

5. SECULARIZZAZIONE ED ETA' ASSIALE

Il dibattito sulla secolarizzazione sempre più è andato ad incrociarsi con un altro tema che ha acquistato più spazio nella sociologia e nella filosofia della religione negli ultimi vent'anni: quello sulla cosiddetta "età assiale". Vediamo perché e quali spunti ne sono emersi. In questo capitolo facciamo riferimento agli atti di un convegno tenutosi nel 2008 all'università di Erfurt¹ che raccoglie in 500 pagine i contributi di diciotto autori,² una sorta di stato dell'arte della questione. I contributi si avvalgono della ricerca sociologica, della riflessione filosofica, dello studio di storia delle religioni e delle civiltà.

1. LA NOZIONE DI ETA' ASSIALE

1.1 Origini del termine

Il termine "età assiale" è stato utilizzato per la prima volta da Karl Jaspers nel 1949 all'interno dell'opera *"Vom Ursprung und Ziel der Geschichte"* ma l'idea di base risale a due secoli prima. Con "età assiale" si intende un periodo intorno ai secoli centrali del primo millennio a.C. durante il quale in più punti del globo emersero nuove visioni del mondo caratterizzate da insofferenza verso i sistemi politici e religiosi dell'epoca, una maggior consapevolezza del ruolo dell'uomo nel mondo, resa possibile da una nuova capacità di prendere le distanze dal quotidiano per farlo divenire oggetto di analisi teorica.

Il termine è stato recentemente rilanciato dal sociologo Robert Bellah, il quale proponendo uno schema evolutivo delle religioni mondiali ha posto l'età assiale come momento di nascita delle religioni storiche, terzo di cinque stadi di sviluppo. In questo modo l'età assiale è entrata in pieno nel dibattito sulle religioni, poiché il legame tra età assiale e religioni storiche non è solo di ordine cronologico ma anche fondativo: l'accesso al senso della trascendenza che l'età assiale porta con sé genera religioni in cui la divinità non fa più parte di questo mondo. Inoltre Robert Bellah si è avvalso della teoria dello psicologo Merlin Donald sullo sviluppo mentale degli ominidi, articolato su tre stadi: mimetico, mitico e teoretico. Nel primo l'uomo acquisisce azioni condivise e ripetute, che coinvolgono in parte anche il sistema dell'azione volontaria in vista di un fine (non sono meccaniche) con la creazione di uno scambio culturale attraverso il rinforzo e la proibizione di alcune di queste azioni. Nel secondo si ha l'emergere del linguaggio e la possibilità di elaborare una cultura vera e propria da tramandare. Nello stadio teoretico ci si avvale di nuovi mezzi di memorizzazione come la scrittura e si sviluppa una cultura istituzionalizzata di élite. In questo modo l'età assiale diventa per lui l'età dell'emersione del senso di trascendenza grazie all'acquisita capacità cognitiva di teorizzazione e di astrazione.

1.2 Caratteri dell'età assiale

Resta aperta la questione del carattere proprio dell'età assiale o, come dice José Casanova nel suo contributo³, che cosa rende "assiale" l'età assiale. Non tutti concordano sul fatto che sia l'età di acquisizione del senso di trascendenza, in quanto tutto dipende da cosa si intende per "trascendenza". Ingolf U. Dalferth⁴ per esempio elenca cinque paradigmi di trascendenza, per problematizzare il termine stesso. La trascendenza ontologica è la visione di un mondo vero al di là dell'attuale (per esempio il mondo delle idee platonico). La

¹ Tutti i riferimenti in nota, dove non indicato diversamente, si riferiscono a AAVV, "The Axial Age and Its Consequences", curato da Robert N. Bellah e Hans Joas, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, 2012

² Gli autori sono: il sociologo Johann Arnason, l'egittologo Jan Assman, il sociologo Robert N. Bellah, il sociologo José Casanova, il filosofo della religione Ingolf U. Dalferth, lo psicologo Merlin Donald, il sociologo Shmuel N. Eisenstadt, il sociologo Hans Joas, il filosofo Matthias Jung, il sociologo Richard Madsen, il sociologo David Martin, l'antropologo Gananath Obeyesekere, il sinologo Heiner Roetz, il sociologo W.G. Runciman, il sociologo William M. Sullivan, la sociologa Ann Swidler, il filosofo Charles Taylor e il sociologo Bjorn Wittrock.

³ José Casanova, "Religion, the Axial Age, and Secular Modernity in Bellah's Theory of Religious Evolution", pp 191-221, in particolare p. 191

⁴ Ingolf U. Dalferth, "The Idea of Transcendence", pp 146-188, in particolare pp 147-153

trascendenza divina ha a che fare con la verità eterna e con il creatore. La trascendenza epistemica riguarda la ricerca di una conoscenza vera al di là del sensibile. La trascendenza soggettiva spinge alla ricerca del vero sé e la trascendenza etica è esemplificata dal “volto dell’altro” di Emanuel Lévinas.

Esiste un accordo maggiore sull’idea che l’assialità sia legata all’acquisizione di una maggior criticità nei confronti del reale. Per esempio Bjorn Wittrock⁵ riprendendo Jaspers parla di una nuova riflessività in quattro campi: nascita di cosmologie che implicano la distinzione tra sfera mondana e sfera trascendente; nuova consapevolezza storica e senso del limite e del contingente nell’umano; allargamento del senso di socialità; nuova visione delle potenzialità umane e della trasformabilità dell’esistenza. Qui l’elemento della trascendenza non è più in primo piano.

