



CENTRO STUDI SUL FEDERALISMO

A
I
Lecture
Spinelli
e
r
o

Lecture 2010

Ulrich Beck

**II RITORNO DEGLI DEI E LA CRISI
DELLA MODERNITÀ EUROPEA**

Torino, 19 novembre 2010
Aula Magna, Università degli Studi di Torino

Ulrich Beck

**IL RITORNO DEGLI DEI E LA CRISI
DELLA MODERNITÀ EUROPEA**

È fuor di dubbio che il populismo di destra stia dilagando in tutta Europa, rimodellando la politica continentale attraverso uno spietato sfruttamento dei temi dell'immigrazione, dell'Islam e dell'identità nativa. Se questi partiti continuassero ad avanzare, sarebbe difficile per i governi contenere il danno che l'immagine e gli interessi dell'Europa rischiano di subire nel resto del mondo.

Tali rischi sono amplificati dal crescente costo della crisi finanziaria, con l'Irlanda e il Portogallo sotto una tale pressione sui mercati obbligazionari da necessitare di possibili salvataggi, e dallo spostamento del potere economico verso la regione Asia-Pacifico e verso paesi come il Brasile e la Turchia. Sembra che sia ormai l'Unione europea ad aver più bisogno della Turchia di quanto la Turchia ne abbia dell'Unione europea.

La casa europea si sta incrinando, ma i suoi residenti non sembrano disposti o capaci di arrestare il disfacimento. Molto è già stato detto sui suoi inquilini: Angela Merkel sembra preoccuparsi maggiormente del suo “orticello”; Nicolas Sarkozy dei suoi sgraditi vicini Rom; David Cameron è per lo più in vacanza quando si tratta di lavorare sulle riforme dell’UE, per non parlare di Silvio Berlusconi. Come ampiamente osservato, attualmente è in carica la famiglia di centro-destra, con il governante Herman Van Rompuy e molti altri compagni, e non si intravede nessuna figura politica europea carismatica come Spinel­li, Churchill, de Gaulle, Adenauer, ecc. Perché?

Per rispondere a questa domanda introdurrò innanzitutto il concetto di “Europa cosmopolita” e poi esplorerò le potenzialità contraddittorie della religione, i modelli d’individualizzazione e l’identità collettiva e la correlazione tra la religione e la “crisi della modernità europea”.

I. Perché le categorie di pensiero nazionali rendono impossibile pensare all’Europa?

La visione nazionale contempla due e soltanto due chiavi di lettura della politica e dell’integrazione europea contemporanea. O il federalismo, che porta a un super-Stato federale, o l’intergovernativismo che porta a una confederazione di Stati. Entrambi i modelli sono empiricamente inadeguati, non riescono a cogliere gli elementi essenziali né dell’Europa attuale, né delle nazioni che la compongono. Oltretutto si rivelano entrambi, in un senso profondamente strutturale, anti-europei; negano, infatti, l’obiettivo che merita più di tutti di essere perseguito: un’Europa della diversità, un’Europa che permetta alla diversità di svilupparsi. Questo vale nel caso di una confederazione di Stati, visti come difensori della propria sovranità contro l’allargamento dei poteri europei – e in tale prospettiva l’integrazione europea può essere intesa solo come un’auto-colonizzazione europea - ed è altrettanto vero nella concezione di un super-Stato federale. Ecco l’immagine dell’Europa filtrata attraverso le esclusive categorie di pensiero nazionali, che possono concepirla solo in un modo: come un enorme Stato-nazione etno-culturale. Questo non ha senso, sottolineano i critici: una nazione così è improbabile, indesiderata e non europea. Tuttavia, l’errore non è tanto nella concezione in sé quanto nella

loro negazione della realtà. Non hanno mai pensato che forse l'Europa non è propriamente concepita come uno Stato-nazione a caratteri cubitali.

Sia la confederazione di Stati che il super-Stato federale costituiscono lo stesso gioco a somma zero visto da diverse angolature. O esiste un unico Stato europeo (federalismo), nel qual caso non ci sono Stati membri nazionali; oppure gli Stati membri nazionali rimangono i signori dell'Europa, nel qual caso non esiste alcuna Europa (intergovernativismo). All'interno di queste categorie concettuali, ciò che guadagna l'Europa, lo perdono i singoli Stati, e questo vale sia che si sostenga una determinata opzione o che la si contrasti. Questo è ciò che significa affermare che le categorie nazionali di pensiero rendono impossibile pensare all'Europa. Impigliati nelle false alternative della visione nazionale, abbiamo dunque la possibilità di scegliere tra nessuna Europa o nessuna Europa! Due medesimi risvolti di un'impasse che sono importanti come non mai all'interno dell'attuale dibattito sulla governance europea del rischio finanziario.

Il mondo è diventato cosmopolita non per scelta bensì per condizione. L'Altro globale è in mezzo a noi. L'Altro, lo straniero, che sia di altra nazionalità o religione, non può più essere escluso. Il cancelliere tedesco Angela Merkel ha sec-

camente decretato “la morte del multiculturalismo”. Tuttavia, questo non fa alcuna differenza per la realtà della super-diversità: in Germania, per esempio, un terzo dei bambini al di sotto dei cinque anni vive all'interno di famiglie bi-nazionali; nelle scuole materne è abbastanza comune che i più piccoli parlino più di diciotto lingue diverse. Cosa significa la retorica del “multiculturalismo è morto” di fronte a questa realtà? Tale visione indica qualcosa che non esiste più, ma che è diventata un'illusione diffusa in un mondo globalizzato: la favola conservatrice dello sguardo nazionale.

