

3. LE TEORIE CLASSICHE DELLA SECULARIZZAZIONE

3.1 Introduzione

Per teorie classiche della secolarizzazione intendiamo quelle che si diffondono in Occidente a partire dagli anni '60 fino agli anni '80 che condividono un medesimo presupposto: il rapporto fuori discussione tra la modernizzazione e la secolarizzazione stessa. In quegli anni, tra l'altro, in ambito evangelico compaiono anche le teologie della "morte di Dio", per esempio *La città secolare* di Harvey Cox, che fanno da sponda a questa correlazione. Pertanto non è in discussione il venir meno delle forme tradizionali di religione, quanto piuttosto il futuro della religione stessa: su questo punto le teorie si distinguono tra di loro. I dati d'altronde mostravano un calo della partecipazione religiosa: in Francia il fenomeno si era già riscontrato nei decenni precedenti, tanto che già nel 1943 era uscita il famoso scritto *France, pays de mission?* di H. Godin e Y. Daniel, in cui si prospettava la fine del regime di cristianità e l'avvento di una nuova epoca missionaria. Le teorie più radicali, di matrice anglosassone, prevedono la fine della religione e portano il disincanto di Max Weber alle estreme conseguenze. Altre teorie si rifanno di più a Emile Durkheim, affermando una trasposizione delle dinamiche religiose fuori dai confini tradizionali e dentro i contesti civili: in questo filone verrà recuperata dal sociologo americano Robert Bellah il concetto di "religione civile". Infine altre teorie parlano di una trasformazione della religione stessa, nel senso di una sua privatizzazione e nell'allargamento dei confini che definiscono la religione stessa. Thomas Luckmann parla così di "religione invisibile", mentre Peter Berger scrive *A rumor of Angels* (tr. it: *Un brusio di angeli*) e *The Sacred Canopy* (tr. it. *La volta sacra*).

3.2 Secolarizzazione come desacralizzazione: la scomparsa della religione

Parte dal concetto di religione come insieme di pratiche, credenze e dottrine relative al soprannaturale con la conseguente concezione magica del mondo. Il sociologo inglese Bryan R. Wilson,¹ richiamandosi alla teoria weberiana del disincanto, considera la secolarizzazione come perdita di riferimento al soprannaturale, sostituito da un orientamento razionale. Il fenomeno di "societarizzazione", con il quale egli indica la rottura di rapporti sociali di tipo comunitario, crea un distacco anche dagli universi simbolici magico-religiosi che essi portavano con sé e che legittimavano un certo sistema di valori e credenze. In questo Wilson oltrepassa Max Weber, il quale tendeva ad attribuire all'allentamento dei vincoli comunitari solo il venir meno dell'approccio magico e la nascita delle religioni di redenzione. La societarizzazione è l'effetto dell'industrializzazione, dell'urbanizzazione, della diffusione di un commercio su largo scala, dell'ampliamento della rete di rapporti.

La teoria di Wilson spiega la diffusione di nuovi movimenti religiosi non come ritorno al sacro, bensì come adattamenti della religione alla nuova realtà secolarizzata, nella quale la religione diventa affare privato e tende ad assumere carattere più ampiamente culturale.

La principale critica di questa teoria è la rigidità dell'opposizione comunità-società utilizzata e la linearità del processo di secolarizzazione che non prevede articolazioni e varianti.

¹ Bryan Wilson, *Religion in Secular Society*, Penguin, Londra, 1969

La teoria non scompare negli anni '80: ancora nel 1996 Steve Bruce scrive *Religion in the modern world. From Cathedrals to Cults* dove fondamentalmente ripete lo stesso ragionamento di Wilson. I titoli dei libri di Wilson e di Bruce sono praticamente identici: ci si chiede quale ruolo la religione possa ancora giocare nella società contemporanea. Anche confrontando gli indici dei due testi riscontriamo molti punti in comune: ciò che Bruce snocciola in tre capitoli ("La fondazione della modernità", "L'erosione del sovrannaturale" e "La religione si struttura") Wilson lo concentra in uno: "Le funzioni della religione nella società contemporanea". Entrambi poi sono molto attenti alle nuove forme di religione che compaiono sul mercato occidentali in quegli anni. Wilson fa un confronto tra Occidente e Oriente ("Cultura e religione: occidente e oriente") che prelude ai capitoli "La sociologia delle sette" e "Nuovi movimenti religiosi: convergenze e contrasti". Bruce, scrivendo più di un decennio dopo tratta delle "Nuove religioni degli anni '70", ma anche della "New Age". L'intento è di rispondere all'obiezione ovvia che se la modernizzazione fa venir meno la religione, non si spiega il successo di questi nuovi movimenti religiosi di origine orientale. La New Age fa un ulteriore salto di qualità: essa non è strutturata come lo sono ancora i nuovi movimenti religiosi, non fa riferimento ad alcuna religione storica, come invece lo sono perlopiù i movimenti degli anni '70. Infine la New Age si definisce non per gruppi, ma per eventi e per culti, inaugurando l'epoca della globalizzazione e dell'internetizzazione della religione. Il sottotitolo dell'opera "Dalle cattedrali ai culti" rende tra le righe l'idea di un declino della religione, che comunque, benché si dimostri particolarmente resiliente, è destinata a venir meno.