1.3 I luoghi dell’età assiale

L’età assiale implica la compresenza di tratti simili in luoghi diversi, perlopiù senza contatti diretti. Alcuni di essi sono condivisi, altri sono oggetto di discussione. I luoghi condivisi sono la Grecia della nascita della filosofia, con al centro la riflessione platonica, Israele e l’età dei profeti che comprende anche la messa per iscritto delle fonti orali e la redazione del testo biblico, la Cina della riforma confuciana, l’India della nascita del buddismo. Controverso è invece l’Iran dello zoroastrismo a causa delle proposte diverse di datazione. Nella migliore ma nella meno avvalorata delle ipotesi si parla del IX sec. a. C., dunque proprio al limite dell’età assiale. La più avvalorata invece retrodata lo zoroastrismo al secondo millennio rendendo impossibile la sua inclusione nell’epoca assiale nonostante la somiglianza di prospettive. Stesso discorso per l’Egitto della riforma monoteista di Akhenaton: la sua datazione al di fuori dell’epoca assiale è sicura.

Jan Assman⁶ preferisce abbandonare la sincronicità temporale parlando di ricorrenza nel tempo dell’assialità, caratterizzata a questo punto dalla comparsa di una memoria culturale messa per iscritto, che prova questa rinnovata sensibilità. All’Egitto e all’Iran, pertanto Assman non fa difficoltà ad aggiungere anche la nascita del Cristianesimo e dell’Islam senza dover parlare necessariamente di una seconda rottura assiale. Assman fa notare che la messa per iscritto della memoria culturale percorre strade diverse: in Grecia essa è trascrizione di fonti orali e nascita di testi letterari (per esempio i poemi omerici), in Egitto è composizione di nuovi testi senza la trascrizione delle fonti orali, in Mesopotamia e Israele è una combinazione dei due.

Come si vede la questione dei luoghi dell’età assiale rivoluziona il concetto stesso di assialità, trasferendola dalla contemporaneità cronologica alla ricorrenza culturale.

1.4 Rottura o continuità assiale?

La tesi della memoria culturale che va ad intrecciarsi all’evoluzione risponde alla domanda di Jan Assman se l’età assiale sia da considerarsi una evoluzione (che suppone casualità) oppure una rivoluzione (che implica consapevolezza). Al di là di posizioni più estreme c’è comunque un accordo di fondo nel ritenere che a seconda dei luoghi l’assialità si presenti come rottura con il pre-assiale o come sviluppo di elementi presenti in germe nella pre-assialità. Qui è il rapporto con la struttura politica a fare la differenza. L’età assiale non coinvolge società tribali ma società arcaiche con un abbozzo di organizzazione statale. Spesso vi sono tensioni tra il centro che vorrebbe accrescere il proprio dominio e le periferie: i luoghi culturali dell’assialità sono quelli periferici. Bjorn Wittrock⁷ parla di cinque piste distinte. In India il buddismo si presenta come alternativo alla tradizione vedica e Budda incarna quasi una sorta di spirito anomico nei confronti del contesto sociale e culturale del tempo. Qui la tensione tra piccole repubbliche confederate (tra cui quella in cui nasce Budda) e gli imperi emergenti di Kosala e Magadha, ma anche la nascita di nuovi ceti di commercianti fa da sfondo e il buddismo mette insieme l’afflato universale e la fuga dal mondo sensibile.

In Israele la predicazione profetica assume accenti antipolitici e antiregali però senza giungere ad una ricerca di fuga dal mondo, anzi reinterpretando la tradizione.

⁵ Bjorn Wittrock, “The Axial Age in Global History: Cultural Crystallizations and Societal Transformations, pp 102-125, in particolare pp 108-110

⁶ Jan Assman, “Cultural Memory and the Myth of the Axial Age”, pp 366-407

⁷ Bjorn Wittrock, *ivi*, in particolare pp 113-118

In Grecia la struttura delle poleis non è messa in discussione e il cosiddetto passaggio dal *mythos* al *logos* è graduale: Platone fa da cerniera nel recupero e trasformazione della tradizione alla luce delle nuove sensibilità. In Cina non si può proprio parlare di rottura assiale perché il “continuo ontologico” preassiale non è stato scalfito. In Iran permane una mutua interdipendenza tra sistema politico e sistema religioso e si parla di “etnotrascendenza”: l’impero achemenide e poi quello sassanide entrano in conflitto prima con l’impero bizantino e poi con l’Islam sviluppando una forma di tolleranza religiosa verso le minoranze. E’ sicuro comunque che l’età assiale renda necessaria una analisi dello sviluppo delle religioni.

2. ETA’ ASSIALE E RELIGIONE

2.1 Questioni di linguaggio?

La pluralità di interpretazioni del concetto di “assiale” pone il problema del rapporto tra età assiale e religione. In Jaspers il tema era più culturale che religioso in senso stretto e verteva intorno alla genesi dei valori trascendenti. Però, secondo Hans Joas,⁸ egli ha sempre dimostrato rispetto e interesse verso le religioni post assiali senza considerarsi religioso. In seguito l’assialità è stata sganciata dalla tematica religiosa e ricondotta allo sviluppo cognitivo, alla nascita di nuove sensibilità culturali, ad una nuova organizzazione politica, all’emergere di personalità storiche e di élite culturali. E’ solo con la ripresa di Robert Bellah che viene fatto un esplicito riferimento allo sviluppo delle religioni.

