

POLO TEOLOGICO
TORINO

**Dispense
di
SOCIOLOGIA
GENERALE
E DELLA RELIGIONE**

2. Sociologia della religione

Prof. Dino Barberis

a.a. 2023-2024

INTRODUZIONE

La sociologia della religione sta attraversando periodo di sommovimenti e di vicissitudini, legate al dibattito intorno al ruolo della religione nella moderna società postindustriale e globalizzata e al valore della categoria concettuale stessa, non più data per scontata. L'impostazione dei manuali tradizionali sembra non essere più adeguata a contenere i nuovi fenomeni e i nuovi dibattiti; in particolare il capitolo sulla secolarizzazione è cresciuto a dismisura con il moltiplicarsi delle teorie che cercano di spiegarla. Queste dispense intendono sposare l'ipotesi che si stia approdando ad un nuovo oggetto di studio: non più la religione bensì la spiritualità. L'ipotesi si basa sulla constatazione che si ottengono risultati ben diversi se si interroga la società globalizzata sulla religione (con dati in calo continuo) oppure se la si interroga sulla dimensione spirituale. In passato le due sfere concettuali ponevano la spiritualità all'interno della religione mentre oggi è la religione ad essere compresa dentro la spiritualità, liberando uno spazio non religioso (nel senso istituzionale del termine) ma comunque spirituale. Ripercorreremo perciò la tradizionale impostazione della sociologia della religione, articolata nelle sue varie dimensioni per poi concentrarci sul fenomeno della secolarizzazione e sulla sua interpretazione. La terza parte sarà la meno sistematica: proveremo a rileggere le tradizionali categorie della sociologia della religione all'interno di una eventuale sociologia della spiritualità, consapevoli che, essendo all'inizio di questa nuova epoca, muoviamo solo i primi fragili passi.

1. CHE COS'E' RELIGIONE

Etimologia

La parola "religione" deriva dal latino "religio", che è originaria: precedentemente dunque non esiste una parola simile, che definisca un rapporto istituzionalizzato con la divinità. L'etimologia di "religio" non è certa. Cicerone la considera derivata da "re-legere" (cioè "rileggere"): l'atto con cui l'uomo rilegge la propria esperienza alla luce della presenza degli dèi (l'etimologia si trova in *De natura deorum*). Gli autori cristiani (Lattanzio, Agostino), invece la fanno derivare da "re-ligare" (cioè "nuovamente legare"); l'uomo è legato a doppio filo con Dio. Tommaso d'Aquino spiega nel dettaglio questa etimologia: se l'uomo fosse solo "legato" a Dio sarebbe suo schiavo, ma egli è legato una seconda volta, perché precedentemente si era sciolto attraverso il peccato. Legandosi una seconda volta egli si salva. Come si può vedere, però, questa spiegazione presuppone la teologia cristiana.

Il termine latino esprime un rapporto con la divinità di tipo giuridico. Religione infatti è innanzitutto il culto pubblico reso agli dèi e religioso è colui che assolve fedelmente ad esso. L'accento è posto sull'istituzione: ne fanno parte il ruolo del sacerdote, il luogo del culto, il rituale, il calendario liturgico. Ciò che il Cristianesimo ha apportato è l'idea di un rapporto personale con la divinità, giustificato dal fatto che il Dio di Gesù Cristo è un Dio personale, che interpella l'uomo.

Difficoltà di una definizione sociologica

Sul piano sociologico la definizione di "religione" dipende dalla visione che gli autori hanno della religione all'interno del contesto sociale. Questo è un limite, perché rende impossibile il confronto e soprattutto rende sfuggente l'oggetto stesso. Già Georg Simmel sottolineava la difficoltà di un risultato adeguato: *"Finora nessuno è riuscito ad offrire una definizione, non vaga, ma allo stesso tempo sufficientemente generale, che dica una volta per tutte che cos'è la religione nella sua essenza, ciò che è comune alla religione dei cristiani come quella degli abitanti dei Mari del Sud, al Buddismo come all'idolatria messicana"*.¹

Inoltre sulla definizione di religione influisce la posizione personale del sociologo: la sua credenza o non-credenza e la sua appartenenza (o non appartenenza) confessionale

Yves Lambert distingue tra definizioni sostantive, che rispondono alla domanda "che cos'è la religione" e che si riferiscono alle sue componenti (culto, soprannaturale, invisibile, rito, ecc.) e definizioni funzionali che rispondono alla domanda "a cosa serve la religione", alla ricerca del suo ruolo all'interno del contesto sociale. All'inizio della sociologia della religione prevalgono le definizioni sostantive, con l'avvento della secolarizzazione, emergono quelle funzionali. Entrambe sono state oggetto di critica: quella sostantive perché non individuano ma ciò che distingue la religione da altre esperienze, quelle funzionali perché alla fin fine non danno una vera e propria definizione di religione.

C'è anche divergenza di opinioni sugli autori che rientrano nell'una o nell'altra categoria.

Per esempio Max Weber viene concepito da alcuni come capofila degli "essenzialisti"², anche se per altri non ha fornito una vera e propria definizione di religione³. In *Economia e*

¹ Citato da ZADRA D. (ed.), *Sociologia della religione*, Milano, Hoepli, 1969, 71,

² per esempio Margherita Maria Romanelli in *Il fenomeno religioso*, Bologna 2002 p. 30

³ R. Cipriani, *Nuovo manuale di sociologia della religione*, Borla 2009, p. 6

Società, infatti, egli precisa che tutt'al più si può giungere alla fine della riflessione ad una definizione della religione, ma poi non la sintetizza. E. Durkheim viene classificato come "funzionalista"⁴, però la sua definizione viene considerata da altri come sostantiva. Egli afferma che *"la religione è un sistema solidale di credenze, di pratiche relative a cose sacre, cioè separate e interdette, le quali uniscono in unica comunità morale chiamata chiesa tutti quelli che vi aderiscono"*⁵

Definizioni sostantive

Sicuramente appartenenti agli essenzialisti sono alcuni antropologi culturali classici:

- Per B. Tylor la religione è la credenza in esseri spirituali;
- Per J.C. Frazer la religione è un tentativo di propiziarsi e conciliarsi le potenze superiori che si ritiene dirigano il corso della natura e della vita.

