

2021 • Anno XXVII • Numero 1

ARCHIVIO TEOLOGICO TORINESE

a cura della
FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE
SEZIONE DI TORINO

EDB

EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

ARCHIVIO TEOLOGICO TORINESE

A cura della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale – Sezione di Torino
Anno XXVII – 2021, n. 1

ISSN 1591-2957

ISBN 978-88-10-21313-1

Proprietà:

Fondazione Polo Teologico Torinese

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale – Sezione di Torino

Via XX Settembre, 83 – 10122 Torino

tel. 011 4360249 – fax 011 4319338

istituzionale@teologiatorino.it

e-mail Segreteria: donandrea.pacini@gmail.com

Direttore responsabile: Mauro Grosso

Registrazione n. 1 presso il Tribunale di Torino del 27 gennaio 2015

Redazione:

ANDREA PACINI (Direttore), GIAN LUCA CARREGA E ANTONIO SACCO (Segretari), ORESTE AIME,
DINO BARBERIS, ROBERTO CARELLI, UMBERTO CASALE, FERRUCCIO CERAGIOLI, CARLA CORBELLA,
PIER DAVIDE GUENZI, LUCA MARGARIA, PAOLO MIRABELLA, ALBERTO PIOLA, ROBERTO REPOLE

Editore:

Centro editoriale dehoniano

Via Scipione Dal Ferro, 4 – 40138 Bologna

www.dehoniane.it

Amministrazione e ufficio abbonamenti:

Centro editoriale dehoniano

Via Scipione Dal Ferro, 4 – 40138 Bologna

tel. 051 3941255 – fax 051 3941299

ufficio.abbonamenti@dehoniane.it

Abbonamento 2021

Italia € 44,50 – Italia enti € 55,50 – Europa € 64,50 – Resto del mondo € 74,50

Una copia: € 27,00

Versamento sul c.c.p. 264408

intestato a Centro editoriale dehoniano

Stampa: LegoDigit s.r.l., Lavis (TN) 2021

Sommario

José Casanova: «La mia ultima parola sulla secolarizzazione» <i>Dino Barberis</i>	p.	7
Religioni per la cittadinanza. Un progetto educativo in dialogo con le fedi in carcere <i>Ignazio De Francesco</i>	»	23
La función de la fe y la política en la experiencia humana. Breve análisis del discurso <i>Dimensión política de la fe desde la opción por los pobres</i> de Mons. Oscar Arnulfo Romero <i>Roque M. Regalado</i>	»	37
Comunità cristiana e potere politico. Su alcuni modelli storici interpretativi della Lettera di Paolo ai Romani 13,1-7 <i>Pier Davide Guenzi</i>	»	45
Sinodalità missionaria e antropologia vocazionale. Le consegne del sinodo dei giovani alla Chiesa <i>Andrea Bozzolo</i>	»	63
Il debito pensato. Il cristianesimo di Martin Heidegger alla luce della <i>formale Anzeige</i> nei corsi friburghesi del 1920-21 <i>Matteo Bergamaschi</i>	»	83
Eco vs Maritain. La definizione del <i>pulchrum</i> tra san Tommaso e arte contemporanea <i>Mauro Grosso</i>	»	99
La teologia spirituale come sapere teologico. L'apporto di Giovanni Moiola <i>Lucio Casto</i>	»	113

Prassi e spiritualità. Una visione attraverso la teologia morale...	»	125
<i>Antonio Sacco</i>		

La misericordia nell'islam		
<i>Augusto Tino Negri</i>	»	141

Gesù «leader della fede» (Eb 12,2)		
<i>Francesco Mosetto</i>	»	157

NOTE BIBLIOGRAFICHE

<i>La risurrezione della carne</i> (G. Ghiberti)	»	177
<i>L'ironia di Dio</i> (M. Nisii)	»	184

RECENSIONI

L. DUCH, <i>L'esilio di Dio</i> (O. Aime)	»	195
V. MARTINELLI, <i>Toccare Dio. La Maddalena e il Risorto</i> (G. Ghiberti) ..	»	198
G. VERGNANO, <i>Ragione e fede, dalla distinzione all'armonia</i> (U. Casale)	»	202
M. TYMISTER, <i>La concelebrazione eucaristica. Storia. Questioni teologiche. Rito</i> (P. Tomatis)	»	204
P. POLI, <i>Il pensiero di Jean Guittou: l'uomo, il tempo, Dio</i> (G. Ghiberti) .	»	208
M. BARNES SJ, <i>Waiting on Grace. A Theology of Dialogue</i> (M. Nicolini-Zani)	»	212
M. BONAZZI, <i>Creature di un sol giorno. I greci e il mistero dell'esistenza</i> (L. Casto)	»	217
C. FALCHINI, <i>Perché leggere? Lettura e vita spirituale</i> (M. Nisii)	»	221
F. BRANCATO, « <i>La schiena di Dio</i> ». <i>Escatologia e letteratura</i> (M. Nisii) ..	»	226
U. CASALE, <i>Indimenticabile priore. Teologo Francesco Saglietti. In Appendice il Diario di guerra di Francesco Casale</i> (G. Tuninetti) ...	»	230

SCHEDA

G. MANZONE, <i>Morale artificiale. Nanotecnologie, intelligenza artificiale, robot. Sfide e promesse</i> (F. Ciravegna)	»	233
M. CRIMELLA, <i>Padre Nostro</i> (A. Bellini)	»	234
G. VILLA, <i>Teologia e poesia. Saggio di teologia. Contributi critici</i> (U. Casale)	»	235
G. BAUDRY, <i>La porta delle parole</i> (O. Aime)	»	236

José Casanova: «La mia ultima parola sulla secolarizzazione»

«La mia ultima parola sulla secolarizzazione»: con questa espressione curiosa ma decisamente programmatica, nel 2018 José Casanova ha definito il suo intervento per le Edward Cadbury Lectures all'Università di Birmingham, poi pubblicate nel 2019 sul *Brill Research Perspectives in Religion and Politics*.¹ Espressione programmatica anche se sancisce la fine di un percorso, che Casanova dichiara di aver iniziato cinquant'anni fa mentre concludeva i suoi studi di teologia all'Università di Innsbruck. Le Lectures sono state messe per iscritto con il titolo *Global religious and secular dynamics: the modern system of classification*² che suggerisce il tentativo di una sintesi complessiva di fenomeni a lungo studiati in misura solo parziale. Il suo essere «la mia ultima parola» non è tanto riferito al desiderio di cambiare ambito di interesse, mettendo un punto finale a quello che lo ha fatto conoscere in tutto il mondo, bensì al fatto che creando una sintesi finale di tutte le dimensioni della secolarizzazione si giunge a un punto di non ritorno. Possiamo presumere che le analisi sulla secolarizzazione continuino, ma che debbano per forza fare riferimento a questo scritto se non vogliono riproporre minestre riscaldate di dibattiti ampiamente condivisi in questi ultimi cinquant'anni.

