

4. SECOLARIZZAZIONE: LE NUOVE TEORIE¹

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 fondamentalmente 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.

Tentando una classificazione delle nuove teorie possiamo distinguerle in tre:

- le teorie che illustrano l’incarnazione della religione nelle dinamiche della modernità e la perdita di riferimento tradizionale ad un ordine sacro del mondo;
- le teorie che, distinguendo religione e modernità, mettendo in luce il riemergere pubblico delle religioni stesse;
- le teorie che evidenziano i modi con cui la religione può umanizzare modernità e globalizzazione.

4.1 LA RELIGIONE SI INCARNA NEL SECOLARE.

4.1.1 Marcel Gauchet e l’uscita dalla religione.

“Uscita dalla religione”: con questa espressione Marcel Gauchet esprime l’apporto che il Cristianesimo avrebbe dato all’umanità per spiegare la secolarizzazione. L’uscita dalla religione è l’esito di una storia politica della religione che Gauchet ricostruisce in “Il disincanto del mondo”² e precisa successivamente in una serie di articoli e interviste raccolte in “Un mondo disincantato? Tra laicismo e riflusso clericale”³, dove, tra l’altro, chiarisce che il termine “disincanto” è solo un titolo evocativo ma non rispecchia precisamente il suo pensiero. Infatti “disincanto” esprimerebbe una sorta di allontanamento dalla religione a seguito di una crescita in consapevolezza e in mentalità scientifica e razionale come già Max Weber aveva sottolineato⁴. Al contrario Gauchet vede nell’uscita dalla religione una svolta vera e propria in cui la religione si trasforma, incarnandosi e dismettendo gli abiti del sistema sacrale antico e medievale. La religione non struttura più il sistema sociale e culturale, ma senza intaccare necessariamente la fede personale: continueranno ad esistere persone credenti all’interno di un contesto non più religioso.

La religione genera politica diretta, genera democrazia perché assimila l’alterità divina, colta nel momento in cui si fa umana e la trasferisce nel mondo, riconoscendo e rispettando ogni alterità, ogni differenza. La democrazia, in quanto sistema politico delle differenze di opinione, ne è il frutto maturo. Se il capovolgimento avviato con la mediazione di Gesù Cristo è già avvenuto, permangono sacche del sacro e, come è avvenuto in epoche precedenti, a volte vengono interpretate come “ritorno del religioso”. Ma, benché l’uscita dalla religione non sia un progresso lineare, essa è un fenomeno irreversibile. Le rendite di posizione si esauriscono gradualmente e la sensazione generale è prima di tutto di perdita, poiché non

¹ Il capitolo riprende in gran parte Dino Barberis, *“Incarnazione, risurrezione e trasformazione. Teorie sulla secolarizzazione a confronto”* in Marco Vergottini (a cura di) *“Gesù Cristo e il nuovo umanesimo”*, Centro Ambrosiano, Milano 2015, pp 201-222

² M. Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris, 1985 (tr. it. *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Torino, Einaudi, 1992).

³ M. Gauchet *Un monde désenchanté ?*, Éditions de l’Atelier, 2004 (tr. it. *Un mondo disincantato? Tra laicismo e riflusso clericale*, Bari, Dedalo, 2008).

⁴ Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. I, Tübingen 1920 (tr. it.: *Sociologia della religione*, a cura di P. Rossi, vol. I, Milano 1982).

sempre si guadagna proporzionalmente in consapevolezza e umanizzazione. In particolare si sgretolano tre sicurezze da sempre garantite dalla religione: la dimensione collettiva, la mediazione dei bisogni ad opera delle istituzioni ecclesiali e il senso di appartenenza ad una tradizione⁵.

Storicamente è il Basso Medioevo il punto d'avvio dell'uscita dalla religione. Precedentemente gli effetti dell'Incarnazione erano già posti ma non ancora usciti allo scoperto: dal Mille in avanti l'evoluzione demografica, culturale, economica e materiale comincia a trasformare il rapporto tra uomo e sistema sacrale che con la Riforma viene spezzato. In realtà, secondo Gauchet, la Riforma non è ancora il momento cruciale in quanto essa sostituisce il sistema sacrale esterno con un sistema sacrale interiore, fondato sulla testimonianza dello Spirito e sul rapporto personale con le Scritture. I sistemi politici generati dal luteranesimo e dal calvinismo sono ancora all'insegna dell'autorità. Sarà poi il secolo XVIII e l'avvio delle democrazie a sancire il passaggio definitivo: la coscienza storica emergente assume i tratti religiosi della tensione verso il futuro e della totalizzazione finale, che saranno poi gli ingredienti delle escatologie politiche del XIX e XX secolo.

Che cosa garantisce che l'uscita dalla religione non sia una situazione temporanea, eventualmente azzerata da successivi ritorni alla religione? Il fatto che sia esaurita la fase di "creazione di nuove religioni". I ritorni sono temporanei e si richiamano tutti al passato. Perfino i rigurgiti del fondamentalismo islamico possono essere interpretati come assimilazioni delle dinamiche moderne senza un rinnegamento delle proprie tradizioni: scosse di assestamento generate dallo scontro tra la modernizzazione irreversibile e le strutture sociali e culturali. La stessa situazione era quella dei paesi dell'est europeo al termine della dominazione sovietica: il cattolicesimo in Polonia non poteva ricreare un sistema religioso-sacrale pre-sovietico e infatti ha generato forme democratiche laiche, a volte in tensione con i propri elementi generatori⁶.

I passaggi in cui si delinea al meglio la dinamica incarnativa sono quelli in cui Gauchet precisa le condizioni per un esercizio pubblico della religione⁷. Il confinamento nel privato delle religioni è la strada per poter tornare ad esercitare un ruolo pubblico, poiché "privato" non significa intimo, ma interlocutore insieme ad altri all'interno dell'agorà pubblica. Se la religione rinuncia a pretendere per sé posizioni di privilegio nel pubblico dibattito non può non essere riconosciuta come interlocutore privilegiato, dato che la sua millenaria esperienza è unica nel suo genere. In particolare il cristianesimo potrebbe offrire una sensibilità all'umano e alla cultura che si radica nella sua antropologia teologica. In un mondo che fa della spontaneità naturale e dello sviluppo delle potenzialità individuali il fine del sistema educativo, l'idea che sia necessario uno sforzo per correggere la natura e lavorarci sopra attraverso la cultura può recuperare due aspetti dimenticati: il valore della cultura umanistica a correzione dell'eccessivo tecnicismo dell'attuale sistema di istruzione e l'attenzione alla dimensione collettiva e comunitaria. Sul primo punto Gauchet offre osservazioni folgoranti: *"possiamo osservare come ciò che tende ad essere negato sul terreno della cultura, dell'estetica o del sapere si ritrova poi, sotto forma di stupefacente compensazione, sul terreno dello sport (...) facendosi assistere alla messa in opera di una vera e propria etica del corpo – ciò che si rifiuta all'anima è entusiasticamente concesso alla carne. Il lavoro su di sé, lo sforzo, l'ascesi, l'artificio, il tutto in proporzioni smisurate"*⁸.

Il recupero della dimensione collettiva, invece, potrebbe essere garantito da ciò che il cristianesimo offre in termini di rapporto tra patrimonio della tradizione e sguardo verso il futuro. Mai come ora la sensibilità verso il patrimonio del passato si è tradotta nello sforzo di conservazione di ogni cosa attraverso la musealizzazione, perdendo però il senso di quanto tutto questo potrebbe essere vitale per il presente. Il cristianesimo ha una capacità indiscussa di riflessione e rivitalizzazione della tradizione che si traduce in una riserva di senso di cui si sente assoluto bisogno.

Nonostante tutti questi apporti sul ruolo attivo di trasformazione delle religioni nella società secolarizzata, l'accento di Gauchet è posto sull'uscita dalla religione e sulla dimensione privata che le religioni storiche devono accettare per poter valorizzare al meglio la loro storia. Per questo la sua riflessione trova più spazio nelle sociologie incarnative piuttosto che in quelle trasformative.

⁵ Gauchet ne parla in *"Ciò che abbiamo perduto con la religione"*, *Ibidem* pp 21-25.