Altre definizioni sono a carattere più filosofico, per esempio quella di R. Otto per la quale la religione è l'esperienza del sacro. Sulla scia di Otto, M. Eliade apre il concetto di religione alla percezione di una sacralità cosmica globale in cui ogni realtà materiale può diventare oggetto di venerazione e di "ierofania". P. Berger parla di una realtà sacra al di là del tempo, che crea una "volta" poggiata sulla vulnerabilità dell'esistenza umana, culminante nella morte, volta che apre al regno trascendente.

Le definizioni sostantive hanno il punto debole di trascurare alcuni aspetti dell'esperienza religiosa a favore di altri, operando di fatto una preselezione. Inoltre fanno spesso apparire la religione come l'esperienza di qualcosa di misterioso, al di là del reale e dunque poco afferrabile.

Definizioni funzionali

Le definizioni funzionali evitano la preselezione, andando piuttosto a indagare il ruolo che la religione svolge nella società. T. Luckmann amplia il concetto di religione alla trascendenza biologica dell'organismo umano, comprendendovi anche i processi sociali che portano alla costruzione dell'Io. Anticipando le obiezioni che vedono in questa definizione una estensione oltremisura, egli sottolinea che questa concezione è universale e antropologicamente fondata e mette al centro il carattere di "legame" che costituisce una delle etimologie del termine.

N. Luhmann sottolinea il ruolo di "semplificazione della complessità" che la religione esercita: essa provvede a determinare e a categorizzare il senso, che altrimenti resterebbe indeterminato. Questo sia verso l'esterno (ambiente), cioè nei rapporti tra essere umano e ciò che sta fuori di esso, sia verso l'interno (sistema) cioè all'interno del mondo umano stesso. In *Funktion der Religion*, Luhmann ricorre alla filosofia di Husserl parlando di "rappresentare l'appresentato": l'appresentato è ciò che non si vede direttamente ma si sa che esiste e il riuscire a dargli forma e rappresentazione, sebbene secondo un linguaggio non scientifico ma simbolico e allusivo, diventa lo scopo della religione. La religione è poi essa stessa un sistema con una sua logica interna e un suo confine / ambiente che ne sta fuori, e a differenza di Durkheim che vedeva in essa un ruolo di integrazione sociale, Luhmann vi coglie la differenziazione che essa crea per costruire il senso dell'esistenza. Tra le definizioni funzionali troviamo altri antropologi culturali classici:

⁴ Romanelli, op. cit., p. 30

⁵ E. Durkheim, *"Le forme elementari della vita religiosa"*, Roma, 1973, p. 59

- B. Malinowski la definisce come parte del sistema culturale destinato al soddisfacimento di bisogni fondamentali legati alla sopravvivenza.
- A. R. Radcliffe-Brown la definisce come parte del meccanismo sociale che consente agli esseri umani di vivere insieme in un sistema ordinato di rapporti sociali.

Infine altri sociologi:

- C. Geertz parla di sistema di simboli che mira a stabilire negli uomini delle disposizioni e delle motivazioni potenti, pervasive e durevoli attraverso la formulazione di concezioni di un ordine generale di esistenza;
- J.M. Yinger la qualifica come sistema di credenze e di pratiche per mezzo delle quali un gruppo di persone combatte con i problemi ultimi della vita umana;
- J.C. Livingstone la definisce come capacità unica di auto trascendenza che provoca urgenti e perenni domande esistenziali sulla vita, la morte, il male e l'obbligazione;
- R. Bellah parla di combinazione di forme e atti simbolici che pongono l'individuo in relazione con le condizioni ultime della propria esistenza

Un percorso per arrivare alla definizione

Per aggirare il dilemma tra approccio sostantivo e approccio funzionale c'è chi ha puntualizzato il metodo per giungere ad una definizione di religione. G. Scarvaglieri ha distinto tre passaggi:

1. Osservazione concreta della realtà, accettando come religiose tutte le esperienze che gli studiosi o la gente concepisce come tali. L'osservazione è a due livelli: ricognizione storica, che si avvale delle analisi dei padri fondatori della sociologia della religione e ricognizione empirica dei diversi ambiti in cui oggi si parla di religione. Questa osservazione ad ampio raggio permette di trovare come elemento comune il rapporto con realtà meta-empiriche per una visione del mondo, della storia e dell'esistenza umana.
2. Attuazione di una cernita critica sulla base di tre criteri:
 - Presenza del sacro e di forze meta empiriche
 - Modo con cui le religioni rispondono alla domanda di senso
 - Parere dei teologi delle diverse religioni su cosa è religioso e cosa non lo è
3. Individuazione delle componenti basilari della religione su quattro piani:
 - Cognitivo-intuitivo
 - Simbolico-rituale
 - Organizzativo-relazionale
 - Etico valoriale.