Il presente contributo intende essere una presentazione ragionata dello scritto, breve (50 pagine) ma decisamente denso, seguendo i successivi ampliamenti di orizzonte sul fenomeno della secolarizzazione che da Max Weber in qua si sono verificati. Dopo la presentazione dell'itinerario di pensiero che Casanova ha percorso e che lui stesso ha codificato già in precedenti scritti, affronteremo uno per uno questi «ampliamenti di orizzonte», senza seguire l'ordine che l'autore segue. Il punto di partenza è dato dalla classificazione binaria della secolarizzazione, codificata da Durkheim e Weber. Su questa si innesta direttamente il dibattito degli anni '60 e '70 che elabora le teorie classiche sulla secolarizzazione.

¹ L'11 luglio in forma cartacea, il 12 agosto in e-book. Noi però seguiremo la numerazione dell'edizione sul sito del Berkeley Center for Religion Peace & World Affairs della Georgetown University del luglio 2019.

² «Dinamiche globali religiose e secolari: il sistema moderno di classificazione».

Il primo ampliamento di orizzonti si ha con la constatazione di un'eccezione europea rispetto a quella nordamericana, che ha spinto vari autori a una ricostruzione storica e teologica del rapporto religioso/secolare. Il secondo ampliamento prende spunto dal dibattito sull'età assiale, che allarga l'orizzonte storico ben prima della modernità e, nello stesso tempo, l'orizzonte geografico ben oltre l'Occidente. Il terzo ampliamento di orizzonti è tematico: mantenendo lo sguardo sull'intero globo, il dibattito sulla secolarizzazione si è incrociato con quello sulla globalizzazione e sulle modernità multiple, che si distinguono tra loro per il diverso spazio riservato alle religioni.

Infine riordineremo le riflessioni seguendo la traccia di Casanova, che, secondo un metodo a lui congeniale, si avvale dello studio di qualche caso emblematico di modernizzazione/secolarizzazione.

1. Un itinerario di pensiero

José Casanova è uno di quegli autori di cui si può ricostruire agevolmente un itinerario di pensiero perché lui stesso lo traccia. Un itinerario fatto di acquisizioni, di precisazioni successive, di revisioni critiche e di continui aggiustamenti del tiro. L'articolo in questione inizia proprio con una di queste revisioni critiche. Richiamandosi ai suoi studi di teologia all'Università di Innsbruck, Casanova rievoca il paradigma dato per scontato sia dagli scienziati sociali, sia dai teologi di un connubio indissolubile di modernizzazione e secolarizzazione. La teoria presentava due elementi principali. Il primo era una serie di constatazioni empiriche del calo di interesse per la religione. Tre i principali indicatori: la perdita di potere delle istituzioni religiose, il declino della pratica religiosa e, anche se meno accentuato, il declino delle credenze religiose. Il secondo elemento invece era meno verificabile, semplicemente dato per scontato: la narrazione di un calo della religiosità dovuto ai fenomeni di industrializzazione, urbanizzazione, individualismo, razionalizzazione, crescita culturale. È questo secondo elemento che si è rivelato ideologico. Col senno di poi Casanova evidenzia che già allora questa narrazione riguardava solo l'Occidente: in Africa, Asia e nelle Americhe si poteva registrare la crescita del pluralismo religioso ma non la secolarizzazione all'europea.

Perché Casanova parla di «natura ideologica» della narrazione? Perché egli la ricollega all'analisi della religione fatta dall'Illuminismo europeo, che tendeva a considerare le religioni come varianti storiche del *genus* «religione», inteso come fenomeno antropologico universale, sia da coloro che si ergevano a difesa del suo valore sia da coloro che la consideravano il residuo dell'era preilluminista. Naturalmente la prospettiva eurocentrica portava a pensare che se anche da altre parti le cose sembravano andare diversamente, alla fine il modello di modernizzazione fosse unico (quello occidentale) e prima o poi ci sarebbero passati tutti.

Se allarghiamo lo sguardo su altri scritti di Casanova troviamo un articolo autobiografico, intitolato «From Modernization to Secularization to Globalization»,³ in cui egli ordina in tre momenti i suoi interessi di studio. L'interesse per la secolarizzazione arriva in un secondo momento: inizialmente egli studia le dinamiche della modernizzazione con riferimento particolare al caso spagnolo, dove questa sta curiosamente insieme al regime autoritario franchista. In questo scritto egli riconosce che il suo interesse per la religione era inizialmente decisamente marginale e che sposava in pieno la teoria classica della secolarizzazione. L'interesse vero per la secolarizzazione arriva in un secondo momento, quando appare evidente che non solo la religione non scompare ma non resta rinchiusa nella dimensione privata così come alcuni autori meno radicali ritenevano.⁴ L'apice di questo secondo momento è *Public Religions*, tradotto in Italia con l'emblematico titolo *Oltre la secolarizzazione*. Qui Casanova, sia attraverso l'analisi sociologica, sia attraverso singoli studi di caso,⁵ perviene all'idea che la teoria classica della secolarizzazione sia da ridiscutere e valga solo per l'Europa.