⁶ M. Gauchet, *"Ritorno del religioso?"*, *Ibidem*, pp 71-82

⁷ La sintesi migliore è in *"Quale ruolo per le istituzioni religiose in società uscite dalla religione?"*, *Ibidem* pp 183-201

⁸ *"Sull'insegnamento cattolico: attualità di una tradizione"*, p. 171

4.1.2 Charles Taylor: l'incarnazione per affrontare la secolarizzazione

Nella sua opera monumentale *The secular age*⁹ il filosofo canadese Charles Taylor ricostruisce la storia che ha portato l'Occidente a creare le condizioni del non credere¹⁰. Il suo è un concetto articolato di secolarizzazione: esiste una secolarizzazione intesa come autonomia progressiva delle sfere sociali (economia, scienza, politica) dalla religione, esiste una secolarizzazione intesa come presa di distanza dal religioso anche in forma critica ed esiste una secolarizzazione intesa come passaggio dalla religione come identità alla religione come opzione. Man mano che l'analisi prosegue si ha l'impressione di una compressione progressiva della dimensione religiosa nella sfera privata dell'esistenza con la perdita di riferimenti trascendenti. Il trionfo irreversibile del secolare sul religioso viene concettualizzato attraverso due espressioni: "cornice immanente" e "umanesimo esclusivo". La cornice immanente segna lo spostamento d'asticella che progressivamente esclude ogni riferimento trascendente e genera la possibilità teorico-pratica del non credere. L'umanesimo esclusivo rappresenta la faccia buona del secolarismo: il richiamo a valori e norme etiche, in precedenza fondate su motivazioni di fede e ora portate avanti in nome dell'umanità. Anzi, secondo Taylor, il rifiuto della trascendenza vede i fautori di tale umanesimo allearsi ai cosiddetti "antiumanisti" o neo-nietzschiani, in nome della difesa comune delle conquiste dell'Illuminismo, in genere in chiave antireligiosa. Un'alleanza *sui generis*, dato che i secondi tendono a mettere in discussione gli stessi valori umanistici. Tale alleanza potrebbe essere rotta grazie ad un dialogo tra umanisti esclusivi e fautori della trascendenza proprio in nome della difesa dell'umano, ma i secondi si presentano divisi tra coloro che accettano una tale dialogo e coloro che lo rifiutano perché rifiutano l'Illuminismo stesso.

Taylor mette in evidenza i limiti dell'umanesimo esclusivo quando fa notare che esso non riesce a trovare risposta accettabile alla questione della violenza e del male. Esso, infatti, propende per una visione patologica della violenza (sono violenti coloro che sono "malati"), mentre la fede cristiana delle origini appariva più disincantata, riconoscendo che la violenza è affare di tutti e che trova radici nel peccato. Purtroppo la religione dell'età secolare si è appiattita sulla morale e si è ritrovata a delimitare essa stessa i recinti entro cui rinchiudere i violenti e gli immorali, perdendo il suo disincanto originario e la sua valenza liberatoria.

Se non fosse per il capitolo finale dell'opera, giunti a questo punto si avrebbe la sensazione di essere di fronte ad un gigantesco affresco di disfatta. Nell'ultimo capitolo, intitolato "Conversioni", il clima cambia. L'intento è dichiarato: attraverso l'esempio di personaggi convertiti al cristianesimo è possibile tracciare le coordinate di una fede che attraversi la cornice immanente per romperla dal di dentro. E questa è precisamente la dinamica teologica dell'Incarnazione: l'entrare di Cristo nella condizione umana per aprirla al divino, rompendo la cornice che tende ad appiattirla sul mondo terreno. Già nel capitolo precedente l'autore aveva messo in luce come la modernità stessa custodisse in sé dilemmi che non riesce a risolvere. Per esempio la questione del senso. Citando le conversioni di Christopher Dawson, T. S. Eliot, Charles Maurras, Jacques Maritain, Thomas Merton, Charles Péguy e Gerard Manley Hopkins egli fa notare come sia stata proprio la ricerca di una via di apertura al nonsenso della vita terrena, la strada di accesso ad una prospettiva trascendente. Questo è stato possibile però attraverso una piena adesione all'umanità e alla sua condizione esistenziale: *"la caratteristica strutturale delle (ri)conversioni religiose che ho descritto prima – la sensazione cioè di fuoriuscire da una cornice troppo angusta per accedere ad un ambito più ampio, che dà senso alle cose in modo diverso – corrisponde alla realtà. Accadrà spesso, dunque che a un precedente senso di pienezza venga conferito un significato nuovo e più profondo"*¹¹.

⁹ C. Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, MA - Londra 2007 (tr. it. *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009)

¹⁰ *A Secular Age* è solo il punto d'approdo di due filoni di studio dell'autore: la religione nella modernità (*A Catholic Modernity?*, James L. Heft, 1999; *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, Harvard University Press 2002) e la costruzione e trasformazione dell'identità individuale (*Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, Harvard University Press 1989 (trad. it. *Radici dell'io*, Feltrinelli, Milano 1993; *Modern Social Imaginaries*, 2004 (trad. it. *Gli immaginari sociali moderni*, Meltemi, Roma 2004)

¹¹ *Ibidem*, p. 961

L'alternativa che pare dominante è invece quella di una religione che difende le proprie posizioni, quasi come esistesse un unico paradigma dell'ordine cristiano con la conseguenza di un appiattimento sulla difesa di posizioni etiche (in particolare di etica sessuale, che in passato non hanno tenuto conto della riscoperta del valore del corpo) e la condanna a priori di coloro che non condividono questo atteggiamento da crociata. Ma paradossalmente questa è anche la posizione, secondo Taylor, dei cosiddetti "progressisti", i quali, rifiutando il paradigma tradizionale ne propongono un altro che, aderendo quasi acriticamente al pensiero immanente, non entra nel cuore e nella carne della condizione umana.

C'è un passaggio in cui Taylor, proponendo una religione che si incarni profondamente nell'umano, conia il termine di "escarnazione". Egli si riferisce alla *"costante disincarnazione della vita spirituale, per cui essa è sempre meno condotta in forme corporee dotate di un significato profondo e risiede sempre più nella mente"*¹². L'umanesimo esclusivo ha vinto la battaglia contro la mortificazione del corpo, ma non è riuscito a impedire una riduzione disincantante a desiderio sensuale. Questo per esempio è uno spazio aperto per una proposta religiosa che compia l'intero percorso: prenda sul serio le istanze di valorizzazione del corpo ma, rompendo la cornice immanente, dia loro una profondità e un senso diverso.

La posizione di Taylor si avvicina a quelle prospettive di "rilancio della fede come trasformazione della realtà" che verranno analizzate più avanti. In realtà l'accento è posto sul prendere sul serio l'umano e sull'abbandonare le battaglie contro la modernità, mentre il riferimento al recupero della dimensione trascendente è solo genericamente indicata come istanza per rompere la "terra desolata" in cui la cornice immanente costringe l'umanità. C'è un altro motivo per cui egli insiste nel prendere sul serio le istanze della modernità: esse spesso denunciano implicitamente fenomeni di riduzione della fede cristiana, che a volte si perde dei pezzi per strada. Per esempio, e con questo Taylor conclude anche l'opera, la riscoperta del politeismo e la moda del paganesimo potrebbero anche essere reazioni contro la tendenza della Riforma a ridurre le "varietà di vita cristiana". *"Ancora una volta, il punto non è che bisognerebbe vivacizzare il cristianesimo con una dose di paganesimo: piuttosto è la nostra stessa vita cristiana che ha subito una mutilazione imponendo una simile omogeneizzazione. La Chiesa avrebbe dovuto essere il luogo in cui gli esseri umani, con tutte le loro differenze e i loro itinerari disparati, si riuniscono"*¹³.