Tuttavia Hans Joas fa notare che il linguaggio utilizzato resta quello religioso. Per esempio quando Bjorn Wittrock parla di “accresciuta riflessività” degli esseri umani e di “tensione verso il superamento dei limiti materiali” egli allude ad una dinamica trascendente anche se poi, come nel caso della cultura cinese, resta nei confini dell’immanenza. Oppure quando Johann Arnason parla di “epoca di accresciuta creatività umana” egli potrebbe spiegarsi più chiaramente ricorrendo al termine “rivelazione divina”. Comunque il riferimento alla religione anche solo in senso critico sembra essere indispensabile: non è necessario ricorrere al vocabolario di una specifica fede religiosa ma non è neanche sufficiente limitarsi al linguaggio secolare.

Joas esemplifica questo equilibrio continuo da ricercare dicendo che preferisce parlare di età assiale in termini di “emersione della trascendenza”, evitando il termine “scoperta” che avrebbe il presupposto teologico di una rivelazione ad un certo punto alla portata dell’uomo, ma anche il termine “invenzione”, che sarebbe sbilanciato solo sul versante umano.

2.2 Religione pre-assiale e assiale

Charles Taylor⁹ si sofferma ad analizzare le trasformazioni prodotte dall’età assiale nell’esperienza religiosa. L’epoca preassiale è un’epoca di radicamento profondo degli uomini nella religione, come risulta evidente innanzitutto dal fatto che la religione costruiva il senso di comunità attraverso i rituali che distinguevano l’ambito del sacro dall’ambito del profano. Ma anche la visione cosmica complessiva era impregnata di religione: le divinità avevano a che fare con le forze del cosmo e tutto questo forniva alle persone un sistema completo di senso. Il totemismo era la cerniera tra la dimensione cosmica e quella sociale. In questo senso le forme elementari della vita religiosa di Durkheim sono una raffigurazione plastica della preassialità. Di conseguenza l’idea di “bene” era legato alla prosperità materiale.

La rivoluzione assiale produce una frattura a tutti e tre i livelli, benché non allo stesso modo. Il Buddismo va più lontano in quanto con il tema della reincarnazione rompe l’armonia del livello cosmico, mentre il Cristianesimo ci va solo vicino attraverso l’idea di cieli nuovi e terra nuova. E’ però nella concezione di “bene” che si produce la frattura più profonda. Innanzitutto si comincia a parlare di un bene trascendente e di un bene mondano. In secondo luogo cambia il significato: il bene terreno non è più solo prosperità materiale personale o collettiva ma qualcosa di più ampio. Parallelamente l’idea di male si collega ad una realtà che può essere affrontata e superata. Nelle società post-assiali il bene viene ad avere quattro caratteristiche: qualcosa che va oltre la prosperità terrena, attingibile da ogni essere umano anche se alcuni possono avere

⁸ Hans Joas, *ivi*, in particolare pp 22-24

⁹ Charles Taylor, “What Was the Axial Revolution?”, pp 30-46

speciali vocazioni, è descrivibile in modi diversi a seconda della cultura di riferimento ed è una condizione unitaria, armonica e consistente.

Merlin Donald¹⁰ fa notare che la religione assiale è anche più complessa, in quanto frutto di un approdo alla fase cognitiva teoretica che offre all'individuo nuovi schemi mentali e nuovi mezzi per produrre cultura. La religione diventa non solo esperienza di vita ma anche cultura con la possibilità di ragionarvi sopra e di fissarne i contenuti. Buddismo, confucianesimo, giudaismo monoteistico sono tradizioni molto diverse tra loro ma condividono uno certo grado di complessità dottrinale, rituale e pratica.

2.3 Età assiale e concetto di religione

Nel suo saggio José Casanova¹¹ mette in discussione la teoria evolutiva di Robert Bellah proprio alla luce di come l'età assiale cambia la nozione di religione. Infatti le altre quattro fasi sono tutte in funzione della terza: le religioni primitive e arcaiche sono quelle non ancora assiali e le religioni premoderne e moderne paiono come sviluppi ulteriori delle potenzialità assiali. E' vero che Bellah si guarda dal dare giudizi di merito sui vari gradi evolutivi, però alla fine egli mette insieme nel concetto di religione fenomeni tra loro disparati. Così egli può allo stesso tempo e senza sottolineare le tensioni: a) affermare con Mircea Eliade che l'uomo è naturalmente religioso ma contro Eliade riconoscere che non lo è più dell'uomo secolarizzato, b) affermare con Emile Durkheim e contro Lucien Lévy-Bruhl che il totemismo australiano è forma elementare di religione e non è pre-religione; c) affermare con Durkheim che la religione è l'autorappresentazione simbolica del sistema sociale; d) affermare con Max Weber che lo sviluppo delle religioni è un processo di graduale razionalizzazione e che la Riforma Protestante è l'espressione paradigmatica della religione premoderna aperta al mondo secolare; e) affermare contro Weber che il disincanto non implica necessariamente un collasso di senso e di morale; f) affermare con Durkheim che l'individualismo radicale è una sorta di sacro sociale della modernità; g) affermare con Talcott Parsons che la società americana è un esempio di istituzionalizzazione dei valori del protestantesimo e che di conseguenza la secolarizzazione non implica necessariamente il venir meno delle religioni.