Tra Wilson e Bruce ci sono alcune differenze dovute alla diversa epoca in cui scrivono. In Wilson c'è ancora un capitolo sulla sociologia della religione, in un momento in cui la disciplina è ancora contestata e occorre legittimarla. In Bruce compare il capitolo "America e Dio" che risente della constatazione fatta solo più tardi di una persistenza della pratica religiosa negli Stati Uniti, a prescindere dalla modernizzazione e la necessità di spiegare il "caso".

Le conclusioni però sono simili. In Wilson compare la definizione di secolarizzazione come "*processo mediante il quale le istituzioni, le azioni e la coscienza religiosa perdono la loro significatività sociale*"². Pur ammettendo che l'andamento della secolarizzazione sottostà a varianti, è irreversibile, perché la religione si avvale di un contesto comunitario di relazioni, non più esistente nella moderna società industriali. Tra le varianti egli pone già la differente situazione tra Europa e Stati Uniti, di cui si diceva sopra, che spiega però col fatto che negli Stati Uniti la secolarizzazione sia stata interna alle religioni, generando per esempio, la teologia della morte di Dio. Inoltre le minoranze etniche negli Stati Uniti si avvalgono ancora della religione come fattore identitario e culturale. Un'altra variante che tarda il venir meno della religione sono i *revivals* religiosi, come quello in Galles a inizio novecento, ma si tratta di fenomeni temporanei.

Poiché la secolarizzazione è tale anche rispetto alla coscienza religiosa e non solo alle istituzioni, Wilson analizza l'impatto che la razionalizzazione scientifica determina sulla morale: la possibilità di nuove tecniche, per esempio in campo medico, fa venir meno l'universo di valori tradizionali, lasciando alla moralità il campo delle procedure, esattamente nella prospettiva già colta da Max Weber a inizio novecento.

Infine la questione della salvezza. Secondo Wilson la secolarizzazione ha reso manifeste molte funzioni latenti nella religione. Nella società industriale non solo non c'è spazio per la magia, ma neanche per una religione civile che consolidi la comunità o dia identità: a questo ci pensano nuove agenzie esclusivamente secolarizzate e quel che resta della religione è un po' il residuo nostalgico di tempi passati. D'altronde all'interno delle stesse religioni cresce l'insofferenza verso la modernità. Gli stessi nuovi movimenti religiosi hanno in sé un giudizio negativo nei confronti

² P. 179

delle dinamiche razionalizzanti e omologanti, richiamandosi all'originalità degli esseri umani e alla loro vita interiore, anche senza riferimenti trascendenti.

La conclusione di Bruce è molto più stringata ma non meno radicale. Egli analizza l'evoluzione religiosa in Europa a partire dalla Riforma Protestante come un inizio di secolarizzazione, che però ha richiesto alcuni secoli per esprimersi in tutta la sua potenza. Innanzitutto ha generato un venir meno dell'omogeneità culturale dell'Europa e una frammentazione delle situazioni. In secondo luogo ha incoraggiato una prospettiva individualista, in cui il rapporto con Dio non era mediato da nessuna istituzione sacra. Infine, nel XX secolo si è assistito al definitivo abbandono del riferimento al regime medievale, creando una promiscuità ideologica. La persistenza delle denominazioni del XIX secolo e di altre forme religiose precedenti, però, è destinata a venir meno sotto i colpi del consumismo e del benessere, che hanno inglobato in sé l'individuo, che prima aveva un riferimento religioso. Consumismo che entra perfino nelle religioni, considerate a proprio uso e consumo. L'ultima frase del libro riprende una metafora musicale di Max Weber: *"le orchestre e le bande con le loro roboanti sinfonie se ne sono andate. Una manciata di noi saranno musicisti entusiasti, ma poiché non c'è uno scopo condiviso, non possiamo più produrre melodie che risvegliano le masse"*.³

3.3 Secolarizzazione come "privatizzazione" della religione

In questa prospettiva la religione non scompare ma si privatizza, perdendo ogni dimensione pubblica e collettiva. Gli autori di riferimento sono Peter I. Berger e da Thomas Luckmann, che partono da una prospettiva fenomenologica ed elaborano una sociologia legata all'interazionismo simbolico. In base a questa corrente l'interesse è centrato sui significati che vengono attribuiti alla realtà in tutte le sue sfaccettature e al modo con cui questi significati, confrontandosi e affrontandosi, danno origine ad un orizzonte comune di senso. Il legame con la fenomenologia è necessario per comprendere tali significati: emerge una sociologia che fa della filosofia il suo presupposto principale. L'attenzione alla costruzione sociale delle idee dà vita ad una vera e propria branca della sociologia, chiamata allora sociologia della conoscenza, antenata dell'attuale sociologia della comunicazione.