4.2 LE RELIGIONI RISORGONO.

4.2.1 Rodney Stark: pluralismo e revival religioso.

Con il titolo *"Dio è tornato. Indagine sulla rivincita delle religioni in Occidente"* Piemme ha pubblicato nel 2003 tre contributi di Rodney Stark e Massimo Introvigne (due dei quali rielaborati insieme e uno scritto *ex novo*) che all'apparenza portano avanti la tesi di un recupero delle religioni sulla scena mondiale e della definitiva fine della teoria classica della secolarizzazione. La "resurrezione" delle religioni non è casuale e non è neanche legata, secondo gli autori, ad un ritorno di fiamma degli interessi e dei bisogni religiosi nella gente. Anzi, utilizzando l'immagine economica, la domanda di religione non muta sensibilmente nel tempo e se la resurrezione è testimoniata dai numeri, bisogna spiegarla con un mutamento sul versante dell'offerta.

Stark e Introvigne condividono con molti altri l'idea che non necessariamente modernità e secolarizzazione vanno di pari passo e che l'eccezione non è tanto la persistenza della pratica religiosa negli Stati Uniti, quanto l'abbandono della pratica in Europa, in particolare nell'Europa del nord¹⁴. Però la spiegano con la legge della domanda e dell'offerta e con la teoria del mercato di concorrenza perfetta: quando l'offerta religiosa cresce, quando si sviluppa il confronto e la concorrenza tra denominazioni religiose, quando si rompono i monopoli delle chiese di Stato l'effetto di un crescendo di partecipazione è quasi automatico.

¹² *Ibidem*, p. 965

¹³ *Ibidem*, p. 966

¹⁴ Il testo principale di riferimento di questa teoria è G. Davies, *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, Darton, Longman & Todd, Londra 2002.

Il riferimento al *believing* (credere) e al *belonging* (appartenere e praticare) diventa riferimento alla domanda e offerta: la persistenza nel tempo del *believing* indica che la domanda non muta e l'appartenenza dipende esclusivamente dall'offerta.

La teoria, chiamata della "mobilitazione religiosa" è articolata in sette tesi, con riferimenti a indici economici per misurare il fenomeno (per es. l'indice di Herfindahl che misura la presenza di monopoli nei vari settori dell'industria¹⁵), indagini (la più citata è la *World Value Survey*, del 1990-1991) e *case studies* come la diffusione del protestantesimo in America Latina, la situazione dei paesi protestanti del nord Europa e dei paesi cattolici del Sud Europa (un capitolo intero è dedicato alla situazione italiana¹⁶). La resurrezione delle religioni parrebbe così legata ad una sorta di *deregulation*, che in Europa inizia dalle normative giuridiche con le quali i diversi stati si affrancano da una chiesa di Stato, passa attraverso la presenza di altre religioni in seguito alle ondate migratorie e si attesta sulla costruzione di un sistema giuridico di riconoscimenti e intese oppure, come nel caso francese, di definizioni di spazi pubblici entro i quali le manifestazioni pubbliche delle religioni non devono entrare.

Se però consideriamo altre opere di Rodney Stark dobbiamo aggiungere qualcosa a questa ricostruzione e dare molto più valore ad alcune parti di *Dio è tornato* che non interessano direttamente la teoria della mobilitazione religiosa. Per esempio in *La vittoria della ragione. Come il Cristianesimo ha prodotto libertà, progresso e ricchezza*¹⁷, Stark ricostruisce la storia economica e sociale dal Medioevo in avanti per sfatare la tesi di una modernità costruita sulle spoglie di un Medioevo oscuro dominato dalla religione e dimostrare che proprio il Cristianesimo ha posto le condizioni per questa modernizzazione. In particolare la ricerca di una teologia razionale, il progresso tecnico e scientifico del Basso Medioevo e lo sviluppo di spazi politici autonomi affrancati dall'Impero sarebbero prove per dimostrare che il capitalismo non nasce con l'etica calvinista come Max Weber ha divulgato ma preesisteva alla Riforma nelle autonomie locali italiane del Medioevo. Questo sarebbe secondo Stark l'argomento storico per far coesistere religione e modernità. Specularmente in *Dio è tornato* viene affermato che la grande "religiosità" del Medioevo non riguardava le masse bensì le élites e, dunque, che la secolarizzazione non riguarda tanto la "quantità" di persone che accedono alla fede, bensì la "qualità" che in passato ha ispirato istituzioni, culture e sistemi giuridici. Dunque non esiste una secolarizzazione "quantitativa" perché non è mai esistita una devozione di massa nelle società sacralizzate.

Si capisce subito che questa osservazione scardina alla base l'idea che le religioni siano tornate in auge. Come dire: non c'è una resurrezione delle religioni, perché esse non sono mai morte. Se resurrezione ci può essere, essa è legata alla presa di coscienza di una necessaria mobilitazione delle chiese, lasciandosi alle spalle ogni possibile rendita di posizione. La prospettiva è di un terreno vergine in cui una condizione di sana competizione tra religioni, le spinga ad una sana mobilitazione e ad un aumento di appartenenza e pratica concreta.

4.2.2 José Casanova "primo": le religioni si deprivatizzano

*"Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica"*¹⁸ il titolo in italiano dell'opera con cui il sociologo statunitense José Casanova si è fatto conoscere in Italia nel 2000 (ma l'originale in inglese è del 1994¹⁹) esprime già il punto di vista dell'autore. La sua posizione non era solo la presa d'atto del venir meno della teoria classica della secolarizzazione e dunque la persistenza del fenomeno religioso ma addirittura il venir meno della sua privatizzazione: una "resurrezione" pubblica. Questo prima ancora che l'Islam radicale delle torri gemelle ne segnasse la conferma più emblematica.

¹⁵ L'indice è dato dalla somma dei quadrati delle quote di mercato (esprese in percentuale) detenute da ciascun agente, giunge al massimo a 10.000 e denota una moderata concentrazione fino a 2.000.

¹⁶ Numeri: *pluralismo e risveglio religioso in Italia*, *Ibidem*, pp. 109-132.

¹⁷ R. Stark, *The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success*, Random House 2005 (tr. it. *La Vittoria della ragione. Come il cristianesimo ha prodotto libertà, progresso e ricchezza*. Torino, Lindau, 2006)

¹⁸ J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna 2000

¹⁹ J. Casanova, *Public religion in the modern world*, University of Chicago Press, 1994

Casanova propone una serie di strumenti di analisi e cinque *case studies*. Innanzitutto una visione articolata del concetto di secolarizzazione, indicando con queste termine tre fenomeni diversi: la differenziazione funzionale e l'emancipazione delle sfere secolari da quella religiosa, il declino della religione e la tesi della privatizzazione. La prima è considerata storicamente e sociologicamente acquisita, la seconda invece segnata dall'ideologia e per nulla confermata, ma è alla terza che egli dedica una analisi più approfondita.

In secondo luogo una tipologia dei rapporti chiesa-stato che comprende diverse alternative: la separazione in nome della custodia dell'ortodossia (rifiuto delle religioni di sostegno e regolazione da parte dello Stato), la separazione moderata (rifiuto della regolazione ma ricerca del sostegno), la posizione secolarista (regolazione senza sostegno) e la posizione statalista (intreccio di stato e religione).

In terzo luogo una griglia di lettura dei possibili rapporti tra religione pubblica e società. Una religione può essere pubblica a livello istituzionale (per es. la Chiesa di Stato come in Inghilterra), a livello di società politica (per esempio la creazione di partiti cristiani nelle democrazie europee, in competizione con altri partiti, accettando le regole del confronto democratico) e a livello di società civile, accettando le regole del confronto pubblico e abbandonando la ricerca di una rappresentanza politica diretta.

L'analisi si sviluppa in quattro mosse. In primo luogo l'adozione di una prospettiva ampia di sociologia della religione che non si appiattisca né sul polo durkheimiano di una religione come integrazione sociale, né sul polo weberiano di una religione come fenomenologia di salvezza. La religione ingloba sempre una dimensione comunitaria insieme ad una dimensione che va al di là della sfera sociale. La seconda mossa consiste nel chiarire il concetto di "privatizzazione" mettendo a confronto la prospettiva liberale e quella civico-repubblicana. La prima è insufficiente a cogliere il fenomeno religioso, perché parte dal presupposto ideologico che ogni dimensione pubblica della religione sia da scartare; la seconda riconosce il valore pubblico delle religioni ma si ferma alle forme premoderne di "religione civica" senza poter aggiornare l'analisi alle forme religiose contemporanee.

