storica e progettualità politica ha però evidenti conseguenze pratiche. Basti pensare alla questione dei criteri di allargamento dell'Unione e al dibattito sulla candidatura della Turchia: anche se il processo di adesione della Turchia si è concretamente arenato, resta il fatto che tra le ragioni contro l'ingresso di questo Stato si è ampiamente utilizzato proprio l'argomento dell'identità religiosa.

In generale poi considerare l'*ethos* identitario come un criterio di legittimità politica rischia di essere pericoloso. Questo diventa tanto più evidente oggi – e l'attualità degli attentati a Parigi e a Bruxelles ha riaperto il dibattito – quando l'identità religiosa tende ad essere utilizzata come un'arma per difendere una non sempre definita civiltà europea contro l'invasione islamica. Non è un caso che la difesa delle radici cristiane sia riemersa prepotentemente durante il pontificato di Joseph Ratzinger, come bandiera sia dei cattolici conservatori sia dei cosiddetti "atei devoti", come un richiamo alla debolezza della civiltà europea e all'assenza di orgoglio rispetto alla propria tradizione¹². Secondo costoro l'incapacità di riconoscere le proprie radici, il ripudio della propria storia, avrebbe fatto sì che la costruzione europea si sarebbe trasformata in una fredda operazione burocratica. Ecco perché i cittadini europei non avrebbero sviluppato nessun sentimento di appartenenza e il progetto di unificazione avrebbe perduto la sua forza di attrazione.

Gli effetti pratici di un certo utilizzo dell'argomento delle radici cristiane evidenziano una serie di ambiguità che sono prima di tutto di carattere teorico. Per cogliere queste ambiguità è utile lasciarsi guidare dai lavori di Jean-Marc Ferry che a

¹¹ Cfr. J. Weiler, *Un'Europa cristiana*, cit., pp. 35-36.

¹² Si veda al riguardo: P. Bellini, *Il diritto d'essere se stessi. Discorrendo dell'idea di laicità*, Giappichelli, Torino 2007, pp. 31ss.

più riprese si è interrogato sull'identità politica europea¹³. I suoi scritti permettono in primo luogo di operare alcune distinzioni analitiche che consentono di evitare il cortocircuito tra *ethos* e *telos* che abbiamo rilevato in Weiler. In primo luogo secondo Ferry occorre evitare di assimilare l'identità storica con l'identità politica, facendo della prima il fondamento del sentimento di appartenenza al processo di unificazione Europea. Se l'eredità culturale fosse la base ineludibile della costruzione di un "noi europeo", cioè valesse come riferimento auto-identificante, allora il senso di appartenenza dovrebbe limitarsi a registrare i valori che già sono comuni. Da questo punto di vista afferma Ferry «il riferimento normativo a tradizioni culturali specifiche non può che chiudere alla pluralità lo spazio europeo»¹⁴. Legare in modo troppo stretto il *telos* dell'Europa, cioè l'orientamento politico che il processo di unificazione deve prendere, con la determinazione di una specifica identità, come può essere quella cristiana, significa per forza introdurre un criterio di chiusura.

In gioco è qui la differenza tra la "tolleranza costituzionale" di Joseph Weiler e il "patriottismo costituzionale" che Ferry prende a prestito da Habermas¹⁵. Applicato all'Unione europea, il patriottismo costituzionale implica che a motivare l'appartenenza alla comunità politica non sia un'identità storica, o una prossimità culturale, ma il riconoscimento comune dei principi costituzionali e dei diritti fondamentali che costituiscono lo spazio istituzionale stabile per l'esercizio della libertà¹⁶. A essere costitutiva in questa prospettiva non è l'evocazione di un passato comune fondato su una specifica identità, ma la condivisione dei principi fondamentali che caratterizzano la cultura democratica europea. D'altro canto è in questa linea che si sono mossi i trattati costitutivi dell'Unione. Ne è un esempio l'art. 6 del *Trattato sull'Unione Europea* in cui si legge: «L'Unione si fonda sui principi di libertà, democrazia, rispetto dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali, e dello stato di diritto, principi che sono comuni agli Stati membri»¹⁷.