Alla fine di questo percorso la definizione che viene data è la seguente: *“complesso di realtà (credenze, valori, azioni, ruoli, gruppi, organizzazioni) che hanno come loro presupposto o ragion d'essere l'accettazione di entità meta-empiriche concepite come realmente esistenti, nei confronti delle quali l'uomo percepisce in un modo o nell'altro la sua dipendenza; tali manifestazioni hanno quindi espressioni comunitarie e sono in corrispondenza ai bisogni fondamentali dell'uomo e della società”*.⁶

⁶ G: Scarvaglieri, *Sociologia della religione*, Epub, Roma, 2005, p. 34-35

2. INTERPRETAZIONI DEL FENOMENO RELIGIOSO

Sin dagli inizi della sociologia gli autori hanno dimostrato interesse per il ruolo della religione nella società. Con la rivoluzione industriale e con la rivoluzione francese viene meno il sistema di integrazione sociale tradizionale e, a fronte delle nuove tendenze individualiste, si tratta di comprendere che cosa tiene insieme le società. Lo studio del fenomeno religioso permette loro di cogliere il rapporto tra sistema sociale ed economico e sistema di valori, istituzioni e risorse di senso. Gli autori danno valutazioni diverse circa questo ruolo, a seconda del loro approccio ideologico. Individuiamo due interpretazioni principali: la religione come fattore di integrazione sociale e la religione come fattore di disintegrazione e innovazione. Intorno a queste due è possibile poi distinguere tra coloro che vedono nella religione una realtà autonoma che può produrre in proprio dei cambiamenti sociali e coloro che tendono a ridurre la religione alle forze sociali e la considerano più come variabile dipendente del cambiamento.

2.1 La religione come fattore di integrazione sociale

Emile Durkheim (1858 – 1917)

Già nella sua prima opera *La divisione del lavoro sociale* Durkheim mostra il suo interesse per i fattori che tengono unita la società e analizza il passaggio dalla solidarietà meccanica delle società tradizionali alla solidarietà organica della società industriale. La prima è garantita dalla somiglianza tra le persone e dal riferimento ad un unico sistema di valori, la seconda dalla divisione del lavoro che richiede un coordinamento. Questa però tende ad operare un frazionamento del sistema di valori e genera anomia: un fenomeno che Durkheim studia in particolare nella sua seconda opera *Il suicidio*. Utilizzando dati che i primi statistici sociali cominciavano a raccogliere sui suicidi, egli nota che questi sono maggiormente presenti nei paesi protestanti rispetto ai paesi cattolici e ancor più rispetto alle comunità ebraiche. La ragione sarebbe che la religione protestante è più individualista e accentua maggiormente la responsabilità individuale rispetto alla propria vita, mentre il cattolicesimo valorizza le forme intermedie accentuando un sistema di valori e norme con l'effetto di tenere più coesa la società.

Ma l'opera specifica in cui emerge l'interpretazione del ruolo della religione nel contesto sociale è *Le forme elementari della vita religiosa* del 1913. Fondandosi sulle ricerche di antropologiche di Robertson Smith, Durkheim analizza le forme più antiche di religione per ricercare in una forma semplice le dinamiche che è più difficile cogliere nelle società complesse: come precisa egli stesso, non intende mostrare le stranezze degli usi e costumi di altri. Egli ritiene che il totemismo degli aborigeni australiani sia la forma più arcaica all'interno di una società considerata "primitiva", non tanto come giudizio di merito, ma in relazione a ciò che si conosce. L'opera è divisa in tre parti: la prima dedicata alla definizione del sacro, la seconda all'analisi delle fonti antropologiche ed etnologiche, la terza a delineare il ruolo della religione nel contesto sociale.

- Il sacro si definisce a partire dal rapporto col profano. Sacro è innanzitutto separazione di qualcosa dall'ambito profano e la sua destinazione a significare qualcosa di più profondo per volontà degli esseri umani. La separazione viene prodotta a partire da una esperienza collettiva (per esempio i dieci comandamenti dati a Mosé dopo la liberazione dalla schiavitù d'Egitto) nella quale gli uomini sperimentano una sorta di effervescenza e di senso di unità. Qui si plasma una sorta di super-ego collettivo dal quale scaturiscono valori e norme. La religione pertanto si struttura a partire da un'esperienza di forte coesione sociale e ha la funzione di mantenere questa coesione attraverso il rito e il mito. E' possibile passare dal profano al sacro, ma è necessario essere in qualche modo "iniziati" e dunque farlo nei modi ritualizzati.
- Nello studio sul totemismo Durkheim rileva che il totem il simbolo di questa effervescenza collettiva originaria (in alcune culture primitive essa è chiamata "mana") e da esso scaturiscono interdizioni, gerarchie sociali, riti positivi, norme su ciò che è sacro e su ciò che non lo è. Il totem rappresenta sia il gruppo stesso (clan), sia la sua rappresentazione simbolica (in genere animale o pianta): esso viene considerato sacro, suscita sentimenti di rispetto e devozione attraverso l'elaborazione di miti che spiegano come mai esso, pur essendo un elemento naturale, assurga ad un carattere di alterità. Infine si creano dei riti per accedere in determinati momenti a quell'esperienza collettiva originaria, che permette di rinnovare il senso di coesione.
- Pertanto la religione permette l'interiorizzazione del senso di unità e del sistema di valori e norme che cementa la collettività. Essa ha anche a che fare con la conoscenza, nella misura in cui offre una visione del mondo complessiva, che permette poi di interpretare gli avvenimenti e una visione della divinità, benché essa possa anche non esserci. Nella società moderna laica essa mantiene un suo ruolo, benché sia di ordine immanente e sociale: si potrebbe quasi dire che la società è la religione dell'individuo.