L'Unione europea non è un club esclusivo per soli cristiani, né tanto meno una comunità trascendentale di discendenza comune. L'unico passaggio umano e culturale che merita la definizione di “europeo” è quello non-essenzialista, radicalmente aperto e determinato da procedure - in altre parole politicamente pragmatico. Si giunge al punto critico con la domanda “Cosa ne pensi dei musulmani europei?”, che è diventata la domanda da 1 miliardo di dollari della politica europea.

All'improvviso, un discorso europeo sulle origini è sulla bocca di tutti. Chi vorrebbe lasciar fuori i musulmani scopre che le radici dell'Europa affondano nell'eredità cristiana, nell'Occidente cristiano: solo chi ha sempre fatto parte di

questo “destino comune occidentale” può unirsi a “noi”. Gli altri sono Altri *esclusi* dall’Europa. Secondo questa visione del mondo, ogni individuo ha una sola patria, la propria: non può sceglierla, è innata e coincide con la geografia delle nazioni e gli stereotipi formati in esse.

Questo tipo di concezione territoriale della cultura, orribile, sbagliata e veramente pericolosa, intacca anche le buone intenzioni del dialogo culturale: come se l’Islam e l’Occidente esistessero ciascuno in un proprio spazio esclusivo e avvertissero la necessità di perseguire il dialogo l’un con l’altro. In tutto questo, dov’è finita “Londistan” - la capitale dell’Islam fuori dal mondo islamico? Dove sono finiti i musulmani europei, i musulmani americani, la borghesia araba, i cristiani d’Oriente, gli arabi israeliani e i bambini all’asilo che parlano diciotto lingue diverse? Quelli che reinventerebbero l’Occidente cristiano per erigere barriere in tutta Europa stanno trasformando l’Europa in una religione, in realtà quasi in una razza, stravolgendo il progetto dell’Illuminismo europeo. Il concetto di “Europa cosmopolita” può essere inteso proprio come la negazione di questa sorta di ontologia sociale territoriale, che cercherebbe di sbarrare tutte le vie al futuro.

Innanzitutto il termine “Europa cosmopolita” è empiricamente significativo, in quanto dirige il nostro sguardo verso le “modernità intreccia-

te” (Shalini Randeria)¹ in cui viviamo: si pensi ad esempio al fatto che i turchi, che la maggioranza degli europei vorrebbe tener fuori dall’Europa, sono già dentro e da molto tempo! Con la NATO, i partenariati commerciali, lo stile di vita transnazionale, la Turchia si è affacciata sulla scena europea molto tempo fa e in gran parte si è ormai europeizzata. Per persone di ceto borghese che vivono nelle capitali del mondo islamico, come Istanbul, Beirut o Teheran, i costumi e i valori di un abitante di un villaggio anatolico non sono meno estranei di quanto non lo siano per persone dello stesso ceto che vivono a Parigi o Berlino. E se volessimo aggrapparci all’illusione che possano tracciarsi confini chiari tra il mondo europeo e quello musulmano, dovremmo attribuire all’UE un monopolio sulla “europeità” e ignorare del tutto le sfere identitarie sovrapposte costituite dall’Europa, dalla comunità atlantica e dalla NATO. Consentire a un principio di discendenza basato sull’Occidente cristiano di risorgere dalle fosse comuni dell’Europa significa disconoscere l’*intimo cosmopolitismo* dell’Europa. In primo luogo, significa negare la realtà dei circa diciassette milioni di persone che vivono nell’Unione europea che non sono in grado di accettare questa eredità etnico-culturale di europeità in quanto musulmani e/o persone di colore, ma che pur tuttavia comprendono e si identificano culturalmente e politicamente come europei.

In secondo luogo, tuttavia, significa non riconoscere l'Europa come un microcosmo della società globale. Nel mondo del XXI secolo non c'è più alcuno spazio chiuso dell'Occidente cristiano. Di fronte ai crescenti intrecci e vincoli transnazionali, l'Europa sta diventando una rete aperta, con confini fluidi, in cui l'esterno è sempre più dentro. È fuor di dubbio che l'attuale stato dell'UE meriti critiche, forse una critica severa del modello d'Europa di Bruxelles. Ma dove si dovrebbero cercare i riferimenti per tale critica? Nell'auto-rappresentazione nazionale, nelle lamentele per la perdita di sovranità nazionale? No. Il concetto di Europa cosmopolita fa emergere una forma di critica della realtà dell'Unione europea che non è nostalgica e nazionale, ma per così dire, radicalmente europea. Questa critica afferma: molto dell'attuale stato dell'UE è non-europeo. Ecco perché l'Europa è paralizzata. La diagnosi della crisi è *"troppo poca Europa"* e il rimedio terapeutico *"più Europa"* – intesa nel senso corretto, ovvero cosmopolitica! E questo vale sia all'interno dell'Europa che per le sue relazioni esterne.