¹³ Molte sono le opere che Ferry ha dedicato al tema dell'Europa. Qui vale la pena ricordare J.-M. Ferry, P. Thibaud, *Discussion sur l'Europe*, Calmann-Lévy, Paris 1992; J.-M. Ferry, *La question de l'état européen*, Gallimard, Paris 2000; Id., *La république crépusculaire*, cit.

¹⁴ Ivi, p. 65.

¹⁵ Il concetto di "patriottismo costituzionale" (*Verfassungspatriotismus*) è stato introdotto da Dolf Sternberger per indicare un attaccamento dei cittadini ai principi costituzionali e alle istituzioni democratiche. Habermas lo ha ripreso la nozione durante l'*Historikerstreit*, attribuendogli il senso di una riappropriazione critica delle tradizioni culturali applicabile anche al di fuori dell'ambito nazionale, come è il caso dell'Unione Europea. Questo rapporto ai principi costituzionali non deve però limitarsi a uno statico adeguamento a principi, ma va inteso come un "processo di continua interrogazione" dei valori che vengono condivisi da una specifica comunità attraverso la griglia di alcune norme universali. Sul tema si veda: J. Lacroix, *L'Europe en procès*, cit., pp. 146ss.; J.-W. Müller, *On the Origins of Constitutional Patriotism*, in «Contemporary Political Theory», V, n. 3, 2006, pp. 278–296.

¹⁶ Cfr. J. Habermas, *Après l'État nation. Une nouvelle constellation politique*, tr. fr. di R. Rochlitz, Fayard, Paris 2000, p. 47.

¹⁷ *Trattato sull'Unione Europea* (versione consolidata), in "Gazzetta ufficiale dell'unione europea", n. C 325 del 24 dicembre 2002.

Facendo questa scelta, i trattati hanno permesso di concepire l'appartenenza all'Unione (e quindi anche i relativi criteri di candidabilità futura degli stati) senza condizionarli al patrimonio storico e spirituale dei paesi che già costituiscono l'Unione. Questo non significa negare la propria identità e neanche, nel caso specifico europeo, negare l'evidente eredità cristiana. Ferry al riguardo è molto chiaro:

L'Europa – non certo l'Unione – è sicuramente divenuta una realtà geografica con un immenso patrimonio storico e questo le conferisce un'identità culturale e di civiltà. Da questo punto di vista l'Europa cristiana è una realtà. Tuttavia l'Unione ha operato su se stessa una riflessione sufficientemente chiara da non cadere nella svista che sarebbe consistita nel presentare gli elementi del proprio patrimonio spirituale – di cui in particolare il cristianesimo – come una condizione da possedere per i candidati all'inclusione¹⁸.

Il patriottismo costituzionale potrebbe però dare l'impressione di essere un risposta troppo “fredda” a un'esigenza di autoidentificazione dei cittadini europei che avrebbe invece bisogno di una motivazione molto più coinvolgente. Veramente – si chiedono i suoi critici – la lealtà a principi della democrazia e della giustizia sociale intesi in termini universalistici può produrre un senso di attaccamento all'Europa? In una posizione come quella di Habermas non ci sarebbe semplicemente un totale scollamento tra l'*ethos* e il *telos* di cui parlava Weiler? Per creare qualcosa come un “patriottismo” ci vorrebbero dei sentimenti caldi, mentre i principi giuridici sono ciò che di più freddo e distaccato ci sia. In realtà, sottolinea Ferry, la storia è piena di esempi di persone che hanno rischiato finanche la vita per dei principi e non solo per una nazionalità, una lingua o una tradizione. Ma più ancora, sostenere il primato dei principi non si traduce solamente in un proceduralismo privo di contenuti e incapace di riconoscere le appartenenze culturali:

Istituire un quadro universalista ha precisamente l'obiettivo di permettere lo sviluppo di una cultura politica fondata sul riconoscimento reciproco delle differenti culture nazionali, che dovrebbe condurre in ultimo a una apertura progressiva delle opinioni pubbliche le une verso le altre¹⁹.