La terza mossa prende in considerazione il modello discorsivo di Habermas per analizzare l'idea di "religione pubblica" secondo la tripartizione istituzione-società politica-società civile, accennata sopra. Infine un ulteriore apporto viene dalla critica femminista della privatizzazione di genere per rompere la distinzione netta sfera pubblica (maschile) e sfera privata (femminile) e metterne in evidenza la ricaduta anche sul fenomeno religioso.

I *case studies* proposti da Casanova partono dall'analisi concreta per applicare gli strumenti sopra elencati. Sono cinque: la Spagna dalla chiesa di stato alla separazione stato-chiesa, la Polonia dalla chiesa della nazione alla società civile, il Brasile dalla chiesa oligarchica alla chiesa di popolo, il protestantesimo evangelico negli Stati Uniti dalla religione civile alle sette della nuova destra cristiana e il cattolicesimo negli Stati Uniti da denominazione privata a denominazione pubblica.

A questo punto dobbiamo chiederci se per Casanova la nuova ribalta pubblica delle religioni sia un dato di fatto da accettare malgrado tutto oppure da accogliere con la consapevolezza che a trarne vantaggio possa essere la modernità stessa. Inoltre dobbiamo precisare come questa analisi possa stare dentro una riflessione teologica sulla "resurrezione come evento". Alla prima domanda si può rispondere tenendo conto che è Casanova stesso a proporre una "agenda di una religione deprivatizzata a livello di società civile": egli non solo intende questo livello di rapporti stato-religione come più avanzato rispetto agli altri ma specularmente afferma che solo una deprivatizzazione non ideologica (dunque abbandonando ogni idea di "riconquista") può coniugarsi al meglio con le dinamiche di globalizzazione. L'agenda potrebbe comprendere le seguenti tematiche: la difesa del mondo vitale umano dalle ingerenze dello Stato e del mercato, la discussione critica dei principi morali che muovono lo Stato e il mercato e la difesa del bene comune dalla pressione degli interessi di parte e dell'individualismo in genere.

Alla seconda domanda dobbiamo rispondere riconoscendo a Casanova un rigore di metodo sociologico che lo spinge non solo ad enunciare la resurrezione delle religioni pubbliche bensì anche a cercarne le cause e a illustrarne le dinamiche. Esistono due tipi di deprivatizzazione della religione: il passaggio dalla rappresentanza istituzionale premoderna alla discesa in campo nell'agone del confronto sociale e la mobilitazione pubblica vera e propria. La prima, tipica dei *case studies* di Spagna, Brasile e Polonia è in realtà un cambio di pubblicità e un ammodernamento delle strategie di comunicazione e di rappresentanza. L'ammodernamento può addirittura avere come reazione una spinta ad una privatizzazione vera e propria, legata a fattori precisi: quando una società civile prevale su uno stato

autoritario, la reazione è un riflusso nel privato di ogni sfera di vita. Inoltre nel momento in cui si accetta la competizione e il pluralismo religioso le religioni tendono a concentrarsi sui propri compiti pastorali e sulle motivazioni all'adesione personale. Il secondo, invece, tipico dei *case studies* del fondamentalismo evangelico e del protagonismo della Chiesa Cattolica statunitensi è ciò che in senso stretto può essere inteso come deprivatizzazione. In questo caso l'attenzione a rifuggire una sfera esclusivamente privata è l'obiettivo principale e la resurrezione eventuale delle religioni diventa spettacolare ed evidente.

Il Casanova di *Oltre la secolarizzazione* aveva già messo in luce alcune dinamiche legate alla globalizzazione che avrebbero mutato di molto il panorama delle religioni mondiali proprio in questa fuoriuscita sia dalla condizione premoderna, sia dalla condizione di rifugio nel privato. La sua attenta analisi è pertanto proseguita dopo l'11 settembre e il riapparire di fondamentalismi e di questioni religiose: per questo è necessario aggiornare lo studio della sua prospettiva che, a questo punto, si inserisce meglio nelle teorie della "resurrezione come trasformazione".

4.2.3 Peter Berger: l'eccezione europea.

"Perché il secolarismo europeo è un'eccezione?": il sottotitolo del libro *"America religiosa, Europa laica?"*²⁰ indica precisamente l'argomentazione che Peter Berger, Grace Davies e Effie Fokas perseguono per spiegare come mai la modernizzazione non comporti necessariamente il venir meno della religione. Potremmo ridefinire così il loro contributo: è possibile che il risorgere delle religioni nel mondo non sia qualcosa di assolutamente imprevisto ma si possa spiegare con una diversità di situazione tra due aree geografiche (Stati Uniti ed Europa) normalmente considerate affini? Se la religione non è mai venuta meno nel contesto statunitense non si può parlare di resurrezione. Di conseguenza la cosiddetta deprivatizzazione delle religioni in Europa non significa regresso ad una situazione premoderna e neanche che la privatizzazione registrata in precedenza fosse solo un'illusione ottica. Semplicemente essa non era dovuto alla modernizzazione in sé, quanto al tipo di modernizzazione che in Europa si è affermata.

Gli autori offrono intorno a questo tema principale sei variazioni da sei punti di vista diversi. Senza ripercorrerle tutte, segnaliamo le più fondamentali. Innanzitutto la variazione storica. In Europa la modernizzazione ha dovuto confrontarsi con la realtà delle chiese di stato oppure con chiese che hanno sviluppato attraverso lo strumento dei concordati una relazione preferenziale con lo Stato. Il Luteranesimo era chiesa di Stato in Germania e Scandinavia, il Calvinismo in Olanda e Scozia mentre la Chiesa Cattolica ha ricercato il più possibile la via dei concordati. Invece negli Stati Uniti il Primo emendamento della costituzione ha esplicitamente escluso la possibilità di un rapporto preferenziale tra stato e una qualsiasi chiesa, non tanto a protezione della laicità dello stato quanto a protezione delle religioni da possibili monopoli e interferenze pubbliche. In questo modo negli Stati Uniti si è sviluppato un pluralismo religioso, spesso letto in termini di mercato con il dinamismo connesso all'assenza di privilegi e posizioni di rendita.

La seconda variazione fa riferimento alle tradizioni intellettuali differenti. Gli autori parlano di due diversi Illuminismi: quello francese fortemente anticlericale, che ha portato avanti la battaglia per la ragione e per il progresso contro le chiese reazionarie e oscurantiste e quello americano che ha accentuato il tratto di libertà, a partire da quella religiosa. Da questi differenti illuminismi sono emersi due tipi di intellettuali: quello legato alla cultura alta e poco pragmatico, tipico europeo e quello più pragmatico e alla ricerca del successo anche economico, tipico americano. Esiste anche un illuminismo britannico con una sua originalità, che fa da cerniera tra gli illuminismi delle due sponde dell'oceano. Esso ha forgiato un intellettuale più simile a quello americano, attento in particolare alle riforme sociali e alla pedagogia. Tuttavia la situazione istituzionale britannica è fatta di chiese di stato e la distingue nettamente dagli Stati Uniti.

Come già si è visto in Taylor, anche questi autori mettono in discussione la teoria della secolarizzazione classica, che tende ad essere secondo loro un "abito senza cuciture". Nella vita reale il fatto che una società si razionalizzi e si organizzi intorno al progresso tecnologico ed economico non esclude che singoli individui

²⁰ P. Berger, G. Davies e E. Fokas, *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*, Aldershot, Ashgate Publishing Company, 2008, (tr. it. *America Religiosa, Europa Laica? Perché il secolarismo europeo è un'eccezione*, Il Mulino, Bologna 2010)

continuino a credere o a far proprie pratiche magiche o superstiziose. Semplicemente questa loro scelta è una opzione tra le altre e magari non mette neanche in discussione un loro atteggiamento più moderno mentre sono sul posto di lavoro. Ma il loro approdo è più radicale. Qui non si discute dell'opzione dei singoli bensì proprio dell'organizzazione di un sistema sociale. Riferendosi alla teoria delle modernità multiple di Eisenstadt²¹ essi evidenziano che non necessariamente la modernità si sposa con la democrazia, il libero mercato o il venir meno della religione. Nel sud est asiatico la modernità è stata resa possibile nonostante regimi autoritari, in Africa si cerca una modernizzazione che stia insieme con certi valori della tradizione. Anche la religione può giocare la sua parte, come affermano gli autori al termine del libro: *“è proprio la religione che definisce l'aspirazione ad una modernità alternativa in molte parti del mondo: una modernità russa ispirata al genio religioso dell'Ortodossia, una modernità islamica (per parafrasare Lenin, una shari'a con l'elettricità), una modernità hindu e anche una modernità integralmente cattolica (realizzata con successo dall'Opus Dei)”*²².