L'opera a quattro mani *"La realtà come costruzione sociale"* è il libro sacro di questo nuovo filone di studi. In esso Berger e Luckmann elaborano una doppia dinamica alla base della conoscenza collettiva: da una parte l'interiorizzazione/socializzazione con cui gli individui entrano dentro un sistema già preordinato, che pare esterno ad essi, dall'altra l'esteriorizzazione con cui essi agiscono sul sistema, lo trasformano, creandone o distruggendone elementi. Il linguaggio diventa il luogo emblematico di tutto ciò: esso deve essere appreso, ma è in continua trasformazione. Il riferimento filosofico più diretto di Berger e Luckmann è Alfred Schutz e la sua concezione di "provincia finita di significato", che sta a metà strada tra i significati interindividuali e la struttura sociale complessiva. Sono province di significato: il mondo quotidiano del lavoro, il mondo dei sogni e dell'immaginario, il mondo dell'arte, il mondo delle scienze, il mondo dell'esperienza religiosa. Ciascuna di esse costituisce una costellazione di significati che sono tipizzati in modo che l'entrare in contatto con essi sia percepito come un "adeguamento" a una realtà con una sua logica, un suo linguaggio, una sua gerarchia di valori. Il passaggio da una provincia all'altra richiede un grado di consapevolezza e di attenzione, che testimonia il confine posto tra un mondo e l'altro. Il passaggio da una provincia all'altra può essere brusco: la provincia più importante è quella del "mondo della vita quotidiana", caratterizzato dal lavoro inteso come attività performativa.

³ P. 234.

Le tesi sulla secolarizzazione di questo secondo filone sono state oggetto di critica per la eccessiva indeterminatezza della religione invisibile e privata e per la dicotomia troppo rigida pubblico / privato che non terrebbe conto delle tensioni persistenti tra religione e politica nella sfera pubblica tuttora presenti.

3.3.1 Thomas Luckmann: la religione invisibile.

L'analisi della religione e della secolarizzazione pone i due autori su posizioni diverse. Luckmann sembra essere il più radicale: il suo scritto *La religione invisibile* avrà grosse ripercussioni sul dibattito in corso, benchè non abbia trovato altri che proseguissero questa strada. Egli dà una definizione molto ampia di religione, intesa come "trascendenza della natura biologica da parte dell'organismo umano", dunque antropologicamente fondata. Dopo un primo capitolo, intitolato "Religione, chiesa e sociologia" dove al pari di Wilson prova a giustificare un approccio sociologico alla religione, evidenziando i limiti delle analisi passate che identificavano religione con chiesa, dando alla secolarizzazione una interpretazione troppo riduttiva, il suo percorso è quello di distinguere la condizione antropologica della religione dalle sue forme sociali. Ancora nel secondo capitolo, "La religione orientata ecclesiasticamente alla periferia della società moderna", egli presenta in sintesi la situazione della religione nelle moderne società industrializzate, distinguendo tra Europa e Stati Uniti per arrivare a dire che i mutamenti sociali influiscono direttamente non sulla religione, bensì sui valori complessivi della cultura. Pertanto il declino delle forme religiose tradizionali non sarebbe l'effetto diretto della modernizzazione, ma della trasformazione dei sistemi di significato legati a gruppi e strati sociali nuovi.

A questo punto, affrontando nel terzo capitolo "La condizione antropologica della religione" egli propone la sua nozione di religione, che diventa più simile ad una concezione del mondo in senso ampio: ciò che gli esseri umani, interagendo tra loro, costruiscono per darsi un orizzonte, per individuare delle cause, per fissare dei valori condivisi. Il cosiddetto "cosmo sacro" diventa uno di queste concezioni del mondo, una delle più importanti, che ha contraddistinto l'umanità per molti secoli ma che ora è messa in difficoltà proprio dall'avvento della società industriale. L'universo sacro è solo una specifica e storica forma sociale di religione, che può essere ora sostituita da altre forme. Ogni concezione del mondo, inoltre, si organizza in dottrine specifiche, in organizzazioni sociali, in ruoli, in ritualità. Questo è argomento del quarto capitolo, "Le forme sociali della religione". Il linguaggio è il tipico modo per oggettivare la concezione del mondo. La dimensione religiosa non sta nei singoli schemi interpretativi che, attraverso il linguaggio, permettono di generare regole di comportamento e preconcetti, bensì nella concezione del mondo complessiva, che dà unità ai singoli schemi interpretativi.