La terza tappa del suo itinerario di pensiero è data dall'interesse per la globalizzazione e per i suoi effetti anche sulla religione. La svolta è dichiarata nello scritto *Public Religions revisited*.⁶ Qui egli riconosce i limiti della sua opera precedente e si appresta a un cambio di rotta (un «ampliamento di orizzonte», come si diceva nell'introduzione) su almeno tre fronti. Innanzitutto uno sguardo complessivo oltre i confini dell'Occidente, prendendo come riferimento la teoria delle modernità multiple di S. Eisenstadt.⁷ Questo lo porta ad affermare che non è solo ideologico il connubio tra modernizzazione e secolarizzazione intesa come calo dell'interesse per la religione, ma che è anche ideologico il legame tra modernizzazione e secolarizzazione intesa come l'autonomia da essa delle altre sfere secolari (politica, economia, cultura, ecc.). In sostanza solo nella modernizzazione europea, prima ancora che si verificasse l'abbandono della pratica e della credenza religiose, si registrava già lo sforzo di affrancamento dal dominio religioso delle scienze e delle attività umane.

In secondo luogo Casanova riconosce che «deprivatizzazione» della religione non significa solo azione delle religioni per mantenere un ruolo pubblico, magari in posizione difensiva e perfino antimoderna, bensì anche azione dello Stato per

³ J. CASANOVA, «From Modernization to Secularization to Globalization. An autobiographical Self-Reflection», in *Religion and Society: Advances in Research* 1(2012), 25-36.

⁴ Uno fra tutti Thomas Luckmann, che parlava addirittura di «religione invisibile», perché celata dietro ogni esperienza di autotrascendimento dalla natura biologica dell'uomo.

⁵ La Spagna, la Polonia, il Brasile, il protestantesimo evangelico negli Stati Uniti, il cattolicesimo negli Stati Uniti.

⁶ J. CASANOVA, *Public Religions Revisited*, in H. DE VRIES, *Religion: Beyond the Concept*, Fordham University Press, Fordham 2008, 101-119.

⁷ S.N. EISENSTADT, *Multiple Modernities*, Transaction Publishers, New Brunswick (NJ) 2002.

riconoscere il valore pubblico delle religioni. Per questo secondo fronte Casanova si avvaleva della teoria delle «tolleranze gemelle» di Alfred Stepan.⁸

Infine Casanova riconosceva che la globalizzazione ha ridotto il valore dei confini nazionali e che alcune dinamiche globali rendono pubbliche le religioni al di fuori dei rapporti Stato-religione. Per la prima volta nascono religioni globali, senza un centro di irradiazione (per esempio il pentecostalismo) e in prima battuta l'orizzonte che si configura diventa quello che lui chiama «denominazionalismo globale»: tante religioni che mantengono la loro originalità, riconoscendosi reciprocamente come avviene per le denominazioni protestanti negli Stati Uniti.

Certamente quel breve articolo ha aperto un'epoca nuova nella riflessione di Casanova. Oltre al costante interesse per i casi concreti, possiamo però ipotizzare che un ulteriore allargamento di orizzonti abbia preso avvio dal dibattito sull'età assiale. Già in *Public Religions revisited* egli ne aveva parlato, riconoscendo la necessità di ragionare diversamente per le religioni preassiali e per quelle postassiali. Dunque un nuovo criterio di distinzione oltre a quello tra modernizzazione occidentale europea e altre modernizzazioni. In un convegno del 2008 all'Università di Erfurt, i cui Atti sono stati pubblicati nel 2012,⁹ parafrasando il concetto di «modernità multiple» Casanova parla di «assialità multiple», distinguendo nelle varie tradizioni ciò che vi è di culturalmente originale, 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 sia dell'assiale, che distingue l'*homo sapiens* dalle altre specie viventi.

In questa prospettiva Casanova è riuscito a porre le basi per un confronto non solo sincronico ma anche diacronico delle varie tradizioni religiose, attraverso una revisione critica della teoria di Robert Bellah, che aveva costruito un modello incentrato su cinque tappe della storia delle religioni:¹⁰ religioni primitive, arcaiche, storiche, premoderne e moderne. Egli fa notare che in realtà tutte sono in funzione della terza tappa, quella precisamente assiale: le prime due non sono ancora assiali e hanno dinamiche loro proprie, in particolare l'assenza della prospettiva trascendente, le ultime due sono postassiali e ne sono sviluppi ulteriori.

⁸ A. STEPAN, «Religions, Democracy and the Twin Tolerations», in *Journal of Democracy* 11(2000)4, 37-57.

⁹ R.N. BELLAH - H. JOAS (a cura di), *The Axial Age and Its Consequences*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 2012.

¹⁰ R.N. BELLAH, *Religion in human evolution*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2011.

2. Il punto di partenza: Durkheim e Weber

La distinzione religioso/secolare ha alla base due teorie decisamente diverse che hanno dato origine a due modi diversi di intendere la secolarizzazione: la teoria di Émile Durkheim e quella di Max Weber.

La teoria di Durkheim parte da un'analisi delle religioni delle società «primitive» e dall'idea che vi è religione dove vi è distinzione tra sacro e profano. Il riferimento alle società arcaiche fa sì che questa idea di religione non tenga conto della svolta assiale: anche nelle religioni preassiali, in cui non si distingue tra ordine cosmico, ordine sociale e ordine morale, è posta una distinzione tra sacro e profano. Durkheim non presta molto interesse all'idea di salvezza, che invece contraddistingue la teoria di Weber: egli semplicemente rinviene la funzione di coesione della religione in queste società e la applica alle società moderne. Il sacro è ciò che è socialmente e pubblicamente considerato sacro, mentre l'elemento privato è più propriamente connesso alla «magia».

Max Weber, al contrario di Durkheim, non è interessato alle religioni tribali ma a quelle storiche in quanto religioni di salvezza. Egli distingue in realtà due forme di religione: quelle alle quali si accede per nascita e quelle alle quali si accede per decisione individuale. Le prime generano una realtà in cui il dato sociopolitico coincide con quello etnico religioso, le seconde invece nascono separando i due elementi, anche se poi tendono ad allargarsi e a diventare universali. In questo caso l'elemento magico-sacrale si riferisce al primo tipo di religione, mentre il secondo tipo pone le premesse della razionalizzazione e secolarizzazione che si sono realizzate con la modernità.