Resta da capire come si possa inserire la riflessione di Peter Berger dentro le teorie che teologicamente stanno sotto il titolo “resurrezione come evento”. Per comprenderlo bisogna ricordare che Peter Berger stesso ha mutato la sua prospettiva, riconoscendo di aver sottovalutato il ruolo delle religioni nel contesto della modernità. Tra i teorici classici della secolarizzazione Berger era uno dei più possibilisti: non solo non aveva mai pensato ad una fine della religione, ma neanche ad una sua trasformazione in religione invisibile, come il suo collega Thomas Luckmann, col quale aveva condiviso la stesura di scritti sociologici diventati ormai classici²³. Usando la metafora che aveva dato il titolo ad una sua opera di sociologia della religione del 1969, egli parlava di “brusio degli angeli”²⁴, relegati sullo sfondo di una storia in cui i riferimenti al sovrannaturale sono venuti meno. In quell'opera egli indicava le strade che la teologia poteva seguire per non mettere a tacere del tutto quel brusio e soprattutto per dare corpo a esperienze umane profonde che non potevano essere interpretate solo in chiave immanente.

La svolta avviene tra la fine degli anni Ottanta e gli anni Novanta- Nella prefazione all'opera a più mani *The desecularization of the world*²⁵, (1999) il cui titolo è già emblematico, egli scrive *“La mia opinione è che l'idea che noi viviamo in un mondo secolarizzato è falsa. Oggi il mondo, con qualche eccezione di cui parlerò a suo tempo, continua ad essere furiosamente religioso come è sempre stato. Questo significa che un intero corpo di scritti, denominati genericamente da storici e sociologi “teoria della secolarizzazione” si è fondamentalmente sbagliata. Anch'io ho contribuito nelle opere precedenti a questa teoria. Ero in buona compagnia: la maggior parte dei sociologi della religione condividevano le stesse prospettive e avevamo buone ragioni per affermarle”*²⁶.

Ecco perché possiamo tranquillamente parlare di “resurrezione delle religioni”, quantomeno nella consapevolezza di coloro che le studiano.

4.3 L'AZIONE TRASFORMANTE DELLE RELIGIONI RISORTE.

4.3.1 Jose Casanova “secondo”: la globalizzazione dal volto umano

Dopo *“Oltre la secolarizzazione”* l'analisi di José Casanova si sviluppa e si arricchisce di nuovi contributi per comprendere non solo i motivi della ricomparsa delle religioni sulla scena pubblica ma il potenziale trasformativo che esse hanno sulla scena mondiale globalizzata. Il pensare ad un “secondo Casanova” si

²¹ S. Eisenstadt, *Multiple Modernities*, in “Daedalus”, 129, pp 1-30. E' lo scritto che ha aperto la riflessione sulla possibilità di forme diverse di modernità a seconda dei contesti culturali e sociali.

²² P. Berger, G. Davies e E. Fokas, *America Religiosa, Europa Laica? Perché il secolarismo europeo è un'eccezione*, pp 193-194

²³ Il più importante è p. Berger, T. Luckmann, *The social construction of reality*, 1966 (tr. it. *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, 1969)

²⁴ P. Berger, *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, Doubleday 1969 (tr. it. *Il brusio degli angeli*, Il Mulino 1995)

²⁵ *The Desecularization of the world. Resurgent religions and World Politics*, curato ed edito da Peter Berger, 1999

²⁶ *Ibidem*, pag. 2

giustifica in quanto egli stesso pubblica nel 2008 un saggio intitolato *Public Religion Revisited*²⁷ in cui pur riconfermando la tesi della deprivatizzazione individua tre limiti che diventano evidenti all'indomani dell'11 settembre.

Il primo limite è una analisi ancora troppo centrata sull'Occidente, il secondo limite è una deprivatizzazione intesa solo come ricerca da parte delle religioni di una posizione riconosciuta all'interno della società civile, il terzo limite è il peso dato ancora alla dimensione nazionale senza tener conto delle dinamiche della globalizzazione.

Casanova recupera il primo limite mettendo in evidenza che non solo il connubio tra modernizzazione e secolarizzazione intesa come declino della credenza religiosa sia tendenzialmente ideologico, ma che anche il connubio di modernizzazione e secolarizzazione intesa come differenziazione funzionale delle sfere pubbliche non sia così indiscutibile. Esisterebbero diverse forme di modernizzazione, alcune delle quali non toccherebbero neanche il ruolo della religione e i rapporti con stati e società civili. Per esempio il confucianesimo sembra non venga coinvolto nelle trasformazioni che la modernizzazione porta con sé come è avvenuto con il cristianesimo.

Il secondo limite, invece, viene recuperato attraverso il concetto di "tolleranze gemelle" mutuato da Alfred Stepan²⁸. Non esiste solo lo sforzo di deprivatizzazione delle religioni: c'è anche la necessità che le democrazie riconoscano la soggettività politica delle religioni per evitare di degenerare in tirannie della maggioranza. Se da un lato le autorità religiose devono "tollerare" l'autonomia di governi democraticamente eletti senza reclamare per sé privilegi e prerogative e senza imporre veti, dall'altro le istituzioni politiche democratiche devono "tollerare" l'autonomia di individui e gruppi religiosi non solo nell'esercizio privato della loro fede, ma anche nella possibilità di proporre pubblicamente i loro valori e di organizzarsi in soggetto pubblico della società civile. Più recentemente Casanova distingue tre modelli di libertà religiosa nella storia: il sistema dell'epoca pagana in due versioni: preassiale (ogni popolo ha la sua religione) e postassiale (alcune religioni cominciano ad avere un orizzonte universale); il sistema dell'epoca della cristianità (è ammessa solo la religione cristiana, perché le altre sono false) e il sistema della modernità nella quale si afferma poco alla volta il principio della libertà religiosa²⁹.

Ma è il terzo limite quello che ci fa parlare di un "effetto trasformante" delle religioni sulla società mondiale. Secondo Casanova fino a poco tempo fa anche se una religione era considerata mondiale restava centrata su un territorio ben preciso, avendo al massimo "filiali" e adepti altrove. Per esempio, a dispetto della benedizione *urbi et orbi* del Papa il territorio privilegiato del Cattolicesimo era l'Europa e in particolare l'Italia. Ora gli strumenti della globalizzazione (in primo luogo i nuovi media) danno la possibilità a ogni religione di diventare effettivamente globale e di creare vere e proprie "rappresentazioni di comunità religiose"³⁰ in competizione tra loro. La categoria che Casanova tende ad usare per il nuovo ordine globale delle religioni è "denominazionalismo globale", sul modello nordamericano: un sistema in cui ogni religione riconosce la dignità delle altre, imparando a convivere. Ma non si tratta di una semplice competizione tra offerte religiose diverse, come suggerito dalla teoria di Rodney Stark. Il conflitto più profondo è tra il principio della libertà individuale di coscienza e il diritto collettivo dei popoli a preservare la loro cultura e le loro tradizioni da ogni forma di imperialismo. Un conflitto che, in situazione pluralista, mette in luce la plurivocità degli stessi concetti oggetto di confronto-competizione. Per esempio il concetto di "libertà religiosa", viene inteso diversamente a seconda delle religioni: per il cristianesimo essa implica la libertà di conversione da una religione all'altra; per l'Ebraismo e l'Induismo essa implica il rispetto delle tradizioni ma non la libertà di conversione; per l'Islam essa implica la possibilità di esercitare liberamente la religione senza costrizioni ma non la libertà di conversione; la cultura cinese poi non si riconosce neanche nella categoria di "religione", pur prevedendo culti religiosi individuali.