Un capitolo emblematico per comprendere l'approccio di questa corrente alla secolarizzazione è il quinto, intitolato "Religiosità individuale". Esso analizza il modo con cui una concezione del mondo viene interiorizzata: Luckmann si sofferma in particolare sull'interiorizzazione del cosmo sacro. Qui avviene il confronto tra forme ufficiali e forme soggettive di religiosità, un confronto spesso conflittuale. L'autore individua tre motivi di conflittualità: innanzitutto il fatto che il cosmo sacro comprenda anche l'interpretazione della funzione della chiesa nel rapporto con le altre istituzioni, dunque con la costruzione di un'etica sociale spesso in contrasto con quella pubblica. In secondo luogo il dettaglio con cui le istituzioni del cosmo sacro regolano la vita degli individui. Infine la presenza di un gruppo di esperti specializzati a tempo pieno, che a volte è estranea alla vita dei laici.

Il titolo dell'ultimo capitolo è emblematico. "Religione e identità personale nella società moderna" indica che l'interesse degli autori di questo filone non è tanto sul fenomeno religioso in sé, come poteva essere negli autori della prima teoria classica bensì sull'identità personale nell'epoca della

modernizzazione, quando gli universi simbolici si moltiplicano e il soggetto fa solo più capo a se stesso. Come si è visto in Luckmann la questione viene a coincidere con il destino della religione, poiché in lui vi è l'identificazione tra universo simbolico e religione. Nel capitolo egli si sofferma su alcuni esiti di questa pluralizzazione: la specializzazione istituzionale della religione, il tendenziale irrigidimento dei vari modelli con la creazione di modelli ufficiali, la discordanza tra modelli ufficiali e sistemi individuali di significato con la conseguenza della ricerca di adattamento dei primi. Quest'ultima situazione prova a porre rimedio a tale discordanza; anche il fatto che alcune discrepanze non compaiono immediatamente ma nella generazione successiva fa sì che i tempi si allunghino. E' anche vero che la discordanza non diventa rottura, altrimenti nessun membro della società verrebbe socializzato entro quell'universo simbolico. E' vero però che al cambio di generazione la testimonianza dei valori e la trasmissione dei significati potrebbe perdere di rilevanza, per esempio si potrebbe dare una pratica religiosa per motivi non religiosi. Tutto questo porta Luckmann ad affermare che non si può monitorare la rilevanza della religione nella società contemporanea solo sulle forme religiose tradizionali. Segni di secolarizzazione, d'altra parte, esistevano già nei secoli precedenti, attraverso il fenomeno delle sfere umane che si affrancavano dalla religione stessa. Proprio questo ha portato la sfera religiosa a chiarire i propri fondamenti e a specializzarsi. Ma la moltiplicazione delle sfere di riferimento (politica, economia, cultura, diritto, ecc.) richiede un orizzonte di senso generale e proprio qui sta il valore della religione trasformata e aggiornata. Una religione privata alla quale ogni individuo può accedere senza il sostegno esterno delle istituzioni secolari. Dunque per Luckmann la privatizzazione della religione non è un ripiego dopo la perdita della rilevanza pubblica, bensì la forma nuova che essa assume nella società complessa moderna.

3.3.2 Peter Berger: privatizzazione, scelta di mercato e teologia induttiva

L'interesse di Peter Berger sconfina anche nel campo teologico. Una delle sue opere, *La sacra volta*, dedica un ampio spazio a questioni teologiche lette attraverso la lente sociologica. Anch'egli come Luckmann si interroga sul modo con cui la religione si interfaccia all'identità degli individui nella società complessa moderna e, riproponendo lo schema di interiorizzazione – esteriorizzazione mette l'accento sui fenomeni di anomia che ne possono derivare. Individui e gruppi possono non riuscire a entrare dentro questa dinamica, restando ai margini della vita sociale. Fenomeno questo che in passato non esisteva, data l'identificazione pressoché totale tra nomos e cosmo e la realtà data per scontata del cosmo sacro.

A questo punto egli introduce la questione della legittimazione: ogni universo simbolico deve legittimarsi e trovare i propri fondamenti e la propria narrazione. Solo che la situazione di pluralismo fa sì che ogni legittimazione non sia assoluta, bensì assuma i connotati di una "struttura di plausibilità": il riferimento e la legittimazione di un universo simbolico non è certa, ma plausibile, ragionevole. Naturalmente il cosmo sacro diventa una delle forme più forti di legittimazione.