Solo nella prospettiva weberiana, pertanto, è possibile valutare la rilevanza dell'età assiale: è in questo momento storico che si passa dalle comunità di culto alle comunità religiose. L'acquisizione del senso di trascendenza va di pari passo con lo sciogliere il legame tra dimensione religiosa e dimensione sociopolitica e con il guadagnare una prospettiva universalistica: le proposte delle religioni storiche sono da intendersi valide per tutta l'umanità conosciuta e non solo per il popolo da cui prendono avvio.

3. La secolarizzazione europea e la moderna partizione binaria religioso/secolare

Nella riflessione sociologica e filosofica europea su questo doppio binario si è innestato il dibattito sulla secolarizzazione che metteva insieme questa doppia prospettiva, nell'idea che il secolare viene dopo il religioso. Le teorie classiche degli anni '60-70 hanno dato per scontato che la modernizzazione delle società

portasse con sé una secolarizzazione intesa come declino della credenza e della pratica religiosa. Charles Taylor ha sondato le radici filosofiche di questo fenomeno, mettendo in evidenza la svolta dell'Illuminismo:¹¹ l'epoca tradizionalmente intesa come passaggio dell'umanità guidata dalla ragione all'età adulta, presa di coscienza delle potenzialità umane per un progresso su diversi fronti. Parallelamente anche l'acquisizione di un senso di autosufficienza dell'uomo che non ha più bisogno di prospettive trascendenti. In questa prospettiva si concepisce la secolarizzazione come il passaggio a uno stadio di sviluppo più avanzato: essere secolari significa essere moderni.

In realtà la secolarizzazione fa prendere alla religione due direzioni, sottolineate da Talcott Parsons e Thomas Luckmann. Secondo il primo i valori religiosi vengono istituzionalizzati in strutture sociali, per il secondo la dimensione individuale espressiva e di autenticità prende la forma privata di «religione invisibile».

Casanova ricorda che queste dinamiche di secolarizzazione diventano globali per via dell'espansione coloniale europea.

L'intero globo ora deve fare i conti con lo stesso sistema di classificazione binario religioso/secolare. Ma, come sarà mostrato nelle successive sezioni, le moderne categorie di religione e secolarità sono state incorporate in modo diverso nel mondo, mentre entravano in tensione dinamica con i diversi modi con cui altre culture hanno tracciato i confini tra sacro e profano, trascendente e immanente, religioso e secolare.¹²

4. Secolarizzazione con e senza pluralismo: il caso europeo e nordamericano

Stabilito il punto di partenza del dibattito sulla secolarizzazione Casanova introduce ora la variante del pluralismo, mostrando come la situazione di pluralismo o di monopolio religioso determinino effetti diversi. La questione è posta in questi termini: se si ammette che non sia la modernizzazione a determinare la secolarizzazione, che cosa può determinarla? Casanova si riferisce direttamente a Peter Berger, al Peter Berger dopo la svolta degli anni '90,¹³ e alla sua teoria per cui la modernità non genera necessariamente secolarizzazione ma due forme di pluralismo: il pluralismo religioso e il pluralismo secolar-religioso.

¹¹ C. TAYLOR, *The Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2007; trad. it. *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009.

¹² CASANOVA, *Global religious and secular dynamics: the modern system of classification*, 10.

¹³ Nell'introduzione a *The Desecularization of the world. Resurgent religions and World Politics*, curato e edito da Peter Berger (Eerdmans, Grand Rapids [MI] 1999), l'autore fa autocritica e riconosce la persistenza delle religioni, che convivono con la modernità.

La mia succinta risposta a Berger è che la modernità europea produce secolarizzazione senza pluralismo religioso, mentre la modernità in gran parte del resto del mondo produce pluralismo religioso senza molta secolarizzazione.¹⁴

Dunque per Casanova la modernizzazione in Europa non produce pluralismo religioso: occorrerà un altro elemento per spiegarne la presenza nel Vecchio Continente e cioè il fenomeno della globalizzazione di cui egli ha ragionato nell'ultima parte del suo itinerario intellettuale.

A questo punto è interessante confrontare la ricostruzione che Casanova fa della via europea alla secolarizzazione con quella proposta da Berger nell'opera che ha firmato insieme a Grace Davie ed Effie Fokas: *America religiosa, Europa laica? Perché il secolarismo europeo è un'eccezione*.¹⁵ Gli autori mettevano in evidenza le vicende diverse tra Nord America ed Europa, partendo in particolare da due momenti storici. Il primo è l'arrivo dei Padri Pellegrini negli Stati Uniti, in fuga dalle guerre di religione europee con l'intento di costruire una nazione basata sulla tolleranza religiosa, che evitasse Chiese di Stato e monopoli ecclesiali. Il secondo è l'Illuminismo all'anglosassone, fondato non tanto sulla lotta della ragione contro la tradizione (come era vissuto nella versione francese) ma sull'affermazione della libertà, a partire da quella religiosa. Casanova parte più indietro. Egli prende come riferimento il 1492, che considera data simbolica dell'inizio dei due processi: la modernizzazione secolarizzatrice e una prima globalizzazione. Il 1492 è l'anno in cui i re cattolici espellono dalla Spagna ebrei e musulmani ponendo le basi della confessionalizzazione dello Stato che avrà poi nel trattato di Westfalia la sua consacrazione definitiva. Ma il 1492 è anche l'anno dello sbarco di Cristoforo Colombo in America e dell'inizio dell'epoca delle esplorazioni geografiche e dell'espansione coloniale.

Come spesso avviene, una diversa ricostruzione storica che parte da date diverse porta anche a una diversa analisi della situazione. In questo modo Berger si dimostra maggiormente legato alle teorie della modernizzazione che vedono l'Illuminismo come avvio del processo e che sfociano nelle teorie sociologiche del passaggio dalla società tradizionale alla società industriale del XIX-XX secolo: in questa prospettiva la religione, appartenendo alla tradizione nella visione europea, viene messa in discussione dal nuovo ordine sociale. Gli Stati Uniti diventano un'eccezione, spiegabile storicamente e culturalmente. Al contrario Casanova, partendo uno o due secoli prima, può mettere in luce anche una varietà di costruzione di Stati confessionali all'interno della stessa Europa, che si rifanno a tre modelli: il Nord Europa omogeneamente protestante, il Sud

¹⁴ CASANOVA, *Global religious and secular dynamics*, 11.