Casanova però riconosce anche che ultimamente Bellah ha apportato qualche variante significativa alla sua teoria. Innanzitutto l'ha fatta funzionare insieme alla teoria dello sviluppo cognitivo di Merlin Donald, cercando di mostrare che lo sviluppo culturale ha anche un fondamento biologico oltre. In secondo luogo ha riconsiderato l'idea dell'età assiale come passaggio dal mitico al teoretico per evidenziare che il valore del mito rimane anche in epoca teoretica. Infine ha riconsiderato pure la persistenza del rituale mimetico deideologizzando l'era teoretica come trionfo della razionalità. Quel che resta da precisare però è l'uso del termine "religione" per le fasi preassiali: o si assume che solo con l'assialità nascono le religioni vere e proprie (ma a questo punto l'evoluzione conta solo più tre stadi) oppure se si definiscono "religioni" anche le esperienze precedenti bisogna chiarire con che criteri distinguere i rituali religiosi dagli altri. Casanova tende a considerare la categoria di religione come una costruzione storico-culturale di tipo occidentale, esportabile solo al prezzo di chiarificazioni concettuali precise.

3. ETA' ASSIALE E MODERNITA'

3.1 Il legame tra età assiale e le epoche storiche successive

La questione è stata posta da Hans Joas¹² rinviando la risposta ai contributi degli altri autori : l'età assiale è l'inizio della modernità oppure è una fase preparatoria? Opterebbero per la prima risposta tutti coloro che rimpiangono miti e cosmologie preassiali che l'età assiale avrebbe spazzato via in nome di una modernità i cui effetti devastanti si vedono solo ora. Opterebbero per la seconda risposta i razionalisti/illuministi radicali che non accettano di considerare l'era della nascita delle grandi religioni storiche come "moderna".

¹⁰ Merlin Donald, "An Evolutionary Approach to Culture: Implications for the Study of the Axial Age", pp 47-74, in particolare pp 68-74

¹¹ José Casanova, "Religion, the Axial Age, and Secular Modernity in Bellah's Theory of Religious Evolution", pp 191-221, in particolare pp 192-210

¹² Hans Joas, *ivi*, in particolare pp 12-13

Continuando la riflessione critica sulla teoria evolutiva delle religioni, José Casanova¹³ introduce il concetto di “assialità multiple”, parafrasando le “modernità multiple” di Eisenstadt. Per delineare il modello egli puntualizza il metodo: si tratta di distinguere nelle varie tradizioni ciò che vi è di culturalmente originale e con cui l’assialità deve fare i conti, ciò che vi è di strettamente assiale (anche come periodo di emersione) che si impone alle culture e che condivide il medesimo periodo di emersione e ciò che vi è di universalmente umano, al di là sia del culturale che dell’assiale, che distingue l’*homo sapiens* dalle altre specie viventi. Se utilizziamo rigorosamente questa griglia dovremmo per esempio affermare che l’acquisizione della capacità teoretica ha più a che fare con lo sviluppo della specie che non con l’età assiale.

Si danno così tre possibilità: l’età assiale è stato per le religioni l’avvio della modernità, la quale si è però manifestata pienamente nelle fasi premoderna e moderna secondo lo schema di Bellah. In questa prospettiva l’assiale è superiore al culturale, perché si propone come modello di sviluppo universale. Oppure la realizzazione di una “religione entro i limiti della semplice ragione” è stata un travisamento culturale tipico dell’Occidente, che non ha preso in considerazione il carattere simbolico dell’animale “uomo”: in questo caso è il culturale ad aver avuto la prevalenza sull’assiale. La posizione di Casanova è una terza: la modernità ha creato le condizioni per la coesistenza pacifica e il possibile dialogo di più forme religiose, sia preassiali, sia storiche, sia post-assiali. Questo evita due trappole che sono state richiamate da Bjorn Wittrock: la trappola etnocentrica per cui una religione particolare diventa il prototipo dell’assialità e la trappola teoretica per cui diventa assiale tutto ciò che è riconducibile alla nostra modernità. Soprattutto risolve la domanda sulla modernità dell’età assiale scindendo i due problemi: un conto è capire in che modo l’età assiale ha preparato la modernità, un conto è capire ciò che è assiale ma non necessariamente moderno.

3.2 Emersione dell’individuo

Charles Taylor¹⁴ ha radicato nella rottura assiale la graduale emersione dell’individuo esplosa poi in epoca moderna. Una rottura già realizzata ma in cui le cornici di senso precedenti continuano a valere senza essere più condivise come prima. Innanzitutto esistono tensioni tra visioni diverse di beni supremi: già i miti greci mettevano in evidenza lo scontro di valori, per esempio nella vicenda di Ippolito che genera lo scontro tra devozione ad Artemide e gelosia di Afrodite, dea dell’amore. Inoltre tensioni tra ordine trascendente e ordine mondano circa il che cosa sia “bene”. A volte però le tensioni sembrano essere funzionali al mantenimento di quella cornice di senso: per esempio la festa del Carnevale in cui tutto si ribalta permette di accettare il suo contrario nel resto dell’anno. Oppure l’esorcismo che ristabilisce un ordine attraverso un atto che è in realtà una rottura dell’ordinario.

Queste tensioni a partire dalla riforma del Cristianesimo dell’XI sec., passando per la riforma protestante si risolvono indirettamente attraverso il primato concesso all’individuo, sulle cui spalle è caricato l’onere della scelta tra sistemi di significato diversi.

La spiritualità assiale, se così può essere definita, nel contesto del disfacimento del cosmo sacro relativizza la sacralità dei legami societari e in nome di un ordine trascendente spezza il legame intrinseco tra sacro e profano, tenuti distinti precedentemente dai rituali religiosi. Questo è il presupposto per l’emergere della personalità individuale proprio però della post-assialità /modernità: l’originalità di Taylor starebbe nell’indicare l’età assiale come inizio del processo di modernizzazione.