Quando la legittimazione ha a che fare con il problema dell'anomia, allora essa diventa "teodicea" perché assume un carattere religioso. A questo punto Berger sconfina nel campo teologico, proponendo una tipologia delle diverse teodicee. Innanzitutto la simmetria tra macrocosmo e microcosmo, tipica delle religioni primitive. In essa l'individuo è parte di una realtà più vasta, rispetto alla quale non c'è continuità e ciò che crea problema a livello individuale può essere spiegato a livello cosmico. Viceversa le vicende cosmiche influiscono direttamente sugli individui (per esempio l'influsso degli astri sul comportamento umano). Una seconda teodicea è quella orientale del karma-samsara: la credenza nella reincarnazione fa sì che ciò che capita sia frutto di una vita precedente e, viceversa, la vita attuale determina quella seguente. Una terza teodicea è il millenarismo, che attende una fine imminente e interpreta tutte le situazioni anomiche come

segni di ciò che si sta per avverare. Una quarta teodicea è quella della compensazione nell'aldilà, per cui le sofferenze di questa esistenza diventeranno premio nella vita eterna. Infine la teodicea del dualismo che vede ogni situazione difficile come esito dell'eterna battaglia tra il principio del bene e il principio del male.

L'esistenza di situazioni anomiche genera una duplicazione della coscienza in una parte socializzata e una anomica. La religione viene ad avere un duplice esito: di conservazione dell'esistente, che viene confermato dalla legittimazione che essa ne dà e di sovvertimento dell'esistente come reazione all'alienazione/anomia, alla ricerca di un equilibrio che chiama in causa la trascendenza. A questo punto Berger propone una lettura storica del fenomeno religioso, partendo dagli esiti della Riforma protestante. E' questa che ha accelerato il fenomeno dell'individualizzazione della coscienza, cancellando gli elementi mediatori, cosa che il cattolicesimo non ha fatto. Anzi, in reazione alla Riforma il cattolicesimo ha rafforzato il ruolo della Chiesa, frenando l'individualizzazione della coscienza moderna. La Riforma ha avviato la secolarizzazione perché ha iniziato a scalfire il dualismo sacro-profano su cui si reggeva il cosmo sacro.

La secolarizzazione poi ha intaccato lo stesso protestantesimo diventando secolarizzando l'economia e la politica, generando un mercato religioso dove la situazione di pluralismo rendeva il sistema sociale simile ad un mercato di concorrenza perfetto. Inoltre le strutture religiose si sono burocratizzate e razionalizzate come un qualsiasi settore della vita pubblica. Infine il soggetto è diventato "consumatore" e ad esso si possono applicare i modelli economici di standardizzazione e differenziazione marginale, tipiche del mercato economico.

In sintesi la privatizzazione della religione per Berger è l'esito storico della coscienza individuale lasciata a se stessa e alle proprie scelte. L'accento, come per Luckmann, non è posto su una sorta di ripiego nel privato, ma nel rafforzamento del privato, chiamato continuamente a scegliere e a esprimere preferenze.

I temi degli ultimi capitoli saranno ripresi nell'opera *Il brusio degli angeli* nella quale Berger metterà in evidenza il ruolo della sociologia della conoscenza, ultima sfida in ordine di tempo alla teologia. Il fatto che il cosmo sacro possa essere letto come legittimazione e teodicea allude all'idea di una sua produzione esclusivamente umana, una ennesima proiezione, per usare i termini di L. Feuerbach. Non è l'idea di Berger, il quale si dedica alla ricostruzione di una nuova teologia che possa prendere sul serio questo dubbio. La teologia proposta è di tipo induttivo: parte dai cosiddetti "gesti umani prototipici" per sottolinearne le allusioni a qualcosa di trascendente, che non compare nitidamente ma si fa sentire, come una specie di "brusio di angeli". I gesti umani prototipici individuati sono: l'inclinazione all'ordine, che richiama un ordine superiore; il gioco, che rompe i legami puramente funzionali nelle relazioni sociali; la speranza, intesa anche solo mondanamente come propensione al progresso, ma che apre ad una speranza più alta; la dannazione, che implica un "gridare vendetta al cielo" per certe situazioni efferate e infine l'umorismo, che rompendo il senso di tragedia, allude ad una possibile redenzione.

In conclusione Berger raccoglie la sfida della secolarizzazione e della privatizzazione della religione per esplicitare la possibilità di un recupero del sovrannaturale a partire da questi "brusii".