¹⁵ P. BERGER - G. DAVIES - E. FOKAS, *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*, Ashgate Publishing Company, Aldershot 2008; trad. it. *America religiosa, Europa laica? Perché il secolarismo europeo è un'eccezione*, Il Mulino, Bologna 2010.

Europa omogeneamente cattolico e tre nazioni bi-confessionali: Paesi Bassi, Germania e Svizzera, organizzati in *pillars*,¹⁶ Länder o cantoni. Alla fine, secondo Casanova, l'eccezione non sono gli Stati Uniti ma l'Europa, anche perché, se il modello alternativo è quello della modernizzazione con pluralismo religioso, allora il fenomeno non riguarda solo gli Stati Uniti ma gran parte dell'impero coloniale europeo.

A questo punto Casanova tira anche le conseguenze sul concetto stesso di secolarizzazione, che metterebbe insieme tre elementi condivisi anche da lui ancora in *Public Religions*: la differenziazione funzionale delle sfere secolari che si affrancano dalla religione, la privatizzazione della religione e il generale declino delle pratiche e credenze religiose. Il tutto nella narrazione corrente sarebbe una reazione alle guerre di religione dopo la Riforma protestante. Ma a ben vedere la conclusione di quelle guerre, culminate nella guerra dei Trent'anni, non porta a uno Stato secolare, ma rafforza lo Stato confessionale. All'espulsione di ebrei e musulmani dalla Spagna seguono le espulsioni delle minoranze cattoliche dagli Stati protestanti e le espulsioni delle minoranze protestanti dagli Stati cattolici. Dunque, conclude Casanova, la secolarizzazione non si presenta come la guerra contro la religione in sé e per sé, ma contro il modello di una singola Chiesa cristiana all'interno di un singolo Stato, contro il monopolio religioso. La costruzione negli Stati Uniti di una nazione moderna ad opera di minoranze religiose che non accettano lo Stato confessionale ne sarebbe la controprova.

In questo modo la confessionalizzazione degli Stati blocca ogni possibilità di pluralismo religioso,¹⁷ che tornerà possibile solo attraverso l'immigrazione in Europa di popolazioni straniere.

5. Parentesi: modello nordeuropeo e modello sudeuropeo a confronto

Prima di affrontare l'ultimo ampliamento di orizzonti in Casanova legato all'impatto dell'età assiale e della globalizzazione approfondiamo un elemento a cui si era accennato sopra: la coesistenza all'interno dell'orizzonte europeo di diversi modelli religiosi (e di conseguenza di diverse secolarizzazioni) a partire dagli

¹⁶ Con il termine «pillarizzazione» si intende il sistema religioso in cui i segmenti confessionali (cattolici, evangelici) ma anche politici (liberali, socialisti) si sono organizzati autonomamente, creando istituzioni sociali e culturali distinte dagli altri.

¹⁷ Qui Casanova cita l'esempio della Confederazione polacco-lituana (1569-1795) in cui coesistevano cattolici polacchi, protestanti prussiani e ortodossi ucraini e che costituiva un'eccezione rispetto al trend europeo.

Stati confessionali. Per illustrarne meglio i diversi esiti Casanova ricorre alla distinzione posta all'inizio tra la religione del sacro collettivo di Durkheim e la religione della salvezza individuale di Weber. Stabilito che la secolarizzazione, qualunque sia la sua origine, porta alla separazione tra la sfera collettiva e l'ambito individuale e al riposizionamento del sacro nelle sfere pubbliche secolari e nella sfera individuale e privata, essa si manifesta in due modi.

Nel modello luterano nordeuropeo prevale la dimensione istituzionale della Chiesa che diventa un'entità amministrativa secolare, con prevalenza della prospettiva durkheimiana. Lutero laicizza il clero e clericalizza la laicità: il pastore diventa vocazione secolare. Parallelamente la religione privata radicalizza il concetto di «regno di Dio» e, attraverso il pietismo, spesso concepito ai margini delle Chiese ufficiali, apre la strada al moderno culto dell'individuo e dei suoi diritti. In questo modello la secolarizzazione segue tre dinamiche interconnesse: l'adesione alla Chiesa nazionale, il drastico calo della credenza e della pratica religiosa, la creazione di uno spazio spirituale interiore che costituisce il vero ambito sacrale. Altrove Casanova metterà in luce che queste dinamiche spiegano molto bene il *believing without belonging* rilevato da Grace Davie,¹⁸ che sarà un po' il punto di arrivo di questo processo.

Nel modello cattolico sudeuropeo l'istituzione ecclesiale si rafforza senza fondersi con quella politica, anzi spesso entrando in conflitto. La secolarizzazione diventa lotta senza quartiere contro la Chiesa e la religione. La laicizzazione dello Stato francese, sancita nel 1905, è l'emblema di questa lotta. In questa prospettiva il modello cattolico non porta a un individualismo religioso accentuato come nel modello protestante e la dimensione weberiana di salvezza viene maggiormente incarnata dalla collettività.

I due modelli condividono comunque lo scarso spazio lasciato a un «mercato religioso» realmente competitivo. Anche dove la secolarizzazione ha svuotato le chiese essa non ha portato a una società multietnica e il monopolio religioso spesso è diventato monopolio culturale a fronte delle nuove realtà di immigrazione degli ultimi decenni. Come dice appassionatamente Casanova: «Gli europei continuano a essere membri impliciti delle loro Chiese nazionali, anche dopo aver rotto con esse».¹⁹

¹⁸ G. DAVIE, *Religion in Britain since 1945: Believing Without Belonging*, Wiley-Blackwell, Hoboken (NJ) 1994.

¹⁹ CASANOVA, *Global religious and secular dynamics*, 16.