Ad esempio, è assolutamente non europeo assimilare e di conseguenza ridurre i musulmani all'Islam. È proprio perché i valori europei sono europei che non sono legati a nessuna religione o eredità culturale in particolare. Nessuno direb-

be: questa persona è cattolica, è di Torino e quindi non può essere democratica, eppure agli occhi di molti europei nazionalisti essere musulmano costituisce ancora una discriminante di tipo totalitario della possibilità di essere "veramente" democratico. In tal senso, la visione nazionale occidentale è una visione fondamentalista che paradossalmente ben si adatta al fondamentalismo antimoderno di un Osama bin Laden rafforzandolo in modo pericoloso. "Europeità", al contrario, significa essere in grado di fondere in un'unica esistenza quelle cose che appaiono logicamente incompatibili nella grettezza del pensiero etnico: del resto si può essere allo stesso tempo musulmano e democratico, socialista e piccolo imprenditore, così come si può amare il paesaggio e lo stile di vita bavarese e appartenere a un'organizzazione anti-stranieri. L'apertura radicale è una caratteristica fondamentale del progetto europeo nonché il vero segreto del suo successo.

L'unione politica quale è l'Europa deve essere concepita come un'unione cosmopolita, in contrasto con la falsa normatività della visione "nazionale". Si tratta di un'Europa escludente che mostra il seme della delusione da cui scaturisce l'odio.

II. Le due facce della religione

Con tutta la sua umanità la religione porta in sé una tentazione totalitaria. Dall'universalismo della religione nasce una fratellanza che trascende classe sociale e nazionalità, ma anche la demonizzazione degli altri pensieri religiosi, una tendenza che attraversa tutta la storia e che risale a circa duemila anni fa, alle origini delle religioni monoteiste quali Cristianesimo, Ebraismo, Islamismo. Dio può ugualmente rendere gli esseri umani civili o imbarbararli.

Per comprendere la religione nel mondo moderno dobbiamo capire il *paradosso della globalizzazione della religione*: la religione non è solo incidentalmente globale nella sua espansione, un sottoprodotto della globalizzazione di strutture più potenti quali i mass media, il capitalismo e lo Stato moderno. Piuttosto la formazione e la diffusione globale della religione in generale, e delle religioni monoteiste in particolare, è una caratteristica essenziale che definisce quelle religioni sin dalla loro nascita. In effetti, alcune religioni sono "attori globali" da più di duemila anni. Pertanto, per comprendere il gioco del meta-potere che ridefinisce il potere nell'era globale, dobbiamo prendere in considerazione, oltre al capitale globale, ai movimenti della società civile, agli attori statali e alle organizzazioni internazionali,

il ruolo delle religioni come forze pro o contro la modernizzazione nella società mondiale post-secolare.

Per la religione un postulato assoluto è la Fede – al cui confronto tutte le altre differenze sociali e contrapposizioni sono irrilevanti. Il Nuovo Testamento dice: "Tutti gli uomini sono uguali davanti a Dio". Questa uguaglianza, questo annullamento dei confini che separano le persone, i gruppi, le società, le culture è il fondamento sociale delle religioni (cristiane). Un'altra conseguenza, tuttavia, è che viene stabilita nel mondo una nuova fondamentale distinzione e gerarchia con lo stesso valore assoluto delle distinzioni politiche e sociali che sono state annullate: la distinzione tra credenti e non credenti. Ai non credenti (sempre secondo la logica di questo dualismo) viene negata l'uguaglianza e la dignità di esseri umani. Le religioni possono costruire ponti tra le persone dove esistono gerarchie e frontiere e allo stesso tempo aprire nuove voragini determinate dalla fede laddove prima non ve n'erano.

Fu Paolo, un Ebreo ellenizzato, colui che, più di ogni altra figura nel movimento nato attorno a Gesù, trasformò il cristianesimo da setta ebraica a forza religiosa globale con una visione universalistica. Fu lui ad abbattere i muri: "Non c'è né Ebreo né Greco, non c'è né schiavo né libero, non c'è né maschio né femmina".

L'universalismo umanitario dei credenti si basa sull'identificazione con Dio e su una demonizzazione degli avversari di Dio che, come erano soliti dire Paolo e Lutero, sono "servi di Satana". Questa ambivalenza tra tolleranza e violenza è parte della storia nonché dell'esistenza - "Cosa ne pensi dei musulmani europei?" - e può essere suddivisa in tre elementi: le religioni del mondo

a) rovesciano le gerarchie e i confini prestabiliti tra nazioni e gruppi etnici; sono in grado di farlo, nella misura in cui

b) creano un universalismo religioso, di fronte al quale tutte le barriere nazionali e sociali diventano meno importanti; tuttavia, contemporaneamente, sorge il pericolo

c) che si sostituiscano alle barriere etniche, nazionali e di classe, quelle tra i credenti nella vera fede, da un lato, e credenti nella fede sbagliata e non credenti, dall'altro.

La storia della colonizzazione europea è naturalmente il principale esempio storico di come sui non credenti, che dovevano essere convertiti per la salvezza delle loro anime, si siano potute perpetrare e "legittimare" atrocità, violenze e crudeltà inimmaginabili. Lo confermano le parole di Colombo che con aperta brutalità sostiene che tra la diffusione della fede "e la riduzione in schiavitù dei non credenti intercorreva un legame indissolubile".

Tuttavia, la demonizzazione religiosa dell'Altro può essere illustrata altrettanto efficacemente dalla "guerra ai matrimoni misti" tra cristiani cattolici e protestanti che imperversò durante il XIX e il XX secolo. Con il riconoscimento dell'uguaglianza nazionale, il confine di odio e disprezzo tra cristiani cattolici e protestanti di uguale nazionalità - che contrariamente a tutte le dichiarazioni d'amore insite nel matrimonio, nella famiglia, nella genitorialità, si sono scontrati ed esclusi reciprocamente in quanto "comunità di eretici dalla falsa fede" - dovette essere nuovamente riaffermato con parole e gesti infervorati.