L'effetto trasformante delle religioni mette in discussione una globalizzazione solo economica ma anche una globalizzazione intesa come generico cosmopolitismo: esse mettono in luce i legami profondi dei

²⁷ J. Casanova *Public Religions Revisited* in Hent de Vries, *Religion: Beyond the Concept*, Fordham 2008, pp. 101-119

²⁸ A. Stepan, *Religions, Democracy and the Twin Tolerations*, in *Journal of Democracy* 11.4 (2000), pp 37-57

²⁹ J. Casanova, *"Religious Freedom: Models, Developments, Challenges in our Global Age*, in (a cura di) E. Fogliadini, *Religioni, libertà e potere*, Vita e Pensiero, Milano 2014

³⁰ Traduciamo con questo termine l'originale *imagined religious communities*.

soggetti con le loro culture di appartenenza e obbligano a prendere seriamente in considerazione le nuove sfide morali suscitate dall'incontro-confronto di umanesimi diversi. Casanova arriva a prevedere una crescita di attenzione per la religione, perché quando la sfera privata dell'individuo viene invasa dalle dinamiche della globalizzazione, la possibilità di autodistruggersi e il pluralismo morale aprono dibattiti che invocano risposte anche religiose.

In conclusione Casanova non si accontenta di annotare l'effettiva deprivatizzazione delle religioni e la loro resurrezione ma proprio attraverso di essa egli ne sottolinea l'effetto umanizzante sulle dinamiche di sistema, in vista di una globalizzazione più rispettosa e attenta delle differenze culturali e della coscienza personale.

4.3.2 Ulrich Beck: le religioni agenti di pace?

Il teorico della "società del rischio" Ulrich Beck ha proposto una riflessione sul ruolo della religione nella società secolarizzata che può essere interpretata in modo ambivalente. Per un verso il sottotitolo della sua opera *"Il Dio personale"*³¹ sembra porlo tra gli autori che accentuano il carattere incarnativo dell'esperienza religiosa: *La nascita della religiosità secolare* è anche presente nell'originale tedesco. Ma il sottotitolo italiano omette la seconda parte, *Della capacità di pace e del potenziale di forza delle religioni* che evidenzia almeno due elementi: il persistere delle religioni sullo scenario e l'influenza che esse possono esercitare nel contesto occidentale. La parte del sottotitolo non tradotta è argomento del terzo capitolo intitolato "Tolleranza e violenza: i due volti delle religioni", dove Beck, partendo da una definizione di religione e di religioso, vede nel potenziale globalizzatore la sua essenza originaria. Una prospettiva immanente, che si apre alla dimensione trascendente nella forma del "superamento dei confini", visto come la caratteristica in particolare del Cristianesimo. *"Nel cristianesimo universale – quanto a immagine dell'uomo e compito missionario – il superamento dei confini assurge a programma. Secondo le Scritture i credenti sono stati liberati, in forza della loro fede, da tutte le potenze mortali e le ineguaglianze. La loro società poggia sul Regno di Dio, che trascende tutte le faccende umane"*³². Beck ha in mente lo sfondo religioso della campagna politica americana di Barack Obama del 2008 e potremmo anche immaginare anche le campagne elettorali precedenti dei Bush, sostenuti dagli ambienti della destra evangelica. Quel che importa è che secondo Beck è la religione a fornire questo orizzonte, benché l'effetto non voluto possa essere poi quello di istituire nuovi confini, questa volta tra eretici ed ortodossi. Qui si pone la distinzione tra religione come sostantivo e religioso come aggettivo: la prima ragiona in termini più esclusivi di *aut aut*, il secondo in termini più inclusivi di *vel vel*. L'ambivalenza si concretizza da una parte nella storia coloniale, dall'altra nel cosmopolitismo cattolico nei confronti delle immigrazioni: violenza e tolleranza si possono susseguire ma anche convivere. La differenza tra religione e religioso apre la strada alla tesi di fondo di Beck: *"Il Dio unico non è più ormai unicamente il Dio che apporta salvezza impadronendosi della storia e autorizzando intolleranza e violenza. Con il principio del meticcio religioso, assume importanza il principio umano di un politeismo soggettivo, da non confondere con il politeismo dell'antichità e nemmeno con la facoltà, tipica per esempio delle missioni cristiane, di integrare le tradizioni e i riti religiosi locali"*³³.

Non ripercorreremo la dettagliata analisi sull'invenzione del Dio personale, che parte dalla distinzione tra "personalizzazione" e "egoismo" e procede mettendo in evidenza l'affermarsi del principio di tolleranza sul principio di lotta all'eresia, ma ci soffermeremo sulle dieci tesi che l'autore enumera per delineare la situazione della fede religiosa nel contesto secolare. La prima tesi evidenzia che la fede cresce in proporzione all'insicurezza generata dalla cosiddetta "modernizzazione riflessiva"³⁴. Questa fede non è il residuo dell'epoca premoderna ma il prodotto della modernizzazione avanzata. La seconda tesi afferma la

³¹ U. Beck *Der Eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*, Insel Verlag, Frankfurt am Main-Leipzig 2008 (tr. it. *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Laterza 2009)

³² *Ibidem*, p. 66

³³ *Ibidem*, p. 77

³⁴ Questo termine riprende l'analisi di Jürgen Habermas sulla società postindustriale nella quale è necessario produrre "in proprio" i propri presupposti fondanti attraverso il continuo confronto di soggetti comunicativi su un comune terreno e con comuni regole di discussione. Secondo Beck la modernità riflessiva comprende tre fenomeni: l'individualizzazione accelerata, la globalizzazione pluridimensionale e la società del rischio.

fine dell'unità di religione e religioso per il nascere della soggettività religiosa. Qui si capisce che Beck intende religioso e fede come sinonimi: i materiali tra cui scegliere per la personalizzazione della fede sono quelli delle diverse tradizioni religiose. Secondo la terza tesi l'individualizzazione della religione non diventa individualizzazione sociale se non quando si accompagna all'individualizzazione di altre istituzioni (famiglia, classi sociali, ecc.). La quarta tesi distinguendo i due mondi della religione clericale e della fede individualizzata, enuncia l'esistenza di due morali, di due religiosità, di due istituzionalizzazioni (anche i movimenti più personalizzati possono istituzionalizzarsi): questo apre alla quinta tesi che afferma il paradosso della seconda modernità religiosa in cui lo svuotamento delle chiese va di pari passo con il reincanto religioso del pensiero e dell'agire.

Fin qui Beck non presenta una particolare originalità rispetto al tradizionale impianto della religione invisibile di Thomas Luckmann³⁵. E' sulla sesta tesi, però, che la sua riflessione si avvicina a quella di altri sociologi contemporanei. Secondo la tesi, individualizzazione della religione non significa privatizzazione di essa. Il Dio personale non è necessariamente di ciascun individuo ma può essere di uno Stato (anche in forma fanatica o terroristica), di un discorso politico (nella forma della pubblica opinione) o della società civile: per es. il "Dio personale" dei diritti umani ha Amnesty International come chiesa. Ovviamente questo pone il problema della legittimazione della fede che viene risolto dalla settima tesi: la fonte di legittimità deriva dall'autenticità della ricerca e non dalla conformazione a verità precostituite. L'ottava tesi affronta il ruolo delle religioni rivelate. Non necessariamente la fuoriuscita dalla religione istituzionale apre al Dio personale ma, in modo complementare, è possibile una ridefinizione delle dottrine da parte delle religioni storiche, in modo da intercettare la personalizzazione della fede. Questa ridefinizione avviene nella forma della "standardizzazione": una dottrina essenzializzata in modo che possa essere colta al volo e fatta propria dall'individuo. La nona tesi si premura di precisare che la personalizzazione della fede può essere considerato il trend interno allo sviluppo dello stesso Cristianesimo a partire da Agostino. Infine la decima tesi, chiedendosi il possibile ruolo pubblico di una religione personalizzata entra nel merito di ciò che la fede può apportare all'interno delle dinamiche contemporanee globali.