3.3 Emergere delle élites

In che senso l’emersione di élite culturali evidenzierrebbe nell’età assiale tratti di modernità? Nella sua teoria evolutiva Merlin Donald¹⁵ aveva legato all’emergere della teoreticità assiale almeno due fenomeni: l’emergere di pubblici specifici della cultura simbolica e la nascita di una “cultura istituzionalizzata” d’élite. Il primo fenomeno è reso possibile dal sorgere di strumenti esterni di memorizzazione culturale basati sulla scrittura e non solo. La scrittura non annulla le precedenti forme di comunicazione (orale, artistica, ecc.) ma

¹³ José Casanova, *ivi*, in particolare pp 201-206

¹⁴ Charles Taylor, *“ivi”*, pp 30-46, in particolare pp 37-44

¹⁵ Merlin Donald, *ivi*, in particolare pp 64-69

le riorganizza a servizio di una trasmissione culturale più strutturata: libri, spettacoli, musiche generano spazi mentali diversi a seconda dei pubblici. Di conseguenza si sviluppa una cultura istituzionalizzata che può essere esportata e può aspirare all'universalità nella misura in cui interpella persone di altre culture. La cultura teoretica è dominata dagli "esperti" e diventa anche strumento di potere. Secondo Donald oggi è ancora troppo presto, però, per misurare il modo con cui questa cultura plasma il cervello umano.

Shmuel Eisenstadt¹⁶ fa notare meglio che la novità non è tanto nella nascita di una classe di intellettuali: già l'età preassiale conosceva ruoli istituzionali legati per esempio all'esercizio del rito sacro. Quello che si trasforma è la loro legittimazione: non più dovuta a poteri particolari bensì alle visioni del mondo che incarnano. Filosofi greci, sacerdoti, saggi e profeti giudaici, monaci buddisti e precursori dei letterati cinesi sono parte integrante della dottrina che professano.

Questi elementi faciliterebbero la cristallizzazione della cultura assiale che farebbe da zoccolo duro per la modernità, benché la rinnovata sensibilità non basta per produrre istituzionalizzazione. Non sempre le visioni assiali sono state istituzionalizzate e comunque lo sono state in forme molto variegata: federazioni tribali, città-stato, imperi. Essa dipende soprattutto dalle risorse a disposizione per il cambiamento, dalla disponibilità della struttura sociale ad essere modificata e dall'alleanza tra portatori delle visioni assiali e attori politici ed economici. Quello della cristianità d'Occidente è solo uno dei modi di istituzionalizzazione assiale.

3.4 Emergere delle minoranze critiche

Tra le élites culturali sono particolarmente interessanti i cosiddetti "ribelli per la giustizia".¹⁷ W. G. Runciman¹⁸ ne fa un quadro distinto per tradizioni culturali, tutte accomunate ad un certo punto dalla constatazione che per sviluppare una critica all'ordine esistente sulla base del senso di giustizia è necessaria una visione trascendente come solo l'età assiale poteva offrire. Se il passaggio da ciò che lui chiama "sociologia dei primati" alla "sociologia umana" avviene nel momento in cui i comportamenti vengono motivati e si cerca di diffondere tali motivazioni, il passaggio ai ribelli per la giustizia avviene quando ci si rende conto che il sistema non funziona secondo criteri di giustizia (a partire evidentemente da un modello) e va trasformato. La resistenza a norme e convenzioni sociali non implica necessariamente la trascendenza nel senso del riferimento ad un ordine "altro", ma sicuramente implica un senso di difesa da qualcosa che si percepisce come nemico dopo aver analizzato la situazione da una prospettiva esterna.

Le modalità che i "ribelli per la giustizia" assumono sono tre: la rinuncia (per es. il monachesimo della fuga dal mondo), la rivolta (per es. le poleis greche verso il sistema politico persiano) e la riforma (per es. la strada di Confucio che spinge a cercare in continuazione dimensioni più profonde della realtà).

3.5 Esperienze assiali senza civiltà assiali

Il riferimento alle assialità multiple e alle modernità multiple assume una forma particolare nel caso di "esperienza assiale senza civiltà assiale" analizzata da Ann Swidler¹⁹ su spunti di Eisenstadt. Eisenstadt aveva fatto notare che nel caso del Giappone la modernizzazione si era sviluppata su strutture sociali preassiali. In *Japanese Civilization*²⁰ egli aveva messo in evidenza che a fronte dell'avvento del confucianesimo e del buddismo, la cultura giapponese aveva assimilato elementi assiali come un orientamento filosofico universale dentro forme sociali preassiali: il rapporto personale tra maestro e discepolo sul modello familiare e la divinizzazione del sistema imperiale. Ann Swidler verifica se si può dire lo stesso per la realtà africana. Anche qui sono stati assimilati elementi assiali come alcune religioni storiche (Cristianesimo e Islam) e come metodologie scientifiche e attenzione ai diritti e alla democrazia (attraverso il lavoro delle Ong occidentali)

¹⁶ Shmuel N. Eisenstadt, "The Axial Conundrum between Transcendental Visions and Vicissitudes of Their Institutionalizations: Constructive and Destructive Possibilities", pp 277-293

¹⁷ nel testo originale "righteous rebels"

¹⁸ W.G. Runciman, "Righteous Rebels: When, Where and Why?", pp 317-334

¹⁹ Ann Swidler, "Where Do Axial Commitments Reside? Problem in Thinking about the African Case", pp 222-247

²⁰ S. N., Eisenstadt, "Japanese Civilization: A Comparative View", The University of Chicago Press, 1996

però all'interno di una struttura tradizionale, fatta di gerarchie tribali, di personalismi e di leadership che svuotano di fatto il concetto di "bene pubblico".