Questo è il timore che si sta diffondendo: che il rovescio della medaglia del fallimento della secolarizzazione sia la minaccia di un nuovo secolo buio. La religione uccide.

III. La secolarizzazione: uno speciale percorso europeo?

Il ritorno delle religioni all'inizio del XXI secolo rompe con la saggezza convenzionale che ha prevalso negli ultimi due secoli fino agli anni '70: quanto più velocemente è avanzato il processo di modernizzazione, tanto più evidente è stata la perdita di potere degli dei - in altre parole, ciò a cui abbiamo assistito con crescente chiarezza è la vittoria della razionalità scientifica e tecnica e

la demolizione delle strutture che sostengono la plausibilità della fede religiosa.

La teoria della secolarizzazione si basa su due presupposti: primo, che la modernizzazione, come è emersa nel contesto europeo (Max Weber la definì “razionalismo occidentale” un secolo fa) è un processo *universale* che determina sviluppi analoghi in tutto il mondo; e secondo, che la secolarizzazione è *inseparabile* dalla modernizzazione ed altrettanto irrefrenabile. Il crollo della teoria della secolarizzazione è, quindi, di gran lunga molto più importante rispetto, ad esempio, al crollo dell’Unione Sovietica e del blocco orientale. D’altro canto, non colpisce “solo” singoli imperi geopolitici, ma minaccia l’intera architettura di presupposti e di istituzioni fondamentali, e quindi in definitiva il futuro della modernità europea. La secolarizzazione è (o era?) un presupposto costitutivo sia della democrazia che della modernità. E certamente bisogna riconoscere a Jürgen Habermas² il merito di aver affrontato questa questione gravata di tabù. Qual è allora il significato di modernità “*post –secolare*” in Europa?

Se consideriamo l’assidua frequentazione della chiesa come indice di secolarizzazione, allora il calo della regolare pratica religiosa in alcuni paesi dell’Europa occidentale, dalla fine della prima guerra mondiale, ha assunto proporzioni

veramente catastrofiche, mentre altrove è un fenomeno più recente. “Soltanto in tre paesi europei (Irlanda, Polonia e Svizzera) la maggioranza della popolazione va in chiesa regolarmente. Nella maggior parte dei paesi europei, la percentuale è inferiore al 20% e in Germania Est e in Scandinavia scende al di sotto del 10%. Al contrario, in Polonia, Irlanda, Svizzera e Portogallo, meno del 10% della popolazione non va mai in chiesa, mentre in Francia, Gran Bretagna, Paesi Bassi e Germania Ovest - su una scala crescente - la percentuale supera il cinquanta per cento³.

Pertanto, mentre in Europa occidentale (anche se con notevoli differenze) le chiese cristiane si stanno svuotando a un ritmo spaventoso (forrendo quindi prove a sostegno della teoria della secolarizzazione), il quadro opposto emerge a livello globale, dove al di fuori dell’Europa si assiste al rilancio della fede religiosa, in particolare di quella cristiana. Infatti, attualmente il cristianesimo sta vivendo una delle maggiori fasi di espansione di tutta la sua storia.

Sorprendentemente, molti commentatori (Samuel Huntington, ad esempio), osservano l’andamento demografico solo in relazione allo sviluppo globale dell’islamismo e non a quello del cristianesimo. Eppure molte delle nazioni con la più rapida crescita hanno un orientamento interamente o fortemente cristiano; basti pensare al

Brasile, all'Uganda o alle Filippine, dove la popolazione è quasi raddoppiata dal 1974. In alcuni di questi paesi la popolazione quasi raddoppierà nuovamente entro il 2050 e questo produrrà importanti cambiamenti nella classifica dei paesi del mondo per densità di popolazione. Tuttavia, al contempo, la demografia non è l'unico fattore determinante della rapida espansione del cristianesimo in tutto il mondo. Contrariamente alle aspettative dei critici del colonialismo, che ritenevano il cristianesimo un impianto occidentale senza alcun futuro in un ambiente estraneo, il cristianesimo iniziò a espandersi rapidamente in Africa soltanto alla fine del colonialismo, in parte attraverso le conversioni di massa.

Quindi, il cristianesimo in quanto tale non è affatto in fin di vita, si tratta solo del fatto che il cristianesimo europeo sta assistendo a un rapido calo della frequentazione delle chiese in alcune delle sue roccaforti nazionali, compresa la Germania. Ciò che la teoria della secolarizzazione sostiene, in termini generali, è falso. A livello regionale, equivale ad affermare che il cristianesimo è in una fase di de-europeizzazione; il cristianesimo fiorisce al di fuori dell'Europa; il cristianesimo europeo sta svanendo (pur esistendo ancora qualche germe).

Tuttavia, questa diagnosi deve essere più precisa. Un dato importante è il fatto che i rami or-

todosso e conservatore delle comunità religiose esistenti stanno guadagnando terreno ovunque; questo vale sia per l'induismo e il buddismo che per le tre religioni monoteiste. Ciò che colpisce maggiormente è l'espansione regionale di queste religioni ufficiali in Africa e nei paesi dell'Est e del Sud-Est asiatico. Un fattore di questo successo missionario è evidentemente la mobilità delle forme di organizzazione. La chiesa universale multiculturale del cattolicesimo romano è meglio organizzata per sfruttare la tendenza alla globalizzazione rispetto alle chiese protestanti presenti sul territorio nazionale, che sono le grandi sconfitte. Le reti decentralizzate dell'Islam (specialmente nell'Africa sub-sahariana) e le chiese evangeliche (soprattutto in America Latina) sono le più dinamiche di tutte. La loro peculiarità risiede nella religiosità estatica grazie a singole figure carismatiche. Si tratta dei movimenti religiosi con la più rapida crescita, come i pentecostali e i musulmani radicali, o meglio definiti "fondamentalisti". I loro culti uniscono spiritualismo e aspettative imminenti a rigidi codici morali e a un'interpretazione letterale della Bibbia⁴.