3.4 Secolarizzazione come trasposizione della religione alla sfera secolare

L'analisi funzionalista di Talcott Parsons, rielaborata poi da Robert N. Bellah ha messo in luce che la secolarizzazione si è accompagnata con l'istituzionalizzazione dei valori cristiani. Riallacciandosi a Durkheim, Parsons⁴ offre una visione alternativa a quella weberiana del disincanto, sottolineando la progressiva trasposizione delle dinamiche religiose nella sfera secolare che mette

⁴ T. Parsons, *Sociological Theory and Modern Society*, The Free Press, New York, 1967

la centro la responsabilità religiosa dell'individuo e il distacco da una sorta di attività tutoria della chiesa-genitore. Questo porta l'autore a ritenere che la religione nell'età della secolarizzazione sia più conforme al cristianesimo originario rispetto alle società precedenti.

Bellah,⁵ riprendendo da Rousseau il concetto di "religione civile", descrive la religione americana come religione pubblica, fatta di riferimenti a valori, simboli e riti collettivi derivati dalla tradizione cristiana e adattati alle esigenze dell'identità nazionale. Egli tende a considerare le grandi ideologie politiche contemporanee come "equivalenti funzionali" delle religioni tradizionali. La critica a questo approccio si è soffermata sull'uso di "equivalenti funzionali" per la religione e sulla sottovalutazione delle tensioni tra sfera religiosa e sfera secolare, sia nella dimensione pubblica che in quella privata.

3.4.1 Talcott Parsons

Il funzionalismo di Parsons nasce all'interno della sua ricerca di come l'azione sociale umana non sia tanto mossa dall'interesse individuale quanto spinta da un sistema culturale comune. Questo in risposta alla sociologia della scuola di Chicago, che tendeva a mettere in relazione l'agire con l'utilità. Egli trae spunto, come già Durkheim, dagli studi antropologici, in particolare di Bronislaw Malinowsky, di cui frequenta le lezioni in Inghilterra, traendone l'importanza dell'analisi dei sistemi culturali. Però, a differenza di Durkheim, egli non ricorrerà allo studio di sistemi primitivi per comprendere sistemi complessi: preferirà elaborare una teoria generale dell'azione sociale, espressa nella sua opera *La struttura dell'azione sociale* del 1937. Poco alla volta egli passerà dallo studio dell'azione sociale al modo con cui i diversi sistemi si mettono in relazione all'interno di una società, assolvendo a funzioni diversificate eppure integrate (l'opera di riferimento è *Il sistema sociale* del 1951). E' qui che troviamo la sua concezione del rapporto tra religione e società. I sistemi sono quattro: sistema biologico, personale, sociale e culturale e ognuno assolve ad altrettante funzioni, che Parsons ordinerà secondo lo "schema AGIL": adattamento, cioè inserimento del sistema sociale entro un territorio con caratteristiche naturali precise (e questo tocca all'economia), perseguimento di scopi (in inglese *goals*), cioè individuazione di un cammino da seguire per crescere e progredire (e questo tocca alla politica); integrazione, cioè costruzione di un insieme di persone, gruppi e realtà tra loro diverse ma integrate (e questo tocca a realtà come l'educazione, la religione, il diritto), latenza, cioè immissione di energia nel sistema generale (e questo tocca a realtà come la famiglia). Il raccordo tra i sistemi dell'azione individuale e i sistemi della società a seconda delle funzioni si precisa: al sistema biologico tocca la funzione di adattamento all'ambiente, al sistema personale la funzione di raggiungimento dei fini, al sistema sociale la funzione di integrazione sociale e al sistema culturale la funzione di latenza (cioè di interiorizzazione dei valori, in particolare per le nuove generazioni e per coloro che non fanno parte di quella società e desiderano entrarvi). I quattro sistemi hanno un loro ordine, definito a partire dal continuo scambio di due elementi: l'informazione / controllo del tutto (che vede in primo piano il sistema culturale e al fondo il sistema biologico) e l'energia / impulso (che parte dal basso del sistema biologico e sale al sistema culturale). La religione è parte integrante del sistema culturale perché offre l'informazione ad un livello alto, al di sopra di quello sociale: riesce a dar conto di molteplici esperienze, riportandole entro un quadro di unità. Nello stesso tempo permette il massimo di controllo di tutti i sistemi. In particolare il ruolo della religione emerge nelle situazioni di frustrazione legate a contingenza (difficoltà a trovare spiegazioni per determinate situazioni), impotenza (impossibilità di controllare la situazione) e penuria (scarsità di mezzi per raggiungere i fini prefissati). Le frustrazioni possono portare a punti di rottura sistemici

⁵ R. Bellah, "Religion in America," in "Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences", winter 1967, Vol. 96, No. 1, pp. 1-21

rispetto ai quali la religione sembra essere uno dei meccanismi di difesa della società, sia attraverso il suo sistema di credenze, sia attraverso il suo sistema di riti.