Il modello del patriottismo costituzionale si fonda quindi su una cultura politica condivisa, elaborata attraverso una confrontazione costruttiva tra le culture nazionali. In esso non ci si limita a chiedere un'adesione ai principi etico-giuridici come se questo bastasse per stabilizzare una comunità politica. Ciò che genera un *ethos* comune è invece la prassi democratica, cioè l'esercizio stesso della democrazia. È nella concreta prassi dei cittadini e non in un comunità apriori, già costituita, che si può generare una forma di solidarietà all'altezza della sfida posta dall'unificazione

¹⁸ J.-M. Ferry, *La république crépusculaire*, cit., p. 71.

¹⁹ J. Lacroix, *L'Europe en proces*, cit., p. 162.

europea. Senza dubbio, abbandonare la legittimazione identitaria comporta una ridefinizione del quadro all'interno di cui concepire il legame politico e la nozione stessa di cittadinanza. Essa non può più essere pensata in prospettiva nazionale, ma deve essere trasposta in un contesto post-nazionale. Ferry ha lungamente sviluppato questo argomento, mostrando in modo convincente come una riflessione sul futuro dell'Europa non possa essere slegata da una ristrutturazione radicale del quadro teorico-politico con cui sono stati pensati i rapporti tra sovranità, nazionalità e statualità.

3. Conclusione: quale ruolo delle identità religiose?

Non potendo qui entrare in quest'ultimo argomento, poiché ci porterebbe fuori dalla discussione, vorrei invece ora tornare, per concludere, al tema più generale del ruolo delle religioni nella costruzione europea. Contrapporre il riferimento a principi universalistici contro un utilizzo identitario del patrimonio spirituale europeo non significa disconoscere né l'importanza che storicamente ha avuto il cristianesimo, né il compito che i cittadini credenti e le comunità religiose possono avere nella costruzione dell'Europa. Una posizione come quella di Habermas e Ferry, che mi sembra più convincente tanto più in un momento in cui il terrorismo di matrice islamica rimette sul tavolo i pericoli insiti nel richiamo ad identità religiose, non comporta certo un disconoscimento del ruolo delle religioni nell'arena politica e nel processo democratico di discussione politica. Com'è noto, entrambi questi autori hanno sostenuto la necessità di un superamento dell'esclusione politica della religione. Ora, questa esigenza di maggiore apertura nei confronti delle religioni si inserisce pienamente nella comprensione del *telos* dell'Unione Europea come un orizzonte da costruire attraverso la confrontazione pubblica di tutti gli attori sociali e non come la difesa di un'identità storicamente pre-costituita. Senza dubbio l'idea habermasiana di una società post-secolare ha fatto molto discutere, perché è sembrata un cedimento rispetto alle esigenze autentiche di neutralità delle istituzioni e di laicità della sfera pubblica. Secondo alcuni essa rappresenterebbe una richiesta eccessiva per lo stato democratico, che si vedrebbe rigettato in una potenziale guerra di religione: una guerra che oggi, rispetto ai prodromi della modernità, avrebbe a che fare con una moltiplicazione radicale dei fronti del conflitto, ben al di là delle spaccature interne al cristianesimo. In realtà prendere sul serio l'apertura della sfera pubblica alle religioni credo non sia un cedimento all'intromissione indebita delle chiese nella vita pubblica, ma comporti una richiesta molto impegnativa nei loro confronti. È tutt'altro che evidente che le comunità religiose siano naturalmente disposte a sottostare ai criteri del dialogo democratico e allo spirito fallibilista che dovrebbe caratterizzare la ragione pubblica. Aprire la sfera pubblica alle religioni comporta per queste ultime un processo di ridefinizione del loro linguaggio e del loro atteggiamento che va ben al di là della clausola di traduzione di cui ha parlato più volte Habermas nei suoi lavori. Il vero problema che vedo, e di cui Ferry stesso si è dimostrato attento interprete, è la compatibilità tra l'apertura fallibilista della