IV. Il principio d'autorità alla base del rilancio della fede è l'io sovrano

È diventato quasi lapalissiano sottolineare come il concetto stesso di religione contenga un *pregiudizio eurocentrico* (Haußing 1999)⁵. Vale a dire, come prodotto della mentalità occidentale, è proiettato sulla vita e l'esperienza religiosa di altre culture e continenti "stranieri". La stessa domanda "Cos'è la religione?" presuppone una conoscenza delle comunità chiaramente distinguibili sotto il profilo religioso e alle quali si può o non si può appartenere. Tale conclusione è rafforzata da una riflessione sulla scelta delle parole: la *religione* è intesa come un *sostantivo*, e ciò implica un insieme di simboli e pratiche sociali ben definiti che costituiscono un aut-aut. Si può solo scegliere di credere o non credere, e, come membro di una comunità religiosa, non è possibile appartenere contemporaneamente a un'altra comunità.

Questa concezione di fondo della "religione" è indubbiamente *monoteistica*, cioè si basa sul presupposto che ogni persona possa scegliere un Dio e un Dio soltanto, escludendo tutti gli altri. Tale esclusività, tuttavia, non era solo estranea alle visioni religiose del mondo antico, ma anche inapplicabile alle tradizioni religiose non-monoteistiche nell'Africa, in Giappone e nell'America Latina di oggi.

Per questo motivo è fondamentale e anche significativo mantenere una distinzione tra *religione* e *religioso*, tra il sostantivo e l'aggettivo⁶. Come sostantivo, la "religione" organizza il settore religioso secondo la logica dell'aut aut. L'aggettivo "religioso", invece, lo organizza in base alla logica del sia...sia. Per essere religiosi non è necessario appartenere (o non appartenere) a uno specifico gruppo od organizzazione, bensì avere una posizione specifica riguardo agli interrogativi esistenziali dell'uomo. Il sostantivo "religione" parte dall'immagine di una delle sfere d'azione separate, con confini ben definiti (economia, scienza, politica e anche la stessa religione). L'aggettivo "religioso" tiene conto dello stato amorfo e dell'assenza di confini della sfera religiosa e dunque fa sì che l'*alternativa sincretista* al sostantivo "religione" in senso monoteistico rientri nel nostro ambito.

La chiave per il "rilancio" della religione in Europa è la disgiunzione della religione dalla religiosità. La secolarizzazione non significa la fine della religione e della fede, bensì lo sviluppo e la diffusione massiccia di una religiosità che si basa sempre più sull'individualizzazione. Questo processo rientra in una più ampia tendenza a rilanciare la fede in una società in cui le influenze religiose si sovrappongono e si compenetrano e i cui presupposti fondamentali comprendono l'incertezza creata artifi-

cialmente di una modernizzazione che modifica le sue stesse premesse (si veda “modernizzazione riflessiva”).

Questo fenomeno può anche essere osservato laddove molti non si aspetterebbero affatto, ossia tra gli ebrei americani, un dato rivelato da Steven M. Cohen e Arnold M. Eisen⁷.

Gli ebrei americani parlano della loro vita, delle loro credenze e dei loro obblighi ebraici, come un viaggio in cui interrogarsi costantemente e crescere. Non menzionano la parola “arrivo”. Non esistono risposte definitive, né impegni irrevocabili ... La “prima lingua” che i nostri soggetti parlano è intrisa di un grande e profondo individualismo ... Comunità - anche se è un concetto in voga nelle nostre interviste, un bisogno sentito, anche un vero e proprio anelito per alcuni - è una “seconda lingua”, subordinata alla prima ... I soggetti più impegnati e attivi del nostro campione ci hanno ribadito che decidono di settimana in settimana, di anno in anno, quali rituali osserveranno e la modalità con cui lo faranno ... Il “baldacchino sacro” (la famosa espressione di Peter Berger)⁸ non domina più l’esistenza e quindi l’esigenza di scegliere e di ri-scegliere l’identità (che Berger ha definito “imperativo eretico”)⁹ è inevitabile. Da nessun’altra parte questi processi sono stati così evidenti come tra gli ebrei¹⁰.

Affrontiamo la questione in modo diverso e più radicale: se è vero che la vita di ognuno rispecchia la natura *contingente* e *riflessiva* di quella vita, quale forma, pratica naturale e individualmente interiorizzata di religiosità e di spiritualità è possibile? Esistono due opzioni. La prima richiama la natura rigida e inflessibile di ciascuna religione, sia da un punto di vista storico che individuale, accettando quindi il sistema chiuso della chiesa, di Dio e dell’individuo. Quest’opzione nega la realtà del pluralismo religioso, nega l’individualizzazione e, alla luce dell’irrevocabile pressione storica a favore di impegno e scelta religiosi individuali, si rifugia in dogmi di fede che sono incompatibili con esperienze individualizzate e sentimenti ambivalenti. La decisione di credere (o non credere) che si rende necessaria per gli individui di fronte al pluralismo, alla comparabilità e alla disponibilità delle religioni, delle eresie e delle forme di ateismo, richiede - come Peter L. Berger afferma provocatoriamente - un atteggiamento di autoinganno da parte degli individui individualizzati. Questo è il “*mauvaise foi*” di Sartre, in altre parole, la negazione della propria capacità di scegliere e della propria responsabilità.