Troviamo però sviluppata la risposta al termine del saggio, solo dopo che Beck ha ripetutamente chiarito che è necessario "incivilire i conflitti religiosi" e che si tratta di sostituire la verità con la pace. Cinque sono i modelli di incivilimento e nessuno è esaustivo: l'individualizzazione di tutte le religioni (inefficace però per quei conflitti altamente simbolici che mettono in campo tradizioni religiose storiche), il modello del mercato religioso e la possibilità di scelta (col rischio però di ridurre il senso religioso), il modello dello stato neutrale a fronte delle religioni (ma resta il problema della reazione delle religioni a questa impostazione), il modello di un'etica mondiale (con il rischio di livellamento delle differenze religiose) e la conversione metodologica alla Gandhi fondata sull'empatia e il senso del cammino comune verso un orizzonte globale (ma quanto praticabile?).

Beck sembra scettico sull'automaticità di risultati a partire da ciascuno dei cinque modelli. Per questo la sua proposta di sostituire il primato della pace al primato della verità, pur essendo discutibile per ogni teologia, risulta fecondo allo sguardo del sociologo. Se è vero che le religioni sono intrinsecamente fattori di universalizzazione e se è vero che devono comunque tenere sotto controllo il rischio di ricaduta nel fondamentalismo, è anche vero che possono diventare "agenti di modernizzazione nella società globale del rischio". Egli spiega il rapporto tra verità e pace attraverso la parabola dei tre anelli contenuta in *Nathan il saggio* di G. E. Lessing: per amor di pace fare come se la propria religione sia quella vera senza pretenderlo in via assoluta. A questo punto le religioni offrono sicuramente un plusvalore cooperativo per costruire un dialogo teologico e pratico a partire dalle diverse tradizioni religiose evitando di concordare in fretta su contenuti minimali. Questo si rifletterebbe anche su comuni progetti di istruzione, di sostegno ai poveri, di gestione delle migrazioni mondiali. La distinzione tra dogma e prassi come metodo di lavoro potrebbe insegnare qualcosa anche al dialogo tra nazioni all'interno di un unico governo mondiale.

In secondo luogo l'accento sulla dignità umana potrebbe essere un efficace antidoto contro il capitalismo estremo, tutto dedito allo sviluppo economico.

Infine l'attenzione alle differenze e la cultura dell'empatia potrebbe anche equilibrare l'eccesso di peso dato alla questione dei diritti individuali senza il riconoscimento di culture, civiltà e mondi diversi entro cui il dibattito sui diritti si trova a prendere forma.

³⁵ T. Luckmann, *The invisible religion* nel 1967 (tr. it. *La religione invisibile*, Il Mulino, 1969)

A fronte delle minacce sul versante dei cambiamenti climatici, le religioni potrebbero prendere posizione per evitare risposte che mettano da parte fette di popolazione mondiale non tutelate. Non solo: potrebbero porre sempre più la questione di una giustizia globale che non aumenti il divario tra ricchi e poveri. In senso più lato: le religioni potrebbero dimostrare il valore di una ragione realmente globale in nome della quale affrontare le questioni mondiali, mettendo da parte le scorciatoie violente.

Queste ultime considerazioni, benché ristrette in poche pagine conclusive, permettono di porre la prospettiva di Ulrich Beck all'interno di quelle analisi sulla secolarizzazione che propendono non solo a prendere atto della fuoriuscita delle religioni dalla sfera privata, ma a dar loro un compito importante di trasformazione della modernità.

4.3.3 Hans Joas: dignità umana e spiritualità nell'epoca della contingenza.

L'analisi del tedesco Hans Joas è sicuramente quella che incarna al meglio la visione della fede religiosa come fattore di trasformazione della società secolarizzata. Probabilmente l'essersi applicato a studiare la genesi e la trasformazione dei valori e in seguito l'averla applicata ai valori religiosi gli ha permesso di condurre una riflessione a più livelli, a partire da una sorta di antropologia per poi approdare all'analisi del contesto globale. *"Abbiamo bisogno di religione?"* è il titolo della prima traduzione italiana di una sua monografia che affronta di petto il senso della religione per l'esperienza umana³⁶. Con riferimento a *The Varieties of Religious Experience* di William James³⁷, Joas arriva a centrare il senso della religione nelle esperienze di autotrascendenza: l'innamoramento, la carità, l'indignazione, l'estasi collettiva, il dolore, l'orrore per la natura, il tradimento, lo choc, i tre tipi di ansia descritti da Paul Tillich (per le avversità, per l'insensatezza, per il senso di colpa). Se il contenuto delle esperienze è uguale per tutti, la sua interpretazione distingue il non credente dal credente: il primo rielabora il vissuto e lo legge come esperienza religiosa, mentre il secondo lo legge solo come esperienza psicologica.

Non c'è però un rapporto immediato tra esperienza e interpretazione: abbiamo bisogno del linguaggio per descrivere ciò che soggettivamente ci sembra interpretabile in un unico modo. E il linguaggio a volte ha un ruolo determinante, specie nelle esperienze religiose. Infatti normalmente l'elaborazione dell'esperienza può avvenire perché si trovano le parole giuste per esprimerla ma a volte avviene il contrario: siamo in possesso di interpretazioni fatte da altri e da esse riconosciamo determinate esperienze che viviamo.

A questo punto Joas lascia la cassetta degli attrezzi dell'antropologia per parlare della fede nell'epoca della contingenza e studiare i modi con cui queste interpretazioni religiose sono a disposizione degli individui. Uno studio che prende posizione su altri sociologi della secolarizzazione e che viene approfondito con il libro del 2012 *La fede come opzione*³⁸. Il termine "contingenza" è quello che Joas propone al posto di "pluralismo". Bersaglio è Peter Berger quando presenta il pluralismo come novità della modernità e quando afferma che il pluralismo porta inevitabilmente ad una relativizzazione della religione individuale spesso ridotta a "preferenza". Secondo Joas già la tarda antichità aveva conosciuto il fenomeno del pluralismo religioso: quello che contraddistingue la situazione attuale è invece l'effetto di questo pluralismo sul soggetto credente. Infatti la possibilità di scelta tra religioni diverse rende più fragile il rapporto tra soggetto e fede religiosa, ma non necessariamente meno intenso. Il soggetto pur essendo tentato più frequentemente dalle possibili alternative, può comunque credere fermamente.

Un altro bersaglio è Roger Stark e la sua teoria dell'offerta religiosa. Secondo Joas il legame tra pluralismo e vitalità religiosa è tutto da dimostrare: la Polonia ha conosciuto un revival religioso nonostante il monopolio cattolico, la Scandinavia si è secolarizzata nonostante la fine della chiesa di Stato, la Germania orientale si è mantenuta atea nonostante la fine dell'ateismo di stato. Stark si baserebbe troppo sull'esperienza statunitense, dove però lo "shopping ecclesiale" spesso resta entro i confini del protestantesimo. Inoltre

³⁶ H. Joas, *Braucht der Mensch Religion?*, Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2007² (tr. it. *Abbiamo bisogno di religione?*, Rubettino, Soveria Mannelli 2010)

³⁷ W. James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, 1902, (tr. it. *La varie forme dell'esperienza religiosa. Uno studio sulla natura umana*, Morcelliana, Brescia 1998)

³⁸ H. Joas, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2012 (tr. it. *La fede come opzione. Possibilità di future per il cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2013)

negli Stati Uniti non è tanto il pluralismo di fatto ad incidere, quanto la sua istituzionalizzazione e regolazione.

Contingenza non significa né casualità né relatività: significa semplicemente “assenza di necessità” e, di conseguenza, aumento dello spazio lasciato all’opzione individuale. Pensare la persistenza della religione nell’epoca della contingenza significa evitare due posizioni estremi che in realtà stanno dalla stessa parte della barricata. Fautori della fine delle religioni in nome della modernità laica e fautori della riscossa religiosa in nome della salvaguardia dell’umanità condividono la medesima idea di religione come adesione tendenzialmente perpetua, magari trasmessa dalle generazioni precedenti e comunque con un forte grado di strutturazione. Al contrario, secondo Joas, non è così facile sbarazzarsi delle religioni, ma nello stesso tempo è perfettamente plausibile che una persona opti per il non credere senza disumanizzarsi. Una religione inoltre può reggere nell’epoca della contingenza proprio per la sua intrinseca natura di interpretazione di un’esperienza di autotrascendenza: non esiste nessuna religione che possa essere l’interpretazione esaustiva di quella esperienza e, di conseguenza, ogni religione può riconoscere altre possibili interpretazioni e, anzi, dialogare con esse.