4. ETA' ASSIALE E SECULARIZZAZIONE

Un aspetto particolare della modernità rispetto al quale il dibattito sull'età assiale potrebbe offrire spunti interessanti è la secolarizzazione, inizialmente considerata effetto principale della modernità sia nella sua versione di scomparsa sia in quella della trasformazione delle religioni e successivamente considerata fenomeno legato esclusivamente all'Occidente.

4.1 Frattura assiale e secolarizzazione

José Casanova è l'autore maggiormente interessato a questo aspetto.²¹ Nel suo contributo egli critica la teoria evolutiva di Bellah, riconoscendo che l'età assiale non cancella la distinzione tra sacro e profano delle precedenti fasi ma le ridisegna secondo diverse modalità. Nell'Israele del profetismo si ha una sacralizzazione del Dio trascendente, benchè considerato alleato del popolo e parallelamente una desacralizzazione del cosmo, creato da Dio. In Grecia si ha una desacralizzazione della sfera politica e dell'etica inizialmente senza riferimenti al trascendente. Il Platone del mondo delle idee, secondo Casanova, emerge successivamente alla crisi della democrazia ateniese. In India si assiste ad una ricollocazione del sacro attraverso il passaggio dal vedismo al buddismo che solo in seguito si configura come religione distinta. In Cina l'età assiale non assume alcuna connotazione religiosa. Oltretutto secondo Casanova Bellah tende a sfiorare verso la nostra era, facendo riferimento anche a Cristianesimo e Islamismo. Questo tradisce uno sguardo che dalla secolarizzazione moderna va indietro nel tempo a cercarne le radici, rendendo "assiale" ciò che sarà poi "secolarizzato".

Proprio una attenta analisi di che cosa sia l'età assiale mette in luce i limiti di una teoria della secolarizzazione poco fondata. Non solo in età assiale, ma anche successivamente a fianco di un trend di desacralizzazione e di disincanto esistono forme di risacralizzazione e di reincanto. Come in età assiale anche oggi mutano i confini tra sacro e profano, con dinamiche non necessariamente religiose. Il linguaggio stesso del modello "religioso-secolare" è suscettibile di trasformazioni: il "secolo" inizialmente designava un periodo indefinito di tempo, con s. Agostino veniva ad indicare il periodo in attesa della parusia, dal Medioevo in avanti al significato ecclesiastico (secolare come non religioso) si è affiancato il significato ideologico (secolare come antireligioso).

Ancora diversa è la lettura di Charles Taylor²²: all'interno dell'analisi della modernità, già riportata nel capitolo precedente, egli fa notare che l'epoca secolare porta a compimento ciò che l'età assiale aveva iniziato: la fase del compromesso tra residui del cosmo sacro e emersione di una religione personale di devozione, obbedienza e virtù si rompe a favore di quest'ultima e poi genera una nuova comprensione dell'esistenza centrata sul primato assoluto dell'individuo. Tuttavia è stato proprio il Cristianesimo filtrato dalle strutture filosofiche dello stoicismo ad aver immaginato un mondo retto da un ordine morale all'interno del quale l'individuo ha trovato spazio per emergere. La teoria della legge naturale, reinterpretata da Giusto Lipsio e Ugo Grozio è debitrice al cristianesimo stoico. Perciò la secolarizzazione è debitrice nei confronti dell'età assiale e addirittura non tutto il preassiale è definitivamente perso, al massimo reinterpretato.

4.2 La narrazione illuminista alla prova dell'assialità

La narrazione illuminista è progressiva: ogni acquisizione è un passo avanti che relega gli stadi precedenti nel passato. A questo schema Mathias Jung²³ affianca due alternative: lo schema ibrido, per cui ogni acquisizione non cancella ma integra le acquisizioni precedenti e lo schema olistico per cui ogni nuovo passo ridefinisce

²¹ José Casanova, *ivi*, in particolare pp 206-216

²² Charles Taylor, *ivi*, in particolare pp 41-44

²³ Matthias Jung, "Embodiment, Transcendence, and Contingency: Anthropological Features of the Aial Age", pp 77-

nuovamente i confini. Quest'ultimo schema sarebbe quello più indicato perché spesso nelle culture assiali trascendenza e immanenza ridefiniscono continuamente i confini. Per esempio nella tradizione ebraica la figura di Mosè è sia di colui che ordina la strage di ebrei colpevoli di aver infranto il divieto delle immagini attraverso la costruzione del vitello d'oro, sia del grande profeta e maestro. Il tentativo di trovare un equilibrio tra la trascendenza di Jhwh e la contingenza del popolo genera violenza. L'intreccio della divinità con la contingenza del reale tipico dell'età assiale non scompare ma si ridefinisce in seguito alla presa di distanza con cui viene considerata l'esperienza religiosa.