Questa opzione non riconosce le origini religiose dell’individualizzazione nel cristianesimo. L’individualizzazione e le molteplici confusioni

che ne derivano sono erroneamente interpretate da ogni parte come un processo individuale da attribuirsi a eccessi individuali – l’effimera sete di esperienze, le aspettative esagerate, l’egoismo maniacale e la ridotta volontà di far fronte ai propri compiti, di adattarsi e di fare sacrifici; ma questo è sbagliato. In realtà le forme religiose assunte dal “Dio di propria scelta” incarnano la *vittoria* di dottrine religiose che ritengono fondamentale la libertà soggettiva di credo e di coscienza. L’individuo utilizza le sue esperienze religiose per costruirsi il proprio rifugio religioso, il proprio “baldacchino sacro”¹¹. L’individuo decide della propria fede e non sottostà più solo o principalmente alle sue origini e/o all’organizzazione religiosa a cui appartiene alla nascita.

L’individualizzazione religiosa e la pratica devota non si escludono a vicenda, ma possono reciprocamente rafforzarsi. Nella ricerca sperimentale di collegamenti tra una fede religiosa riflessiva e un rapporto personale con Dio, l’individualizzazione può costringerci a scegliere e quindi a confrontare, a migrare o a farci sedurre dall’idea di eresia, ateismo o conversione. L’individualismo religioso è sinonimo di dubbio, fratello di fede, la cui narrazione scorre attraverso la storia della religione a partire da “Le Confessioni” di Sant’Agostino - sempre pertinenti e ora nuovamente di grande attualità – fino alla con-

fessione di Madre Teresa che era giunta quasi alla disperazione per il silenzio da parte di Dio. L’individualizzazione è un processo *contingente* e per questo motivo dalle conseguenze *molto ambivalenti*.

Pertanto, all’inizio del XXI secolo riformuliamo la domanda posta da Ernst Troeltsch un secolo fa, ma questa volta in una forma nuova e più radicale: “Fino a che punto un cristianesimo che ha subito un intimo rinnovamento riuscirà ad accettare l’individualizzazione propria dell’era moderna per acquisire una nuova vitalità religiosa?”.

V. Esiste una forma di tolleranza il cui obiettivo non sia la verità ma la pace?

Partendo dal presupposto che l’aspettativa della secolarizzazione – più modernità significa meno religione - sia sbagliata, allora sorge la domanda: “Potrà esistere una forma di tolleranza inter-religiosa, in cui l’amore fraterno non significhi inimicizia mortale? Ossia un tipo di tolleranza, il cui fine non sia la verità ma la pace?”

Chiunque rivendichi la verità come fine supremo di tolleranza ambisce al consenso e all’armonia, ma allo stesso tempo condanna tutti coloro che non vogliono piegarsi a questa “verità”. Se, d’altro canto, si considera irrealistico l’obiet-

tivo di perseguire il consenso e l'armonia, né vale affatto la pena lottare, ecco che sorge inevitabilmente la domanda: "È possibile, al di là delle verità rivelate delle religioni, una 'tolleranza cosmopolita'? E quali sono i possibili contributi attivi da parte degli stessi attori e movimenti religiosi mondiali? Esistono modelli, punti di partenza, nella storia della religione, da cui poter attingere oggi?"

E le cose stanno proprio così. Jan Assmann lo spiega in riferimento al modello di "doppia religione" che è nato dall'accoglienza europea riservata alla religione egizia nel XVIII secolo. "Dalle notizie di una cultura egizia scritta, il XVIII secolo trasse l'idea di una 'doppia religione', che avesse l'aspetto esterno generalmente accessibile di una religione politeista e popolare, e l'aspetto esterno è accessibile solo agli iniziati, di un monoteismo filosofico. Mentre la popolazione rendeva omaggio alle molte divinità che, si credeva, vegliassero sul rispetto delle leggi, premiando e punendo, e che proteggessero lo Stato sia al suo interno che esternamente, gli iniziati si votarono all'unica divinità nascosta, la cui statua seduta nel tempio di Sais riportava la scritta, secondo Plutarco: 'Io sono tutto ciò che fu, che è e che sarà e il mio velo mai nessun mortale sollevò'. (...)

"Questa forte consapevolezza di una doppia appartenenza, in quanto cittadino dello Stato e

cittadino del mondo, in quanto cattolico e filosofo, corrispondeva alla condizione intellettuale di un'epoca in cui si assisteva alla prima svolta della globalizzazione, [un'epoca] che stava imparando a pensare in senso cosmopolita e a considerare i popoli della terra come una sola comunità. (...) Nel momento stesso della nascita delle prime 'religioni del mondo', l'ebraismo e il cristianesimo, basate sulla professione di un solo Dio, si formò come contro-movimento una religione mondiale in senso proprio, che certamente non sarebbe mai potuta esistere come religione, ma solo come saggezza cosmopolita riguardo alla segreta convergenza di tutte le religioni".