6. L'incrocio con la questione assiale e con la teologia cristiana

In che modo il dibattito sull'età assiale contribuisce ad articolare ulteriormente il panorama? Il dibattito è ancora in corso e non si è ancora trovata una convergenza,²⁰ ma Casanova si accontenta di rilevare che le religioni assiali hanno due caratteristiche: il dualismo che porta a immaginare una realtà distinta dall'attuale e l'universalismo, cioè il non legarsi a un popolo. Il tutto perché nell'età assiale si matura uno sguardo trascendente che prima non esisteva. La trascendenza non è necessariamente religiosa, come si può vedere nel caso del platonismo e del suo mondo delle idee e della riformulazione confuciana del tao cinese. Sul piano sociale questo produce la comparsa di figure come il profeta che denuncia il mondo e l'eremita che lo abbandona, così come la distinzione tra autorità politica e autorità religiosa. In generale l'età assiale produce una ridefinizione dei confini tra sacro e profano rompendo un monismo sacro in nome di un dualismo che costituisce una secolarizzazione *ante litteram*. Egli poi individua due forme di fratture assiali: quella ebraica che produce una religione etica, madre del cristianesimo e dell'islam, e quella greca che produce, attraverso la razionalizzazione della religione, la nascita della filosofia. Interessante il riconoscimento che Casanova fa di entrambe queste fratture assiali, rompendo la narrazione che vedrebbe la nascita della filosofia come prima secolarizzazione a scapito della religione: la vera prima secolarizzazione è data dall'età assiale che produce anche una religione etica.

La categoria del secolare nasce all'interno di quest'alveo e in particolare all'interno del cristianesimo: è una categoria innanzitutto teologica prima di divenire filosofica o sociologica. Il *saeculum* indica dapprima una prospettiva temporale (la vita terrena) alla quale si aggiunge una prospettiva spaziale, intesa come sfera distinta dal religioso. Per questo si può dire che il cristianesimo abbia secolarizzato l'antica religione pagana:

Il monoteismo giudeo-cristiano ha portato a una desacralizzazione e a un disincanto rispetto al sacro pagano. Pertanto il rifiuto dei cristiani di sacrificare agli dèi pagani o di adorare l'imperatore divinizzato si guadagnò allora l'epiteto di «ateismo». Il sacro cristiano era il profano pagano e viceversa.²¹

²⁰ R.N. BELLAH - H. JOAS (a cura di), *The Axial Age and Its Consequences*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 2012. Una sintesi ragionata si trova in D. BARBERIS, «Religione, modernità e secolarizzazione nel dibattito sull'età assiale», in *Archivio Teologico Torinese* 2(2015), 275-296.

²¹ CASANOVA, *Global religious and secular dynamics*, 7.

7. L'effetto assiale e il denominazionalismo globale

A questo punto Casanova getta lo sguardo al di là dell'Occidente per tentare di tracciare un panorama mondiale, reso ultimamente di grande attualità dal fenomeno della globalizzazione. Uno sguardo che in uno scritto del 2003 gli aveva fatto precisare che fosse necessario dissociare la secolarizzazione dalla modernizzazione in Europa, ma anche considerare la situazione nordamericana come un caso particolare, storicamente spiegabile.²² Anzi, egli andava oltre, accantonando il termine «eccezione», che a suo dire avrebbe anche potuto riguardare l'eccezione giapponese, l'eccezione induista in India e così via. Troppe eccezioni rendono inservibile una teoria. Leggendo tra le righe del presente articolo possiamo dire che egli supera il rischio di eccezionalismo distinguendo tra due situazioni: quella delle ex colonie occidentali e quella delle antiche religioni storiche. Da questo punto di vista l'India, pur essendo ex colonia, ha una tradizione religiosa troppo antica, che non è stata scalfita dal dominio britannico e rientra più nella seconda situazione. Per lo stesso motivo per certi versi gli Stati Uniti rientrano in campo come ex colonia inglese.

Le ex colonie hanno costruito una realtà di pluralismo religioso, che l'Europa non ha conosciuto. Anche gli Stati dell'America Latina, apparentemente forzati al cristianesimo e al modello della religione di Stato europea, in realtà hanno mantenuto alla base una vitalità di religione popolare indoamericana e in seguito di religione importata afroamericana, che hanno aperto a un sostanziale pluralismo. Qui si è creata la situazione degli Stati Uniti con una modernizzazione senza secolarizzazione. Casanova ricorda che ancora nel 2014 il Pew Research Report *Religion in Latin America. Widespread Change in a Historically Catholic Region* ha confermato questo trend, sottolineando la strisciante deconfessionalizzazione cattolica accompagnata dall'esplosione del pentecostalismo e di altre forme religiose al di là del cattolicesimo-protestantesimo.²³

Ma è nel confronto con le grandi religioni storiche dell'Asia che il sistema occidentale non si è imposto neanche formalmente ed è gradualmente emerso un sistema mondiale religioso variegato che ha messo in discussione la narrazione europea. In fondo la riflessione sull'impatto dell'età assiale sulle religioni e culture mondiali rompe la distinzione tra Occidente e Oriente ed evidenzia i tratti comuni delle religioni storiche emerse in età assiale. Ciò che in epoca coloniale fu il tentativo di penetrazione missionaria ad opera principalmente dei gesuiti

²² J. CASANOVA, «Beyond European and American Exceptionalism: Towards a Global Perspective», in G. DAVIE - P. HEELAS - L. WOODHEAD, *Predicting Religion. Christian, Secular and Alternative Futures*, Ashgate Publishing Company, Aldershot 2003, 17-29.

²³ CASANOVA, *Global religious and secular dynamics*, 33.

in India, Cina e Sud-Est asiatico, ora diventa confronto aperto determinato dalla globalizzazione. Intanto è chiaro che a differenza dell'Occidente la modernizzazione non porta né alla privatizzazione della religione, né al declino di credenze e di pratiche religiose. Inoltre dando per acquisito che la globalizzazione esporta e afferma quella che Charles Taylor definiva «cornice immanente»,²⁴ secondo Casanova questo non porta in buona parte del mondo a una «uscita dalla religione». Porta a un sistema di trasformazioni religiose che mette insieme il sistema di classificazione occidentale basato sul binomio religioso/secolare e il sistema di classificazione non occidentale fondato sulla distinzione tra religioni assiali e preassiali. Che cosa emergerebbe da questo grande rimescolamento? Quello che egli chiama «sistema denominazionale globale», in cui la cornice immanente fa da garante a una pari dignità non solo tra sfera religiosa e sfera secolare, ma anche tra le varie forme religiose, sia assiali, sia preassiali.