La narrazione illuminista rivela i suoi limiti anche rispetto al concetto di razionalità. Analizzando ciò che si può intendere per "razionalità assiale" nel primo buddismo, Gananath Obeyesekere²⁴ afferma che spesso l'influsso illuminista retroproietta categorie razionalizzanti. Proprio lo studio del primo buddismo mette in luce la persistenza, a fianco di una proposta universale etica e di salvezza, di esperienze come lo sciamanesimo, la possessione spiritica e la conoscenza visionaria. La terza visione di Buddha che dà origine alle quattro nobili verità è ben lontana dalla conoscenza cartesiana. La tradizione occidentale non riconosce questo genere di conoscenza, benché in Nietzsche e in Wittgenstein l'uso di aforismi si sposi maggiormente con una conoscenza visionaria che con una conoscenza di idee chiare e distinte.

Il pregiudizio razionalista è ben radicato anche se a volte non direttamente visibile. Hans Joas²⁵ inserendo Max Weber tra i precursori della teoria assiale lo mette in evidenza. Di per sé Max Weber non ha mai parlato di "età assiale" ma di fatto ne ha tracciato i confini, rilevando nel capitolo di *Economia e società* sul profetismo un parallelo tra profeti ebraici ed elementi della cultura greca e indiana. Soltanto che, considerando il profetismo come la fine dell'epoca sacrale e magica e l'inizio dell'epoca delle religioni di salvezza, egli di fatto intende l'età assiale come età della demagicizzazione. Con lo stesso approccio, secondo Joas, egli considera l'impianto sacramentale cattolico e il culto dei santi come residui preassiali, benché anche verso il Luteranesimo non nutra sentimenti benevoli. Il Puritanesimo, esempio più evoluto di Cristianesimo ha esaurito le sue riserve: il trionfo della secolarizzazione è garantito. Diverso invece l'approccio di Troeltsch: pur condividendo l'interesse per il profetismo e la constatazione della fine dell'onda lunga puritana, egli considera il primo come esempio di rinnovamento interno della religione e il secondo come vigilia di nuove forme di Cristianesimo. Perciò le religioni postassiali non hanno più molto da dire nell'ottica weberiana mentre per Troeltsch (e per Joas) gli sviluppi assiali non sono ancora pienamente esauriti.

4.3 Secolarizzazione come uscita dalla violenza

Un approccio tutto particolare è quello di David Martin,²⁶ sociologo classico della secolarizzazione, che analizza i cambiamenti dell'età assiale a partire dal problema della violenza insita nelle religioni arcaiche. La sua tesi è che le religioni assiali, ponendo al centro la questione della salvezza, abbiano cercato più o meno consapevolmente di purificarsi dalla violenza che le religioni precedenti, dense di reminiscenze tribali, avevano in sé. L'apertura universalistica sarebbe il segno di questo tentativo, anche se, secondo Martin, l'effetto non fu una pacificazione globale bensì lo spostamento del conflitto dalle divisioni etniche alle visioni universalistiche. Solamente nella forma della "fuga dal mondo" le religioni assiali non contribuirono ad una rinnovata violenza.

Anche sul versante rituale i propositi ebbero esiti ambivalenti. Se il passaggio dal preassiale all'assiale avviene qui nella forma di fine del regime sacrificale (il mancato sacrificio di Isacco segnerebbe simbolicamente questa svolta) e passaggio dall'obbedienza ad un codice etnico d'onore all'obbedienza ad una legge morale universale, tuttavia le strutture familiari e tribali e l'esperienza della guerra non scompaiono. Perfino il volto del crocifisso diventa legittimazione di persistenze preassiali. Martin parla di una spinta escatologica, tipica per esempio dei primi cristiani, ripiegata all'indietro e ingabbiata dentro il ciclo dell'anno liturgico, le ricche liturgie nelle grandi basiliche romane e la persistenza di culti sacrificali.

²⁴ Gananath Obeyesekere, "The Buddha's Meditative Trance. Visionary Knowledge, Aphoristic Thinking, and Axial Age Rationality in Early Buddhism", pp 126-145

²⁵ Hans Joas, *ivi*, in particolare pp 17-21

²⁶ David Martin, "Axial Religions and the Problem of Violence", pp 294-316

Tutto questo gli permette di far notare che anche la narrazione sulla secolarizzazione non è esente dagli stessi rischi di perpetuare la violenza arcaica. Intanto alcune forme secolari più marcate come il Risorgimento italiano hanno mantenuto un linguaggio religioso. In modo complementare altrove i nazionalismi (in particolare quello polacco e quello serbo) si sono intrisi di riferimenti religiosi.

In positivo la dinamica secolarizzatrice ha invece assunto il passaggio dall'esteriore all'interiore, seguendo il filone di S. Paolo, s. Anselmo fino a Lutero. Il protestantesimo popolare sembrerebbe incarnare il vero spirito assiale secolare che però sembra non fare i conti con il problema dell'autorità, aggirata da un semplice richiamo alla responsabilità individuale. Il pentecostalismo, ultima forma del protestantesimo popolare, incarna la speranza escatologica che non si pone il problema del sacrificio e della disciplina a livello politico. In negativo il liberalismo secolarizzatore ha perpetuato a sua volta la violenza, così come la critica marxista ha messo in luce. Lo stesso illuminismo francese, a differenza di quello americano, è stato violento e dopo di lui lo è stato il comunismo ateo. Pertanto quello che nasce all'interno del Cristianesimo come sforzo assiale di controllo della violenza, nel momento in cui si distacca dal Cristianesimo diventa esso stesso generatore di violenza. Un recente testo del filosofo John Gray ha illustrato questa dinamica.²⁷ In apparenza sembra che Gray tenga insieme due posizioni incompatibili, che però diventano compatibili se solo si ridisegnano diversamente i confini tra religioso e secolare. Da una parte egli afferma che gli ideali illuministici sono ideali cristiani immanentizzati. Dall'altra egli afferma che esiste una radice di violenza anche nella sfera secolare: per es. nell'anarchismo di Bakunin, nelle frange estreme del maoismo. Pertanto religioni e ideologie secolari sono dalla stessa parte della barricata nel tentativo di espungere da se stesse i geni di violenza: questo è il vero spirito assiale che rende la secolarizzazione una purificazione vera e propria verso un'umanità globale.