L'idea di una doppia religione fu successivamente ripresa dal Mahatma Gandhi e trasformata in un modello politico in grado di cambiare il mondo. Nella sua visione, la doppia religione significava praticare una sorta di "passaggio" nella religione e nella cultura degli altri, per essere in grado di vedere il mondo, compreso il mondo della propria religione, attraverso gli occhi degli altri. La biografia di Gandhi è un esempio di questa avventura della "conversione metodologica". Da giovane Gandhi si trasferì in Inghilterra per studiare diritto. La "deviazione" nel cuore dell'Occidente cristiano non lo allontanò dall'induismo, ma ne approfondì la comprensione e la confessione. Fu in Inghilterra che, su consiglio di un amico, Gan-

dhi iniziò a leggere la *Bhagavad Gita*, in una traduzione in inglese di Sir Edwin Arnold intitolata *La Canzone Celeste*. Fu un'esperienza illuminante; solo in seguito iniziò un intenso studio del testo indù in sanscrito. Rimase profondamente colpito anche dal libro di Arnold *La Luce dell'Asia*, che narrava la vita del Buddha. Così, fu attraverso gli occhi dei suoi amici occidentali che fu spinto a scoprire la ricchezza spirituale della propria tradizione indù.

Lo scrittore tedesco Lessing scrisse il dramma *Nathan il Saggio* (1779) in cui la questione della tolleranza tra cristianesimo, ebraismo e islamismo è di fondamentale importanza. All'interno della commedia, nella famosa "Parabola dell'Anello", in un certo senso, egli sviluppa ulteriormente il modello della doppia religione. Lessing diffidava profondamente del sogno di una Verità Assoluta, che i filosofi hanno rincorso in tutta la storia, perché quando si tratta di verità non è mai solamente la verità in questione, ma molto di più, ovvero l'*umanità*, o come dovremmo dire oggi: la pace.

Lessing aveva già individuato il conflitto tra la Verità Assoluta e un riconoscimento cosmopolita delle verità di molte religioni. Tuttavia, la "saggezza" di Nathan si basa sullo stratagemma di perseguire entrambe le priorità allo stesso tempo, la verità assolutista della religione e

quella della pace.

Quindi nessuno dovrebbe possedere il *vero* anello! Questa sarebbe la vittoria del Diavolo. Pertanto devono esistere due cose: il Vero Anello e i molti anelli, che ogni figlio che eredita l'anello dal proprio padre, deve considerare come il "Vero Anello". Ogni anello, quindi, è l'"Unico" anello che non esiste. Di conseguenza, nessuno potrà mai sapere qual è il Vero Unico Anello, ma tutti sanno che esistono molti Anelli Veri, e che loro ne possiedono uno.

Se Lessing fosse stato costretto a scegliere tra l'aver l'Anello Vero o nessun anello, avrebbe sicuramente scelto di non averne nessuno. La sua "Parabola dell'Anello" è stata costruita in modo tale che il Vero Anello, se fosse mai esistito, sarebbe andato perduto per sempre tra l'impossibilità di distinguere i tanti Anelli Veri, di cui le religioni dell'umanità hanno evidente necessità.

Il "problema" dell'Islam in un'Europa "post"-secolare continua a essere oggetto di animato dibattito. Eppure lo "stratagemma" della cooperazione viene ignorato: è possibile distinguere tra *ortodossia* e *interazione*, secondo l'idea di doppia religione, la "conversione metodologica" di Gandhi e la "Parabola dell'Anello" di Lessing. Questo lo si può osservare in pratica in alcune località, diciamo a Londra e a Torino, ma soprattutto negli Stati Uniti, in particolare nelle grandi città.

Sebbene si discuta molto dell'ostilità accanita tra fondamentalismi religiosi, continuamente spettacolarizzata dai mass media, è evidente che un pragmatismo quotidiano di *buon senso cosmopolita inter-religioso* possa agire come base di una cooperazione che travalichi i confini. Ciò accade perché la sua utilità convince tutti gli interessati; questo funziona nei progetti educativi come nelle questioni relative all'assistenza dei poveri, alla tutela delle minoranze o di quelle riguardanti i migranti (clandestini).

I gruppi possono essere intolleranti verso la teologia altrui e, al contempo, collaborare in modo creativo per affrontare le preoccupazioni pubbliche condivise – applicando così la Parabola dell'Anello. I custodi teologici della dottrina, perennemente in disputa, potrebbero imparare da questa “*Vernunft* della doppia religione”. Questa separazione tra dogma e pratica è possibile non solo a livello locale ma anche sulla scena mondiale? Le religioni del mondo collaborano efficacemente per dare risposte pragmatiche alle sfide poste dalla società mondiale del rischio - il pericolo di una guerra nucleare, i cambiamenti climatici, la povertà globale?

Oggi la domanda relativa alla misura in cui la verità possa essere sostituita dalla pace è di cruciale importanza per la sopravvivenza dell'umanità. Ma la speranza in un amore frater-

no inter-cristiano e tra cristiani-musulmani senza demonizzare l'altro religioso non è la cosa più improbabile, ingenua, sciocca e assurda in cui si possa sperare? O in altre parole: dove è finita la voce del Papa che riconosce e protegge i diritti religiosi dei musulmani europei?

¹ R. Shalini - *Jenseits von Soziologie und soziokultureller Anthropologie: Zur Ortsbestimmung der nichtwestlichen Welt in einer zukünftigen Sozialtheorie*, in *Soziale Welt* 50(4), 1999 - pp. 373-382.

² J. Habermas - *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*. Cambridge, UK/Malden, MA: Polity Press, 2008.