Paradossalmente l'istituzionalizzazione globale della cornice immanente secolare diventa la vera garante del sistema postassiale religioso-secolare, che a sua volta garantisce il libero esercizio non gerarchico ma paritario di ogni religione, preassiale, assiale e postassiale. Veramente ciò che caratterizza il momento globale attuale è il fatto che ogni forma di religione umana passata e presente, dalla più primitiva alla più moderna, è a disposizione per essere fatta propria sia individualmente sia collettivamente. Parimenti rilevante, inoltre, è il fatto che debbano imparare a coesistere una accanto all'altra nelle moderne città globali. Questo fatto sociale tende a mettere in discussione ogni schema teologico di sviluppo e razionalizzazione religiosa, che tenda a considerare «primitive» e «tradizionali» certe forme religiose e culturali antiche a fronte di quelle più moderne, secolari e razionali.²⁵

Questo è il punto cruciale, l'ultima parola di Casanova sulla secolarizzazione: non solo una sorta di rivincita delle religioni che riconquistano il palcoscenico pubblico nella società modernizzata, ma anche la costruzione di un sistema tipicamente nordamericano in cui ogni forma religiosa riconosce le altre all'interno di un pluralismo, garantito dal sistema secolare di cornice immanente. Il sistema ricorda il mercato di concorrenza perfetta garantito dallo Stato liberale, il quale, pur fissando le regole del gioco, non interviene a favore di nessuno, ma garantisce proprio un libero confronto a vantaggio del consumatore.

²⁴ Una prospettiva tutta terrena, che riporta gli elementi trascendenti a valori assolutamente umani.

²⁵ CASANOVA, *Global religious and secular dynamics*, 39.

8. Una sintesi dell'articolo attraverso lo studio di casi

Dopo aver illustrato i principali nodi dell'«ultima parola» di José Casanova sulla secolarizzazione, ripercorriamo l'articolo attraverso la prospettiva degli studi di casi.²⁶

Il presente articolo è particolarmente denso di studi di casi, non tanto nella prima parte in cui si pongono le basi classiche della teoria della secolarizzazione e si fotografa la situazione, quanto a partire dal doppio modello di modernizzazione con/senza secolarizzazione. Per quanto riguarda il modello europeo, che comporta secolarizzazione senza pluralismo, egli si sofferma sugli esiti di alcuni Paesi post-sovietici in cui a seguito di un ateismo di Stato si sono verificate dinamiche secolarizzatrici molto diverse.

La Germania Est è la nazione in cui la secolarizzazione forzata ha avuto più successo ed è continuata anche dopo il crollo del muro di Berlino. È proprio sul versante religioso che le due Germanie non si sono riavvicinate: le Chiese luterana e cattolica che in Germania Ovest godono di molti privilegi, qui non sono cresciute di numero, né sono comparse nuove comunità religiose. La teoria classica della secolarizzazione non riesce a spiegare come mai la Germania Ovest, più moderna, sia più religiosa della Germania Est. Evidentemente vi sono dinamiche diverse in ciascuna delle due Germanie. La situazione della Germania Est sfata anche la teoria dell'*homo religiosus*²⁷ perché in tal caso la fine dell'ateismo di Stato avrebbe dovuto far esplodere la domanda religiosa. Resterebbe invece confermata la teoria di Charles Taylor e di Hans Joas per cui la religione della modernità è una religione di opzione e non di tradizione.²⁸

La Polonia è invece l'esempio di una società religiosa sia prima, sia durante, sia dopo la dominazione sovietica. È anche un caso particolare perché è passata dall'essere un esempio di pluralismo religioso non solo durante la Confederazione polacco-lituana, ma anche durante la partizione tra Austria, Russia e Prussia: nel 1900 il 55% era cattolico, il 14,5% greco cattolico uniate, il 14,2% ortodosso, il 6% protestante e l'11,7% ebreo. È stato dopo l'olocausto e dopo la Seconda guerra mondiale che la Polonia è diventata cattolica al 92% e ha mantenuto queste percentuali anche durante la dominazione sovietica. Attualmente, nonostante la Chiesa cattolica polacca abbia perso la sua influenza

²⁶ Lo studio dei casi è un metodo molto usato da Casanova: cf. sopra i cinque studi di caso di *Oltre la secolarizzazione*.

²⁷ La teoria dell'*homo religiosus* di matrice fenomenologica ricerca prove paleoantropologiche a supporto dell'idea che la religiosità sia una dimensione innata nell'individuo, riscontrabile già nelle sue manifestazioni primitive.

²⁸ H. JOAS, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Herder, Freiburg i.Br. 2012; trad. it. *La fede come opzione. Possibilità di futuro per il cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2013.

sullo Stato,²⁹ non si è verificato un abbandono della pratica religiosa. Ancora nel 2004 Casanova metteva in evidenza il dilemma che l'ingresso della Polonia nell'Unione Europea aveva posto innanzitutto a se stessa: secolarizzarsi come il resto dell'Europa oppure portare avanti una missione quasi divina di farle ritrovare le radici cristiane?³⁰

L'Ucraina è lo Stato europeo in cui si è creato un sistema denominazionale simile agli Stati Uniti e senza la presenza di Chiese di Stato. Questo ha fatto crescere la quota dei credenti, passata dal 2000 al 2010 dal 57 al 72%, mentre i non credenti calavano dal 12 all'8%. Nonostante la maggioranza netta sia ortodossa (nel 2019 il 70,7%), siamo in presenza di un mercato religioso molto libero, anche perché gli ortodossi sono spaccati tra coloro che fanno riferimento alla Chiesa scismatica ucraina (43,9%), coloro che vorrebbero restare sotto il patriarcato di Mosca (15,2%) e coloro che si dichiarano semplicemente ortodossi (38,4%). Il caso ucraino confermerebbe che una situazione di pluralismo religioso impedisce che la modernizzazione si saldi con la secolarizzazione.

Anche in Russia il dopo Unione Sovietica ha significato un *revival* religioso meno intenso che in Ucraina e soprattutto caratterizzato da una riconfessionalizzazione ortodossa, senza pluralismo. Questo ha reso la Chiesa ortodossa una sorta di Chiesa di Stato, che riconosce religioni storiche come altre Chiese cristiane, giudaismo e islam, ma che tiene sotto controllo comunità religiose più moderne (per esempio i testimoni di Geova).