4.5 Base sociale della secolarizzazione assiale

Bjorn Wittrock²⁸ mette in evidenza un'altra dinamica secolarizzatrice dell'età assiale: la distinzione tra ordine religioso e ordine politico. Sia la critica profetica alla monarchia di Israele, sia la delineazione del governo ideale su basi non religiose della filosofia greca, sia la fuga dal mondo buddista, fanno sì che la maggior riflessività e coscienza storica erodano le basi religiose del consenso politico preassiale. I ruoli istituzionali di questa rivoluzione culturale determineranno il grado con cui le potenzialità assiali verranno esercitate: se in ogni realtà si può trovare un conflitto tra ortodossia e eterodossia, nello zoroastrismo persiano troviamo un elevato grado di legittimità degli interpreti che permette di combattere decisamente le interpretazioni eterodosse dello zoroastrismo e del mazdeismo.

Secondo Eisenstadt²⁹ emergono nuovi spazi di dibattito che non sono più legati all'autorità politica. Dalla figura del sacerdote-re o del re-dio preassiale si passa ad una autorità più laica. Perdono importanza gli elementi ascrivibili del sistema familiare o economico grazie allo sviluppo di teorie fondate su una visione critica della realtà. Questo genera tensioni non solo tra visione trascendenti diverse ma anche tra ragione e rivelazione, tra gradi di istituzionalizzazione di queste nuove sensibilità. Nulla viene più dato per scontato ma, grazie all'acquisita autonomia delle élite culturali, tutto diventa potenzialmente oggetto di dibattito.

5. CONCLUSIONE

Quanto di questo dibattito può illuminare nuovi temi di discussione su religioni e modernità?

Richard Madsen³⁰ fa notare che l'attuale epoca ha molti tratti in comune con l'età assiale: c'è un allentamento delle appartenenze tradizionali e c'è ansia per il futuro dell'umanità. C'è creatività spirituale e interesse per prospettive che vadano al di là della realtà materiale. Gli esempi più significativi vengono dall'Asia: la diffusione di movimenti buddisti (Ciji, Buddha's Light Mountain, Dharma Drum Mountain) che a volte utilizzano linguaggi vicini alla tradizione confuciana alla ricerca di pratiche di vita adattabili alla modernità. Oppure la valenza universale che il Dalai Lama ha assunto oppure la vitalità del cristianesimo in Corea del Sud. Le caratteristiche comuni sarebbero la reinterpretazione della tradizione, la comunicazione attraverso

²⁷ John Gray,, *Black Mass*, Harmondsworth, Penguin, 2007

²⁸ Bjorn Wittrock, *ivi*, in particolare pp 118-119

²⁹ Shmuel N. Eisenstadt, *ivi*, in particolare pp 280-282

³⁰ Richard Madsen, "The Future of Transcendence: A Sociological Agenda", pp 430-446

canali espressivi non solo razionali (visioni, musica, danza) che mettono in luce la persistenza di elementi mimetici e mitici preassiali e infine il dialogo critico con altre culture. Dunque Madsen ritiene che i nuovi movimenti religiosi non nascano da nuove rivelazioni, che siano tendenzialmente ecumenici e poco strutturati, proprio come in fase assiale.

Robert Bellah³¹ condivide l'analogia tra età assiale ed età contemporanea e mette in luce che l'eredità assiale è stata di due tipi: grandi sguardi utopici che però contenevano i germi di ideologie violente e distruttive oppure sguardo teoretico e astratto sulla realtà, sganciato dalla prassi di vita ma con il germe del senso di dominio e di sfruttamento della realtà per fini politici ed economici.

Le prospettive di Madsen e di Bellah sono senza dubbio interessanti però il dibattito sull'età assiale trasforma anche la teoria della secolarizzazione e lo sguardo sulla modernità. Infatti, qualunque sia il concetto di assialità, pare condiviso da tutti il legame tra questo e la modernità: essa non sarebbe che lo sviluppo di tutte le potenzialità già presenti allora. A questo punto non solo la secolarizzazione si sgancia dalla modernità per diventare l'esito di una particolare forma di modernità (quella occidentale) ma anche la modernità diventa l'esito finale di processi avviati secoli fa di cui si sono già visti gli effetti in termini di progresso e di consapevolezza ma anche in termini di violenza e di sfruttamento. A questo punto bisognerebbe ridiscutere la distinzione tra religioni e ideologie, accomunate dal medesimo sguardo trascendente sulla realtà e l'equiparazione di religioni e fedi, distinte invece a seconda del tipo di assialità e di trascendenza che contengono. Infine è molto suggestiva l'idea che il criterio di valutazione del grado di sviluppo di una dottrina religiosa, filosofica o politica possa essere la coscienza dei geni di violenza che contiene e la capacità di gestirli per sviluppare il dialogo "ecumenico" a tutto tondo.

³¹ Robert N. Bellah, "The Heritage of the Axial Age: Resource or Burden?", pp 447-467