Talcott Parsons (1902 -1979)

Il funzionalismo di Parsons nasce all'interno della sua ricerca di come l'azione sociale umana non sia tanto mossa dall'interesse individuale quanto spinta da un sistema culturale comune. Questo in risposta alla sociologia della scuola di Chicago, che tendeva a mettere in relazione l'agire con l'utilità. Egli trae spunto, come già Durkheim, dagli studi antropologici, in particolare di Bronislaw Malinowsky, di cui frequenta le lezioni in Inghilterra, traendone l'importanza dell'analisi dei sistemi culturali. Però, a differenza di Durkheim, egli non ricorrerà allo studio di sistemi primitivi per comprendere sistemi complessi: preferirà elaborare una teoria generale dell'azione sociale, espressa nella sua opera *La struttura dell'azione sociale* del 1937. Poco alla volta egli passerà dallo studio dell'azione sociale al modo con cui i diversi sistemi si mettono in relazione all'interno di una società, assolvendo a funzioni diversificate eppure integrate (l'opera di riferimento è *Il sistema sociale* del 1951). E' qui che troviamo la sua concezione del rapporto tra religione e società.

I sistemi sono quattro: sistema biologico, personale, sociale e culturale e ognuno assolve ad altrettante funzioni: il sistema biologico alla funzione di adattamento all'ambiente, il sistema personale alla funzione di raggiungimento dei fini, il sistema sociale alla funzione di integrazione sociale e il sistema culturale alla funzione di latenza (cioè di interiorizzazione dei valori, in particolare per le nuove generazioni e per coloro

che non fanno parte di quella società e desiderano entrarvi). I quattro sistemi hanno un loro ordine, definito a partire dal continuo scambio di due elementi: l'informazione / controllo del tutto (che vede in primo piano il sistema culturale e al fondo il sistema biologico) e l'energia / impulso (che parte dal basso del sistema biologico e sale al sistema culturale). La religione è parte integrante del sistema culturale perché offre l'informazione ad un livello alto, al di sopra di quello sociale: riesce a dar conto di molteplici esperienze, riportandole entro un quadro di unità. Nello stesso tempo permette il massimo di controllo di tutti i sistemi. In particolare il ruolo della religione emerge nelle situazioni di frustrazione legate a contingenza (difficoltà a trovare spiegazioni per determinate situazioni), impotenza (impossibilità di controllare la situazione) e penuria (scarsità di mezzi per raggiungere i fini prefissati). Le frustrazioni possono portare a punti di rottura sistemici rispetto ai quali la religione sembra essere uno dei meccanismi di difesa della società, sia attraverso il suo sistema di credenze, sia attraverso il suo sistema di riti.

Per Parsons, pertanto, la religione non può scomparire, perché è strutturalmente parte integrante del sistema sociale.

Egli pur non avendo scritto un'opera specifica sulla religione, dibatte con il sociologo Pitirim Sorokin sull'approccio da cui partire. Mentre Sorokin afferma che i contenuti della religione e dei sistemi culturali in genere hanno un ruolo rilevante sul sistema sociale che li sostiene, Parsons parte dalle istituzioni religiose che propugnano questi contenuti. In questo modo egli accentua il tratto terreno della religiosità e si pone in netta continuità con Durkheim. Come il sistema sociale tende a differenziarsi, così anche la religiosità: sia al suo interno, sia rispetto a ciò che religioso non è. Un esempio di differenziazione del primo tipo è tra sistema sacramentale e sistema amministrativo ecclesiale. Un esempio di differenziazione del secondo tipo è quello tra "chiesa" come comunità spirituale da s. Paolo in avanti e "chiesa" come comunità sia spirituale sia di popolo della tradizione ebraica precedente. Per questo è difficile fare un'analisi storica della religiosità poiché ciò che in passato era concepito religioso può anche non esserlo più oggi.

Niklas Luhmann (1927-1998)

All'interno del funzionalismo bisogna citare anche Niklas Luhmann, benché egli si sia occupato di religione solo in un saggio e il testo del 1977 *Funktion der Religion*. Già in Parsons si era visto il passaggio da una concezione centrata sull'azione volontaria degli uomini ad una concezione basata sui sistemi: Luhmann parte di qui utilizzando la teoria matematica degli insiemi per mettere in evidenza che non esista un sistema unico che controlli tutti, ma esistono tanti sistemi con i loro ambienti di riferimento che rendono la società complessa e differenziata. Mentre l'ambiente rappresenta il regno del mutevole e del casuale, il sistema rappresenta un possibile ordine basato su un criterio per considerare gli elementi parte di quel sistema. La causalità dell'ambiente è determinata dalle numerose modalità con le quali gli individui impostano i loro comportamenti e le loro credenze, mentre l'ordine dei sistemi riduce in parte questa loro libertà, incanalando comportamenti e credenze all'interno di procedure formali, riferimenti comuni e norme di compatibilità. I principali sistemi delle società moderne sono: la scienza basata sulla verità, l'arte basata sul bello, la famiglia basata sull'amore, il diritto basato sulla giustizia, la politica basata sul potere, l'economia basata sul denaro. Ogni sistema è una provincia di significato con codici e logiche propri.

Se la religione perde la funzione dell'integrazione dei vari sistemi, essa mantiene il compito di offrire risposte di senso sulle questioni ultime che nessun altro sistema è in grado di elaborare. Inoltre essa si avvale di un codice di segni che trasmette il valore dell'intero sistema sociale, dando una direzione e suggerendo un'unità trascendente del tutto. Pertanto essa sostituisce la funzione integrativa che aveva secondo Durkheim e Parsons in una funzione interpretativa, che dà vita, a differenza degli altri sistemi, ad una soggettivizzazione di espressione. E' vero che anche le religioni possono creare un sistema stimolando il senso di appartenenza degli individui e dando loro un codice comune di comportamento, ma se tale sistema sta in equilibrio con la dimensione soggettiva degli individui che ne fanno parte allora genera uno spazio di libertà non arbitraria.