³ J. Casanova *The Religious Situation in Europe*, in Hans Joas and Klaus Wiegandt eds: *Secularization and the World Religions*. Liverpool: University Press, 2009 - pp. 206-228.

⁴ J. Habermas - *Die Revitalisierung der Weltreligionen - Herausforderung für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne?* Starnberg: Unpublished MS, 2007.

M. David - *Pentecostalism. The World Their Parish*. Malden, MA/Oxford, UK/Carlton: Blackwell Publishing, 2002.

M. David - *On Secularization: Towards a Revised General Theory*. Aldershot/Burlington, VT: Ashgate Publishing, 2005.

⁵ H. M. Haußing - *Der Religionsbegriff in den Religionen. Studien zum Selbst- und Religionsverständnis in Hinduismus, Buddhismus, Judentum und Islam*. Berlin: Philo Verlagsgesellschaft, 1999.

⁶ G. Simmel - *Die Religion. Frankfurt am Main*: Rütten und Loenig, 1922.

J. L. Esposito - *World Religions Today*. New York/Oxford: Oxford University Press, 2006.

⁷ S. M. Cohen, A. M. Eisen - *The Jew Within: Self, Family, and Community in America*. Bloomington: Indiana University Press, 2000.

⁸ P. L. Berger - *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books, 1969.

⁹ P. L. Berger - *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. London: Collins, 1980.

¹⁰ S. M. Cohen, A. M. Eisen - *The Jew Within: Self, Family, and Community in America*. Bloomington: Indiana University Press, 2000 - pp. 2-7.

¹¹ Per citare la famosa espressione di Peter Berger (1980), tratta dal suo testo, a cui mi sono ispirato per la formulazione di questo concetto.

LECTURE ALTIERO SPINELLI

Il Centro Studi sul Federalismo organizza annualmente una Lecture su argomenti di attualità europea. La serie delle Lectures, intitolata ad Altiero Spinelli, uno dei grandi padri del federalismo europeo, vede quest'anno la partecipazione di Ulrich Beck.

Altiero Spinelli (1907-1986) scrisse con Ernesto Rossi ed Eugenio Colorni il “*Manifesto per un’Europa libera e unita*” (meglio noto come “*Manifesto di Ventotene*”) durante il confino nell’isola di Ventotene, fondò nel 1943 il Movimento Federalista Europeo e, nel dopoguerra, fu un protagonista dell’azione per la federazione europea. Membro della Commissione di Bruxelles all’inizio degli anni Settanta, fece parte del primo Parlamento europeo eletto a suffragio universale nel 1979. Fu l’artefice del Trattato di Unione europea del 1984.

Ulrich Beck è professore di Sociologia presso l’Università di Monaco di Baviera e dal 1997 ricopre la carica di British Journal of Sociology LSE Centennial Professor presso il Dipartimento di Sociologia. È stato insignito di numerosi dottorati honoris causa da diverse università europee, è direttore di *Soziale Welt* e della serie *Second Modernity* edita da Suhrkamp, ed è stato il fondato-

re e direttore del centro ricerche dell'Università di Monaco (in collaborazione con altre tre università locali), Sonderforschungsbereich - Reflexive Modernisation, con il finanziamento della DFG (Fondazione tedesca per la ricerca) dal 1999 al 2009. Nel 2005 ha rifiutato la cattedra di Sociologia offertagli dall'Università di Cambridge per poter proseguire l'attività presso l'Università di Monaco e la LSE.

L'attività didattica del Professor Beck verte principalmente su: teoria della modernizzazione, sociologia del rischio, trasformazione del lavoro e disuguaglianze sociali. Inoltre è titolare, presso la LSE, di un seminario post-laurea sugli aspetti della teoria sociale contemporanea riservato a laureati e studenti di dottorato, ha scritto un libro sui rischi a livello globale (cambiamenti climatici, terrorismo, crisi finanziarie) che ne riassume l'impegno politico, empirico e teorico in questo ambito da molti anni, e ha appena terminato un libro sulla religione nella modernità riflessiva.

Le sue attività di ricerca più recenti includono uno studio empirico a lungo termine sulle implicazioni politiche e sociologiche della 'modernizzazione riflessiva', nel quale vengono esplorate le complessità e le incertezze del processo di trasformazione dalla prima alla seconda modernità. A tale proposito, il Professor Beck ha recentemente realizzato un articolo dal titolo *Unpacking*

cosmopolitanism for the social sciences: a research agenda.

Tra le sue pubblicazioni si ricordano: *Potere e contropotere nell'età globale* (Laterza, 2010), *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare* (Laterza, 2009), *Conditio humana. Il rischio nell'età globale* (Laterza, 2008), *Un mondo a rischio* (Einaudi, 2008), *L'Europa cosmopolita. Società e politica nella seconda modernità* (con E. Grande) (Carocci, 2007), *Lo sguardo cosmopolita* (Carocci, 2006), *I rischi della libertà. L'individuo nell'epoca della globalizzazione* (Il Mulino, 2000), *Il lavoro nell'epoca della fine del lavoro. Tramonto delle sicurezze e nuovo impegno civile* (Einaudi, 2000).

Il Professor Beck è autore di saggi regolarmente pubblicati sui principali quotidiani europei e le sue opere sono state tradotte in oltre 30 lingue.

Centro Studi sul Federalismo
Via Real Collegio, 30
10024 Moncalieri (TO) - Italy
Tel. +39 011 670 5024
Fax. +39 011 6705 081
info@csfederalismo.it
www.csfederalismo.it