Per Parsons, pertanto, la religione non può scomparire, perché è strutturalmente parte integrante del sistema sociale: la secolarizzazione farà scomparire al massimo le forme tradizionali di religione, che andranno cercate nella loro totalità entro le maglie della sfera secolare.

3.4.2 Robert Bellah e la religione civile

Robert Bellah recupera da J.J. Rousseau il concetto di religione civile. Rousseau ne aveva parlato nell'ultimo capitolo dell'opera *Le contract social*, quando delineava i tratti di una religione che potesse sostenere l'impianto statale. Una religione con alcuni dogmi:

- in positivo: l'esistenza di una divinità possente, intelligente, benefica, provvidente e provvida; la vita futura; la felicità dei giusti e il castigo dei malvagi; la santità del contratto sociale;
- in negativo: la condanna dell'intolleranza.

Bellah riconosce l'esistenza di questa religione negli Stati Uniti e ne analizza i tratti. Intanto è una religione che si è sviluppata a partire da alcuni momenti topici della storia del paese, a partire dalla lotta per l'indipendenza dall'Inghilterra. I punti sono ripresi da John Kennedy nel suo discorso di insediamento alla Casa Bianca nel 1961: il diritto all'indipendenza come legge di natura, l'esistenza di diritti inalienabili perché donati dal Creatore, l'idea di essere sottoposti al giudizio di un Giudice Supremo celeste, l'idea di Provvidenza che accompagna la vicenda degli Stati Uniti. Il riferimento a Rousseau, però non è diretto: l'idea di una religione civile si fa strada attraverso gli scritti e i discorsi di George Washington e di Benjamin Franklin, che nel loro agire politico tengono conto di una religione, intesa non nel senso dogmatico ma fortemente personalizzato. D'altronde è la nascita degli stessi Stati Uniti ad essere segnata dal rifiuto del dogmatismo religioso, causa delle guerre dalle quali i Padri Pellegrini fondatori erano fuggiti nel XVII sec.

E' una religione con dei riti, per esempio la Giornata del Ringraziamento (ultimo giovedì di novembre) a memoria della provvidenza divina per i raccolti con cui erano sopravvissuti i Padri Pellegrini nei primi anni di insediamento.

E' una religione che si configura maggiormente austera rispetto al cristianesimo, in quanto fondata sulla legge e sull'ordine come espressione della legge divina e dell'ordine naturale. E' fondata su un Dio che interviene continuamente nel corso degli eventi e non è il dio deista "orologiaio" che crea il mondo come un meccanismo e poi lo lascia a se stesso. Il riferimento biblico più diretto è al Dio liberatore dell'Esodo, così come gli Stati Uniti si sono liberati dal dominio inglese, fuggendo dall'Egitto/Europa verso una nuova Terra Promessa.

Il secondo momento storico attraverso il quale la religione civile americana si plasma è quello della Guerra di Secessione. Qui la lotta è sempre quella di liberazione ma dalla schiavitù. Emergono nuovi temi: la morte, il sacrificio, la rinascita. L'assassinio di Lincoln diventa una sorta di emblematico assassinio del Messia, che si è fatto carico della nuova liberazione. La costruzione di cimiteri nazionali, come quello di Gettysburg diventa il nuovo rito e il nuovo riferimento simbolico: ad esso subentreranno i nuovi cimiteri di guerra nel XX secolo (Arlington) e il Memorial Day in onore dei caduti.

Il terzo momento sarà la presidenza Kennedy, che rilancerà l'idea di una missione religiosa per gli Stati Uniti, questa volta nel mondo per affermare i diritti civili e il benessere di tutta l'umanità. Emergerà forte l'idea del Giudizio divino al quale saranno sottoposte tutte le nazioni, che motiva l'attivismo politico e lo sguardo ideale verso un mondo tutto unito.

Come si configura oggi la religione civile in America? Effettivamente è un punto che rende la realtà statunitense ben diversa da quella europea, circa la secolarizzazione. Ne parlerà meglio Peter Berger in un suo scritto condiviso con altri all'interno delle nuove teorie della secolarizzazione. E'

una religione decisamente attiva e poco contemplativa, che non si contrappone allo Stato ma lo alimenta di riferimenti valoriali e di azioni celebrative e simboliche. Tornerà in piena auge nell'epoca di Reagan e dei Bush per giustificare le guerre strategiche: la guerra fredda rilanciata attraverso la militarizzazione, le guerre nel Golfo e in Afghanistan contro il terrorismo islamico. I critici di questa impostazione ne parleranno come di una giustificazione religiosa all'imperialismo. Dal punto di vista sociologico la religione civile non è solo una ipotesi, ma una realtà che genera effetti visibili e concreti: come potrebbe essere considerata la candidatura a presidente di una persona atea o agnostica? Come si può configurare un confronto elettorale senza la presenza dei movimenti religiosi? E, non da ultimo, come mai negli Stati Uniti il tasso di pratica religiosa è stato così elevato mentre in Europa veniva meno?