In tal senso la religione come gli altri sistemi subisce un processo di secolarizzazione che per un verso le garantisce di non scomparire con l'avvento della modernità, per altro verso attenua il riferimento al trascendente diventando un sistema tra gli altri, in grado però, come già Parsons rilevava, di gestire ansie, incertezze e paure.

Clifford Geertz (1926-2006)

Allievo di Parsons, Geertz porta avanti una analisi comparata delle religioni e dei loro sistemi simbolici. Tali sistemi riportano ad un certo ordine le genialità individuali e le espressioni soggettive, producendo una comune cultura e visione del mondo. A differenza dell'approccio teorico di Luhmann, Geertz produce teoria a partire dall'analisi di alcune realtà religiose: Giava e l'Islam in Marocco ed in Indonesia. Nella prima la religione è un sistema culturale centrato sul villaggio sul mercato e sulla burocrazia governativa. L'Islam in Marocco ed in Indonesia sono ancora più istituzionalizzati e segnati da figure individuali, rispettivamente Sidi Lahsen Lyusi (marabuttismo), che integra capacità bellica e spirituale, istituzione e carisma e Sunan Kalidjaga, connotato da tre elementi: il centro esemplare (re, corte, capitale), la spiritualità graduata e lo stato-teatro con la liturgia della corte. Mentre in Marocco prevale il carisma della figura di Lyusi, in Indonesia prevale l'istituzione religiosa. L'analisi comparata gli permette di ridare valore ai contenuti e agli esponenti delle religioni, attenuando la spinta funzionalista di Durkheim che prescindeva da essi. I simboli religiosi non integrano semplicemente il sistema sociale ma lo modellano pur essendo inizialmente calibrati su di essi.

2.2 LA RELIGIONE COME FATTORE DI CAMBIAMENTO O DI DISINTEGRAZIONE SOCIALE

John Milton Yinger (1916-2011)

Il sociologo statunitense condivide l'approccio funzionalista considerando però oltre alla funzione dichiarata e manifesta della religione anche la realtà concreta. La funzione dichiarata è quella di fornire un obiettivo alla vita e di dare una risposta alle domande sul dolore e sulla sofferenza. Spesso però essa diventa un fattore disgregante, specie in contesti di pluralismo religioso. Ancor più se il pluralismo religioso è collegato a fattori di razza, di stratificazione sociale o di posizione politica. Minoranze ai margini della società possono sposare la causa religiosa come via di riscatto sociale facendo di essa un fattore di instabilità. Oppure rapide modificazioni sociali possono creare difficoltà alla religione che diventa fattore di resistenza e di reazione. Infine quando classi sociali antagoniste

assumono la religione come motivo di antagonismo, essa non assolve alla funzione integrativa alla quale sarebbe chiamata.

Yinger scrive anche un testo sulla sociologia della religione⁷ nel quale evidenzia che oltre ai fattori sociali è necessario prendere in considerazione i fattori culturali della religione stessa. Più che una teoria generale della religione si potrebbe arrivare a proposizioni teoriche generali da specificare a seconda dei contesti sociali e delle religioni. Il suo approccio tende ad integrare spiegazioni funzionaliste, teorie conflittuali e approcci strutturali in una sorta di teoria di campo nel quale interagiscono soggetti e dinamiche di sistema.

Shmuel Eisenstadt (1923 -2010)

Anche il sociologo israeliano Eisenstadt giunge alla considerazione del ruolo di non integrazione della religione a partire dalla presa in considerazione dei fattori culturali presenti in ogni religione. Egli però mette in luce le dinamiche di cambiamento sociale che la religione genera. Quanto più i contenuti sono radicali ed esigenti tanto più si produce cambiamento sociale. Così pure il cambiamento sociale è innescato da prassi familiari, culturali ed economiche ispirate dalla religione. Infine anche il grado di organizzazione del sistema religioso genera trasformazione sociale.

Non tutte le religioni condividono però questo ruolo. Quelle magico-sacrali tendono a legare gli individui ad una visione primitiva della realtà e del mondo, mentre quelle che offrono un sistema di significato universale attraverso un approccio più razionale operano nella direzione opposta. In particolare le religioni che sacralizzano la tradizione fanno da freno, quelle che includono le nuove istanze e le nuove sfide, diventano motore di cambiamento. In generale le prime tendono ad avere uno sguardo pessimistico sull'uomo e sul mondo, le seconde uno sguardo più positivo.

Queste considerazioni emergono dall'analisi delle "modernità multiple", cioè delle diverse modalità con cui società diverse hanno avuto accesso alla modernità. Tale molteplicità si riferisce in particolare alla risposta data al rapporto tra immanente e trascendente: in Occidente essa ha prodotto la secolarizzazione, ma in altre parti del mondo (per esempio in Oriente) questo non si è verificato. La religione, per esempio in America del nord o in America Latina, non ha direttamente prodotto il cambiamento e la modernizzazione, però ha influito sugli atteggiamenti delle classi dominanti, artefici poi della modernizzazione. Gli studi di Eisenstadt aggiornano quelli di Max Weber su modernità e secolarizzazione pur mantenendone l'ispirazione. Pertanto anche Max Weber potrebbe essere citato come autore che vede nella religione un fattore di cambiamento sociale. Preferiamo inserirlo nel paragrafo sulle teorie della religione come variabile indipendente, perché in lui è rilevante la riflessione sul rapporto tra religione e sistema economico.