Tralasciando la riflessione su come l’epoca della contingenza possa comunque generare valori, legami, fedeltà senza cadere necessariamente nel relativismo, ci soffermiamo sul ruolo che secondo Joas le religioni hanno nella trasformazione sociale.

Innanzitutto esse devono fare i conti con il potenziale di violenza che portano con sé. Esso è legato alla somiglianza che intercorre tra gli effetti di certe estasi e autotrascendenze e situazioni di effervescenza collettiva e violenza. In entrambi i casi avviene una sospensione della vita quotidiana, che nel caso della violenza, per esempio avrebbe in sé le modalità per il suo controllo. In genere le religioni esercitano esse stesse una gestione di queste forme di effervescenza o proponendo in positivo vie alternative (per es. la castità nei confronti degli eccessi sessuali o la nonviolenza nei confronti della violenza) oppure mettendo al proprio servizio questi eccessi, come nel caso della guerra santa. Ovviamente non tutte le modalità sono accettabili dalla modernità, però spesso il rendere tabù queste situazioni porta a non conoscere il lato oscuro della propria persona e della cultura di riferimento. Piuttosto è vero riconoscere con René Girard che nel cristianesimo è avvenuta l’inversione di una tendenza da sempre quasi automatica: dalla ricerca di un capro espiatorio per frenare la violenza mimetica a Cristo che ha sacrificato se stesso mostrando la strada maestra per non cadere nella violenza³⁹. Qui Joas si ricollega alla teoria dell’età assiale per individuare il periodo in cui numerose tradizioni religiose, maturando l’idea di trascendenza, cercano di uscire dal vicolo cieco della violenza, benché lui stesso ammetta che Gesù Cristo non possa essere ascritto a questo periodo. E’ una questione che resta cronologicamente irrisolta anche se l’analogia di intenti tra Cristo e l’età assiale è forte. La critica alla tesi di Jan Assman secondo cui i monoteismi sarebbero generatori di violenza poggerebbe proprio sull’idea che la ricerca della trascendenza dell’unico Dio eviterebbe la sacralizzazione di elementi mondani, primo fra tutti l’autorità (politica o religiosa che sia).

L’età assiale acquisisce anche una visione universalistica delle religioni precedentemente ancorate alle culture e alle singole società. Un universalismo ambivalente: per un verso diventa spinta alla missionarietà con tutto il potenziale di conflitto che essa può portare con sé, per altro verso struttura la ricerca di un dialogo mondiale senza chiudere le culture in pericolosi nazionalismi. In realtà secondo Joas solo quando le religioni si lasciano strumentalizzare politicamente si cade nel pericolo della guerra santa. Per questo la custodia del senso di trascendenza, unita alla vigilanza sui rapporti con il potere politico sono i due antidoti contro la ricaduta nella violenza.

Ma c’è di più. Joas parla di “pungolo assiale” per riconoscere che, quando le religioni riescono a evitare la violenza, diventano in positivo artefici di dialogo e di pace. In particolare il messaggio cristiano assume una posizione privilegiata se sa affrontare alcune sfide intellettuali che Joas enumera nel capitolo finale di *La fede come opzione*. La prima è la sfida dell’ethos dell’amore contro le varie forme di individualismo presenti nel contesto culturale contemporaneo. Esiste un individualismo utilitaristico, fondato sull’egoismo del calcolo costi-benefici, un individualismo espressivo che ricerca la realizzazione del sé a prescindere dalla collettività. Ma esistono anche altre due forme di individualismo apparentemente più accettabili: quello repubblicano, basato sulla virtù del cittadino, che si limita però a rapportarsi alla propria *polis* senza interrogarsi sull’orizzonte mondiale ed esiste un individualismo “biblico” in cui si accentua il proprio legame

³⁹ vedi per es. R. Girard, *Le bouc émissaire* (1982), (trad. it. *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1987)

con Dio per pervenire alla giusta decisione etica (anche in forma razionale come nelle prospettive di Kant, Habermas e Rawls), senza però interrogarsi sul fondamento di questo dovere. L'ethos dell'amore cristiano, invece, coniuga la dimensione personale con quella collettiva e la razionalità di una scelta con il calore di una relazione.

La seconda sfida sta nel proporre la centralità e la dignità della persona, non solo per le questioni bioetiche ma anche per i dibattiti sul giusto sistema economico e politico. E' un paradosso secondo Joas che le religioni oggi debbano difendere il libero arbitrio umano contro i riduzionismi di certe impostazioni scientifiche (neuroscienze, genetica in particolare) dopo che per tempo esse sono state considerate l'ostacolo principale al libero arbitrio stesso. Ed è significativo che le domande di certa ricerca scientifica attuale siano le stesse di quelle delle scienze del XIX sec. alle quali fenomenologia e pragmatismo avevano già risposto.

La terza sfida è quella della spiritualità, intesa come cura della propria vita interiore e la possibilità che essa possa essere esercitata anche all'interno di una chiesa e di una tradizione religiosa.

Infine la sfida della trascendenza, intesa non come fuga dal mondo, bensì come fuga dalla sacralizzazione del mondo, secondo le suggestioni maturate nell'età assiale.

Con questa riflessione Hans Joas ha così delineato in dettaglio gli apporti che le religioni (prima fra tutte il Cristianesimo) possono offrire per orientare il cammino dell'umanità verso un futuro di pace e di crescita. Potremmo considerarlo l'esempio migliore di una rilettura sociologica della presenza trasformante del Risorto e della sua chiesa sulle strade della storia.

4.4 CONCLUSIONI

L'exkursus su autori contemporanei nel dibattito sulla secolarizzazione è parziale. Uno studio completo potrebbe offrire ulteriori riflessioni, come quelli di scuola francese sul rapporto tra religioni e culture⁴⁰.

Tuttavia la selezione offerta permette di giungere ad alcune conclusioni.

Innanzitutto una teoria sociologica della secolarizzazione ha sempre dei presupposti non dichiarati a partire dai concetti di religione, di modernità e del rapporto tra esse. Per esempio Marcel Gauchet può parlare di "uscita dalla religione" perché ha una concezione di religione decisamente diversa da quella di Hans Joas e l'idea di modernità basata sulle dinamiche economiche di Rodney Stark non è la stessa auspicata da Ulrich Beck quando parla di società del rischio.

In secondo luogo si può concludere che è arduo tracciare una storia delle teorie della secolarizzazione, a meno che non la si intenda in senso meramente cronologico. Infatti le ultime teorie della secolarizzazione hanno smentito quelle classiche (per cui si potrebbe parlare di "sviluppo della teoria"), ma l'hanno fatto perché hanno allargato la prospettiva e hanno abbandonato un approccio ideologico. Così Peter Berger può dire che ciò che i teorici classici descrivevano come "secolarizzazione" era una eccezione europea e José Casanova può dire che l'analisi sociologica cambia se si prende in considerazione l'intero mondo e non solo l'Occidente. Questo non contribuisce a costruire storia, basata sullo sviluppo interno della teoria stessa. Il tentativo di questo contributo è stato però quello di usare categorie teologiche provando a mettere ordine: probabilmente può essere un corretto metodo e confronto tra teologia e sociologia l'esplicitare i presupposti, senza esprimere giudizi di merito sull'uno o sull'altro. Se si volesse pensare ad una continuazione della riflessione bisognerebbe senz'altro domandarsi che ruolo ha la mediazione della ragione filosofica all'interno di questo confronto.

⁴⁰ vedi per es. O. Roy, *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Seuil, Paris 2008 (tr. it. *La santa ignoranza. Religioni senza cultura*, Feltrinelli, Milano 2009)