Il modello extraeuropeo di modernizzazione e pluralismo viene esemplificato da altri quattro casi.

Per quanto riguarda il Giappone, Casanova ricostruisce la complessa vicenda di confronto con l'Occidente e di strategia missionaria dei gesuiti, arrivando a sottolineare che solo in epoca Meiji (1868-1912) compare il termine occidentale di «religione» (*Shukyo*) che indica la presenza di gruppo settario. Dunque il regime Meiji ha evitato di applicare questo termine allo shintoismo, considerato «cultura nazionale giapponese». Questo è l'esito delle religioni preassiali che fanno difficoltà a confrontarsi con quelle assiali e risultano come cellule staminali precedenti alla distinzione religione-cultura.

Anche per quello che riguarda la Cina, Casanova ricostruisce il confronto con l'Occidente mettendo in evidenza il ruolo emblematico della controversia dei riti, la quale è prova di come sia impossibile distinguere ambito religioso e ambito culturale in una religione preassiale. Ancora oggi il confucianesimo non riesce a entrare nello schema bipolare secolare/religioso.

²⁹ Basti pensare all'acceso dibattito intorno alla legislazione sull'aborto.

³⁰ J. CASANOVA, «Religion, European secular identities, and European integration», in T. BYRNES - P. KATZENSTEIN, *Religion in an expanding Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, 65-92.

Il terzo caso è costituito dagli Stati Uniti, il cui sistema denominazionale è stato già ampiamente descritto.

Infine il Quebec e il Brasile, considerati esempi di società postconfessionali e postcattoliche. Casanova li mette insieme proprio perché sono due varianti di società postconfessionali: il Quebec è una società secolarizzata senza pluralismo religioso, il Brasile invece presenta pluralismo religioso e scarsa secolarizzazione. Ma entrambi sono usciti da una situazione di monopolio cattolico.

Gli ultimi due studi di casi riguardano gli effetti della globalizzazione sulle dinamiche religiose e secolari. Casanova riprende il caso cinese per sottolineare che il termine «religione» qui include ben quattro distinte esperienze: la religione di Stato confuciana, la religiosità popolare dei villaggi (confinante con la superstizione), le religioni importate (buddhismo e taoismo in particolare, ma anche islam, cristianesimo protestante e cattolico) e infine sette e religioni di salvezza costruite attraverso un sincretismo tra quelle sopra elencate. È stato lo Stato cinese secolarizzato a fissare i paletti per le diverse religioni: alle cinque elencate sopra è riconosciuta libertà di religione, benché strettamente controllata dal governo. Casanova sottolinea qui due elementi. Innanzitutto si conferma il fatto che il confucianesimo non sia considerato religione, mentre nelle accademie occidentali lo è. In secondo luogo il fatto che la Cina abbia dinamiche molto simili all'Europa: uno Stato secolarizzato che regola la vita di quelle che considera «religioni».

Il secondo caso è l'India, che risulta più simile alla situazione nordamericana in quanto a pluralismo, anche se fondato sulle comunità e non sulla scelta individuale. Le diverse tradizioni religiose indiane hanno visto un *revival* dopo la fine della dominazione inglese, caratterizzato comunque dall'idea che i legami comunitari prevalgano sulla scelta individuale. Questo è stato rafforzato dalla riorganizzazione statale che ha diviso le religioni nonostante gli sforzi di Gandhi di mantenere l'unità indiana. In questo modo i musulmani hanno dato vita al Pakistan. Anche il sistema castale, duro a morire, ha contribuito a rafforzare il legame comunitario.

9. Conclusione

Guardando indietro all'itinerario percorso si può comprendere il motivo per cui Casanova parla di «ultima parola» sulla secolarizzazione. Egli è riuscito a tenere insieme tutti gli ingredienti sociologici che sono intervenuti ad oggi nello studio delle religioni (secolarizzazione, età assiale, globalizzazione) e li ha ordinati mettendone in evidenza le reciproche correlazioni. Ha fondato la sua analisi attraverso la ricostruzione storica e soprattutto attraverso l'esemplificazione di casi concreti. A meno che non intervengano ulteriori elementi prima mai presi

in considerazione, si può dire che la sua analisi sia quella più scientificamente corroborata.

DINO BARBERIS

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale – Sezione di Torino

Via Tosi 30 – Asti

dinbarberis@libero.it

Sommario

Con l'espressione «La mia ultima parola sulla secolarizzazione» José Casanova propone una sintesi del dibattito sociologico sulla secolarizzazione che mette insieme tutte le variabili. Partendo dalla dicotomia tra sistema weberiano e durkheimiano, dall'impatto dell'età assiale e dalla nascita del concetto di «secolare» all'interno della teologia cristiana, vengono tratteggiati diversi esiti del contesto europeo: il modello protestante nordeuropeo, il modello cattolico sud europeo, il modello misto. Quindi, guardando oltre ai confini europei si ipotizza un doppio percorso: quello europeo, caratterizzato da secolarizzazione senza pluralismo (con un'analisi delle varianti di Germania Est, Polonia, Ucraina e Russia) e quello extraeuropeo, caratterizzato da pluralismo senza secolarizzazione (con un'analisi dei casi di Giappone, Cina, Stati Uniti, Quebec e Brasile). Infine si valuta l'impatto della globalizzazione nella creazione di un sistema religioso denominazionale mondiale, regolato dai principi di una cornice immanente secolare.

Summary. José Casanova: My last word on secularization.

By the expression «My last word on secularization» José Casanova proposes a synthesis of the sociological debate about secularization that brings together all the variables. Starting from the distinction between Weberian and Durkheimian system, from the impact of axial age and from the birth of the concept of «secular» within Christian theology, he outlines different outcomes in European contest: the Nordic-Protestant model, the Southern-Catholic model, the mixt model. Therefore looking beyond Europe he hypothesizes a double outcome: the European one, characterized by secularization without pluralism (with an analysis of the situations in Eastern Germany, Poland, Ukraine and Russia) and the extra-European one, characterized by pluralism without secularization (with a case analysis of Japan, China, United States, Quebec and Brazil). In the end he evaluates the impact of globalization in the creation of a world denominational religious system, governed by the principles of a secular immanent frame.