2.3 LA RELIGIONE COME VARIABILE INDIPENDENTE

Max Weber (1864 – 1920)

L'asse "religione come integrazione" e "religione come cambiamento" si incrocia con l'altro asse "religione come variabile indipendente" e "religione come variabile dipendente", dando luogo a numerosi incroci possibili. L'esempio più importante della prima modalità è Max Weber, che in *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* fa un'analisi storico-

⁷ J.M.Yinger, *The Scientific Study of Religion*, 1970

sociologica di queste due realtà. Non è che il capitalismo nasce sull'onda dell'etica protestante né tantomeno viene generato da essa. Si tratta però di una affinità elettiva: il capitalismo necessita di un accumulo del capitale e del suo reinvestimento, l'etica protestante valorizza la vocazione laicale legata allo svolgimento coscienzioso del proprio lavoro e, soprattutto nella variante calvinista, mette in luce il rapporto tra successo nella vita e predestinazione al cielo. Quest'ultimo elemento produce una situazione di profezia che si auto adempie: il desiderio di sapere se si è tra gli eletti al cielo fa sì che gli individui prestino particolare attenzione ai segni dati dal benessere economico e paradossalmente li creano essi stessi con il loro impegno, vissuto come dovere anche verso Dio, e la loro costante metodica razionale del fare sacrifici oggi in vista di un risultato domani. Più in dettaglio, possiamo precisare:

- anche il concetto di professione come vocazione (*Beruf*) viene concepito in modo nuovo dal calvinismo rispetto al luteranesimo precedente. Nel luteranesimo la concezione era più conservatrice: l'uomo deve restare nella sua vocazione, nel suo lavoro e non deve far nulla per trasformare il mondo, dato che è solo Dio che lo salva con un atto di predestinazione. Nel calvinismo è possibile cambiare la professione e si accentua il fatto che essa sia non solo a servizio di Dio, ma della comunità;
- l'analisi di Weber non è solo sul calvinismo ma anche sul puritanesimo di matrice inglese in cui motivi politici si intrecciano con moventi etico-religiosi: la confisca dei beni ecclesiastici dopo Enrico VIII accelera le spinte verso il capitalismo e l'etica puritana accentua il tratto del successo economico. Con il metodismo di J. Wesley del XVIII sec. si aggiunge anche una spinta secolarizzatrice e l'etica si affranca dello sfondo teorico della predestinazione
- nei movimenti più radicali battisti, quaccheri e mennoniti, invece, l'accento è posto sulla necessità dello stato di grazia contro la corruzione del mondo, stato di grazia che non si ottiene per via sacramentale o attraverso opere pie, ma con uno stile di vita continuo centrato sul proprio dovere.

L'approccio di Max Weber è quello delle scienze umane e non delle scienze naturali: il sociologo punta a comprendere i fenomeni (e dunque a stabilire correlazioni che non diventano mai leggi) e non a spiegarli ricercandone le leggi di funzionamento. Pertanto la conclusione che egli ne trae è che in Occidente si è verificata una correlazione positiva tra capitalismo ed etica calvinista mentre in altre parti del mondo il capitalismo non è attecchito così profondamente per la mancanza di un'etica religiosa simile.

Il rapporto tra religione ed economia è oggetto continuo di studio per Max Weber, che scriverà i suoi saggi, raccolti poi nell'opera *Sociologia delle religioni* costruendo una tipologia di religioni storiche e di etiche. La religione ha una sua totalità e una sua onnicomprensività che ne fa l'origine delle differenziazioni successive di prassi economiche, politiche e culturali. Le religioni orientali hanno una concezione metafisica panteistico-immanentista in cui il mondo è un ostacolo per la piena unione dell'uomo con Dio; le religioni monoteiste invece hanno una concezione trascendente che postula una creazione continua da parte di Dio e il coinvolgimento dell'uomo nell'opera divina. Il misticismo della prima può essere sia extramondano, nel caso predichi una vera e propria fuga dal mondo, sia mondano, salvaguardando una concezione più positiva del mondo. L'ascetismo della seconda, a sua volta, può essere extra-mondano quando l'azione dell'uomo sul mondo è concepita solo in vista del perfezionamento dell'uomo, sia mondano quando tale azione è precisamente il banco di prova della fede religiosa. Il calvinismo l'esempio più significativo di quest'ultima posizione.

Oltre alla metafisica religiosa, Weber analizza anche le forme organizzative (distinguendo tra chiesa e setta e tra carisma del profeta e ufficio del sacerdote). Rinviamo però ad un capitolo successivo questa distinzione, precisando che nel calvinismo si ha un prevalere del tipo ideale “setta” e dell’agire carismatico.

2.4 LA RELIGIONE COME VARIABILE DIPENDENTE

Auguste Comte (1798 - 1857)

Il fondatore della sociologia è anche colui che attraverso la teoria degli stadi, anima della sua “dinamica sociale”, relegò la religione a variabile dipendente dello sviluppo sociale. Lo stadio teologico, infatti, è lo stadio infantile dell’umanità, nel quale tutti i fenomeni naturali vengono spiegati tirando in ballo forze sacre e divinità. A sua volta lo stadio religioso viene suddiviso in tre sottostadi, che sono ripresi dagli studi etnologici delle religioni, in particolare da Charles de Brosses: il feticismo in cui vengono chiamate in causa le forze naturali divinizzate, il politeismo in cui compaiono divinità perlopiù antropomorfe e il monoteismo delle grandi religioni storiche. Lo stadio teologico però verrà superato dallo stadio metafisico, nel quale compaiono le cause filosofiche, legate a concetti e a categorie razionali. Uno stadio di passaggio, a volte intrecciato con lo stadio teologico, che aprirà allo stadio scientifico moderno, approdo di tutto lo sviluppo sociale e culturale. Nello stadio scientifico si abbandona la ricerca di cause per cercare leggi e correlazioni tra fenomeni. Si può comprendere che il fondatore della sociologia porta avanti un progetto ideologico positivista di distruzione della religione, trascinato dall’avvento delle scienze.