ragione pubblica e la natura stessa delle religioni, che almeno nel caso delle religioni monoteiste maggioritarie in Europa si fonda su una pretesa di verità rivelata universale. Ferry ha declinato questa esigenza come la richiesta di una “secolarizzazione interna” alle religioni, che dovrebbero essere in grado di cambiare il loro registro, «passando dall'uso privato a un uso pubblico della propria ragione. Questo presuppone che la ‘religione in se stessa’ passi dallo stile (legittimamente) dogmatico dall'uso privato allo stile fallibilista di un uso pubblico»²⁰. Nei miei lavori ho preferito parlare di una “clausola anti-dogmatica” che deve caratterizzare l'attitudine dei credenti non soltanto nella sfera pubblica, ma anche nella sfera privata della comunità religiosa²¹: dal mio punto di vista, la secolarizzazione interna delle religioni di cui parla Ferry può avvenire unicamente se già dentro le comunità religiose si attiva uno spirito democratico e vengono valorizzati gli elementi di libertà e rispetto reciproco delle posizioni. Se questa attitudine non parte dal modo stesso in cui si struttura il discorso religioso, ogni utilizzo pubblico degli argomenti di fede risulterà soltanto funzionale e non autentico. Sono convinto che la tradizione cristiana contenga le risorse per un rapporto ermeneutico nei confronti della propria pretesa di verità: la teologia dell'ultimo secolo ha infatti mostrato in modo inequivocabile che la fede comporta sempre un'adesione libera e una coscienza ermeneutica e che ogni impegno per la verità e per il valore deve entrare in un processo di confrontazione discorsiva.

Sono consapevole che questa sia un'esigenza già molto complessa nel cristianesimo (si pensi a quanto sia scarsa la sensibilità democratica nel cattolicesimo e nella chiesa ortodossa), e che lo è ancora di più per l'Islam. Tuttavia gli eventi degli ultimi mesi dimostrano quanto le spinte fondamentaliste che si richiamano all'Islam potranno essere combattute soltanto se saranno le comunità islamiche stesse ad entrare in un processo riflessivo e critico, prima di tutto al loro interno.

Detto in modo sintetico, per concludere ritengo che la vera sfida rappresentata dall'apertura post-secolare, se si vuole che le chiese partecipino realmente al dibattito pubblico, sia quella di sottostare ad almeno tre condizioni maggiori:

- a. Che le chiese si aprano al loro interno allo spirito democratico, non pregiudicando il dibattito teologico e mettendosi in ascolto dell'esperienza dei credenti, che spesso è molto più sensibile alle libertà democratiche di quanto si possa credere se ci si limita ai pronunciamenti delle gerarchie. Non sarà mai possibile infatti che istituzioni, anti-democratiche al loro interno, diventino invece democratiche per chissà quale mano invisibile, quando escono dall'ambito della connivenza comunitaria ed entrano nella sfera pubblica;
- b. Che i cittadini credenti sappiano trovare, nel loro linguaggio pubblico, un giusto tono in grado di articolare il senso della loro convinzione

²⁰ J.-M. Ferry, *L'Europe interdite*, Les éditions de Passy, Paris 2012, p. 146.

²¹ Cfr. G. Lingua, *Esiti della secolarizzazione*, ETS, Pisa 2013.

individuale con lo spirito agnostico della sfera pubblica, senza che questo significhi la caduta in un relativismo né la percezione di una minore intensità della fede nel momento in cui essa riconosca di non essere l'unica verità;

c. Che ritorni al centro dell'agenda delle chiese europee lo spirito ecumenico e di dialogo tra le diverse religioni: non è infatti possibile un dialogo con le istituzioni politiche se non esiste una ricerca innanzitutto intra-religiosa di un confronto tra le diverse tradizioni nel rispetto reciproco.

Le frontiere aperte da queste condizioni mi sembrano molto più produttive per le chiese e per il futuro dell'integrazione europea che non il ripiegamento identitario, falsamente colorato con lo slogan di salvare la civiltà europea²².

²² Per una articolazione simile del discorso sulla partecipazione delle Chiese al dibattito pubblico europeo, si vedano le proposte di I. Bertin, *La nouvelle Europe*, Ed. Fidélité, Namur-Paris 2005, pp. 40-41, autore a cui mi sono riferito.