3.5 La critica alle teorie classiche della secolarizzazione.

Già a partire dagli anni '80 emergono sguardi critici sul dibattito sulla secolarizzazione, motivati dalla persistenza delle religioni e dal loro rinnovato ruolo pubblico. Tre esempi su tre fronti diversi. Il sociologo belga Karel Dobbelaere introduce un modello multidimensionale di secolarizzazione, evitando una presa di posizione sulle teorie classiche. In Italia Sabino Acquaviva denuncia la visione ideologica che ha un po' stravolto la sua teoria di secolarizzazione, espressa nel famoso scritto *L'eclissi del sacro nella società industriale*. Peter Berger fa autocritica e ammette la persistenza delle religioni nell'epoca contemporanea.

Karel Dobbelaere⁶ ha identificato tre dimensioni fondamentali. La prima è il processo di differenziazione delle sfere secolari dalla sfera religione, chiamata "laicizzazione". La seconda riguarda la modernizzazione degli stessi universi religiosi, La terza fa riferimento alla pratica e appartenenza religiosa effettive e alle credenze dei singoli individui.

L'approccio multidimensionale implica il ritenere che si possano dare situazioni diverse in cui le tre dimensioni variano indipendentemente l'una dall'altra. Per esempio il caso americano evidenzia un ampio grado di differenziazione ma anche un alto livello di pratica e appartenenza.

Il valore di un approccio multidimensionale sta anche nell'evitare il presupposto di una evoluzione lineare e unica della secolarizzazione, in nome della possibilità di cicli storici fatti di desecolarizzazione e risecolarizzazione. Contemporaneamente si è preso coscienza che le analisi classiche si riferivano esclusivamente alle società cristiane e alla storia del secondo millennio. Alcune ricerche sociologiche e storiche negli anni Novanta hanno messo in luce l'apporto delle migrazioni verso realtà industrializzate e modernizzate nel far crescere l'appartenenza religiosa, come elemento di identità di minoranze etniche.

Sabino Acquaviva ha scritto nel 1989 insieme a Renato Stella *"Fine di un'ideologia: la secolarizzazione"*⁷. Nella parte da lui curata egli sottolinea l'uso ideologico che si è fatto della sua opera precedente *L'eclissi del sacro nella società industriale* che era del 1961 e che riprendeva le riflessioni dei teorici classici della secolarizzazione. In particolare egli se la prende contro coloro che hanno confuso la desacralizzazione con la scomparsa della religione, senza tener conto che la religione nasce da bisogni umani precisi. Per questo egli si propone di ricercarli costruendo una biopsicologia della religione o, come precisa lui stesso, una antropologia religiosa. Quali sono questi bisogni?

⁶ K. Dobbelaere, *"Secularization: A Multidimensional Concept"* Sage Publications, Londra, 1981

⁷ S. Acquaviva / Renato Stella *"Fine di un'ideologia: la secolarizzazione"*, Borla, Roma, 1989

- bisogno di amortalità;
- bisogno di amare ed essere amati;
- bisogno di conoscere e spiegare tutto;
- bisogno di manipolare le cose;
- bisogno di sacrificio (derivante dal passato di essere cacciatore);
- bisogno di dare un significato alle cose;
- bisogno di ritualità.

Insomma: a partire da un'antropologia religiosa non si può parlare di prossima scomparsa della religione, anche se si può parlare di desacralizzazione come mai è avvenuto nel passato.

Infine **Peter Berger**, di cui riportiamo il brano dell'autocritica, che fa da introduzione anche al capitolo successivo.

Nella premessa a *The desecularization of the world* del 1999 Peter Berger scrive: *“La mia opinione è che la l'idea che noi viviamo in un mondo secolarizzato è falsa. Oggi il mondo, con qualche eccezione di cui parlerò a suo tempo è furiosamente religioso come è sempre stato. Questo significa che un intero corpo di scritti, denominato genericamente da storici e sociologi 'teoria della secolarizzazione' si è fundamentalmente sbagliato. Anch'io ho contribuito nelle opere precedenti a questa teoria. Ero in buona compagnia. La maggior parte dei sociologi della religione condividevano la stessa prospettiva ed avevamo buone ragioni per affermarlo”*. Questa affermazione può segnare simbolicamente la fine delle teorie classiche della secolarizzazione e aprire alle nuove teorie, che si moltiplicano e si differenziano tra loro. Se precedentemente le diverse teorie si possono considerare varianti che hanno in comune l'idea che la modernità provoca il cambiamento della religione, con il nuovo millennio questo non è più dato per scontato.