E tuttavia alla fine della sua parabola intellettuale egli elaborerà una religione dell’umanità, centrata sulla ragione scientifica con tanto di divinità (la triade di Grande Essere, Grande Feticcio e Grande Mezzo, rispettivamente Umanità, Terra e Spazio), di chiesa (a partire dalla cappella dell’Umanità, presso la casa della moglie Clotilde de Vaux), di catechismo (Amore come principio, Ordine come base e Progresso come scopo), di calendario e di feste (tredici mesi di ventotto giorni, ciascuno dedicato ad uno dei grandi personaggi dell’umanità (come Aristotele e Gutenberg), di santi (gli eroi civili) e di aldilà (memoria e ricordo) che mostrano come la teoria fatta di laicismo e di scientismo in realtà si traduce in pratica in una religione vera e propria della quale la moglie ne è mediatrice e sacerdotessa...

Karl Marx (1818 -1883)

La prospettiva della religione in Karl Marx è ancora più emblematica per illustrare l’idea di una “variabile dipendente” della società. In particolare essa, secondo Marx, farebbe parte della sovrastruttura ideale, insieme a politica, cultura, arte, ecc. che si innesta su una struttura economica. La proprietà o meno dei mezzi del lavoro e della produzione genera l’appartenenza di classe e la sovrastruttura si modella sui bisogni della classe dominante e borghese. *“Le idee della classe dominante sono in ogni epoca le idee dominanti; cioè la classe che è la potenza materiale dominante della società è in pari tempo la sua potenza spirituale dominante”* scrive nell’opera *L’ideologia tedesca* (1846).

La classe borghese si avvale della religione per mantenere l’oppressione della classe dominata: essa li tiene buoni facendo intravedere una prospettiva ultraterrena in cui gli oppressi saranno premiati e dando un senso alla loro condizione oppressa. In questo senso la religione viene definita da Marx come “oppio dei popoli” e considerata una delle fonti principali di alienazione: *“La religione è il singhiozzo di una creatura oppressa, il sentimento*

di un mondo senza cuore, lo spirito di una condizione priva di spirito. È l'oppio dei popoli"⁸. Marx trae da Feuerbach e da Hegel il concetto di alienazione, inteso come estraniamento di ciò che dovrebbe essere introiettato nell'essenza dell'umanità, però le dà una connotazione sociale ed economica: è il lavoro alienante ad essere percepito come un obbligo e non come l'espressione tipica dell'umanità e la religione è l'inganno che l'uomo perpetra a se stesso. Il feticismo delle merci, in fondo, prende spunto dal feticismo religioso; la critica alla religione e la lotta contro le sue istituzioni diventano strategiche per educare il proletariato alla coscienza di classe e per la rivoluzione. Tale lotta segue due filoni: la comprensione scientifica del fenomeno religioso e una prassi rivoluzionaria contro le istituzioni religiose.

⁸ K. Marx, *Critica alla filosofia hegeliana del diritto*, 1843

3. SACRO, RELIGIONE E RELIGIOSITA'

L'approccio sociologico parte non tanto dalla definizione astratta di religione quanto dalle modalità con cui il fenomeno religioso si presenta nella realtà. Pertanto partire dal sacro potrebbe non essere corretto, in quanto si dovrebbe comprendere a priori che cosa si intende per esso, per poi ritrovarlo nella realtà. Anche il partire dalla religione potrebbe essere un po' riduttivo se con essa ci si riferisce alle religioni storiche, già organizzate. Il fenomeno religioso è più ampio e variegato, comprende un versante oggettivo ma anche un versante soggettivo che confina con l'approccio psicosociale. Dunque il partire dalla religiosità può includere un riferimento più ampio che comprende poi al suo interno sia l'esperienza del sacro, sia le singole religioni.

3.1 MULTIDIMENSIONALITA' DELLA RELIGIOSITA'

E' stato messo in evidenza da molti autori che la religiosità è una realtà multidimensionale ed essi hanno provato a isolare e analizzare le singole dimensioni.

Joachim Wach ha parlato di tre dimensioni: dottrina, culto e socializzazione.

G. Vernon ne ha individuate quattro: fede, pratiche, comportamenti e organizzazione

G. Lenski ha parlato di ortodossia (dottrina), associazione (organizzazione), devozione (rapporto con la divinità) e comunione (legame tra i credenti).

R. N. Bellah distingue tra sistema simbolico, agire rituale e implicazioni sociali.

C.Y. Glock elenca cinque dimensioni: credenza (fede), pratica (culto), conoscenza (dottrina e teologia), esperienza (rapporto con il sacro) e consequenziale (etica). Alcuni come **F.**

Fukuyama hanno messo in evidenza che quest'ultima dimensione non è analoga alle altre perché comprende diverse variabili.

Infine **J. Mitchell Corbett** ha parlato di creduto, celebrato, vissuto e organizzato. Questa suddivisione ci sembra più promettente sia perché sono chiare le variabili di ogni dimensione, sia perché sono espresse in termini che richiamano il coinvolgimento della persona più che concetti teologici o filosofici.

Parlare di multidimensionalità della religiosità implica ritenere che esista anche una necessaria multidisciplinarietà. Per esempio la dimensione esperienziale deve essere anche letta con gli strumenti della psicologia e la dimensione di conoscenza deve fare riferimento alla teologia. Ma significa anche che una dimensione non prevale su tutte le altre e che, anche se dal punto di vista delle singole religioni storiche è possibile privilegiarne una (per esempio il movimento degli Arancioni privilegiava la conoscenza espressa poi esteriormente attraverso l'abito arancione), dal punto di vista sociologico vanno prese tutte quante in considerazione.

3.2 IL CREDUTO

Il creduto è l'insieme dei contenuti intuiti, fissati, organizzati e vissuti rispetto ad una realtà meta empirica. Nella prospettiva di Corbett comprende *due momenti*:

- Il momento intuitivo-emotivo, che corrisponde teologicamente all'atto di fede
- Il momento cognitivo, che corrisponde alla dottrina

I due momenti sono intrecciati nelle esperienze mistiche, in cui l'intuizione di fede diventa anche contenuto dottrinale, però nell'esperienza religiosa quotidiana tendono ad essere

distinte. D'altra parte le dottrine non sono razionalmente dimostrabili ma richiedono comunque un atto di fede.

Peter Berger ha mostrato nelle sue opere anche come si trasformano i contenuti religiosi, per esempio come cambiano nel momento in cui si entra in un contesto di pluralismo religioso. Dall'esclusiva della verità, trasmessa in blocco agli individui, si passa alla situazione di "bricolage" delle credenze, in cui sono le persone a costruirsi un proprio sistema di credenze, a volte mettendo insieme credenze di religioni diverse.

Normalmente il creduto comprende 4-5 *contenuti*:

- La concezione dell'Essere supremo
- La visione del mondo a partire da questo riferimento (cosmogonie, visioni della storia, ecc.)
- Un'idea sulle origini del mondo, del gruppo religioso
- Una proposta di salvezza e una visione delle realtà ultime
- A volte anche l'impostazione di un corretto rapporto con Dio, che però spesso rientra nelle altre dimensioni della religiosità.

Come è possibile "*misurare*" la dimensione del creduto? Enzo Pace propone uno schema a quadrato, i cui lati si riferiscono a:

- Conoscenza sull'aldilà
- Conoscenza sull'origine dell'universo
- Conoscenza sull'origine del bene e del male
- Conoscenza sull'origine dell'uomo.

Nelle singole religioni è possibile che i gradi di presenza delle conoscenze siano diversi e vengono analizzati tenendo conto di:

- Contenuti valorizzati (per es. nel buddismo è più forte la conoscenza sull'origine del male che quella sull'aldilà)
- Forme sociali entro cui sono appresi
- Bisogni soggettivi ai quali essi rispondono.

Invece per sondare la conoscenza dell'immagine di Dio in genere si parte dall'immagine codificata dal magistero per andare a verificare in che misura essa è interiorizzata dai fedeli. E' interessante stabilire il divario tra contenuto oggettivo e immagine soggettiva non solo di Dio, ma in generale di tutti i contenuti dottrinali, stabilendo anche la correttezza delle gerarchie di credenza. Mentre il quadrato di Enzo Pace fa un confronto tra i sistemi di credenze di diverse religioni, questa seconda misurazione confronta il rapporto tra fede e dottrina all'interno di una religione in particolare.

Un altro dato interessante collegato a questo è verificare la differenza tra credenze personali a seconda di alcune categorie sociali: sesso, istruzione, classe sociale, territorio.

3.3 IL CELEBRATO

Il celebrato è l'insieme dei riti e degli atti culturali che potenziano ciò che si crede e che realizzano rapporti di comunione con la divinità (o le divinità), attualizzando i miti primordiali. Tre sono le funzioni alle quali i riti assolvono:

- funzione rappresentativa (o espressiva): esprimere devozioni, sottomissione della comunità credente a Dio. Assumono forme diversificate: lode, esaltazione/adorazione, ringraziamento, richiesta di perdono, domanda di aiuto;

- funzione operativa (o strumentale): raggiungere finalità di carattere spirituale, come la salvezza, la comunione con il divino, ma anche grazie riferite all'ordine terreno (benefici, salute, grazie di ordine sociale, familiare, ecc.)
- funzione comunitaria (o esistenziale): fondare e rafforzare il senso di appartenenza alla comunità, fare da riferimento per coloro che sono iniziati alla fede.

E' possibile analizzare il celebrato a più livelli:

- piano socio- religioso, che attiene alla natura dei riti e agli effetti che essi producono. Si può parlare in tal senso di riti ripetitivi (iterabili a cicli diversi) o riti non-ripetitivi (per es. l'iniziazione alla fede);
- piano socio-teologico, che attiene al significato che i fedeli attribuiscono al rito
- piano socio-giuridico, che fa riferimento alle regole del rito (per es. la sua obbligatorietà o il fatto di essere devozione facoltativa, l'attore deputato al culto, le formule modificabili o non modificabili usate durante il rito, ecc.)
- piano socio-organizzativo, che richiama la portata del rito: riti pubblici o privati, riti individuali ma secondo un copione universale.

La misurazione del celebrato è quella più semplice da tratteggiare e per diverso tempo è stata utilizzata per verificare la religiosità più complessiva. Era la cosiddetta "pratica" religiosa che poi è venuta a distinguersi dall'appartenenza. Si sono venute così a distinguere situazioni diverse: pratica senza appartenenza (soprattutto in campo luterano oppure in contesti di religione civile), appartenenza senza pratica (come effetto della secolarizzazione) oppure pratica che esprime anche una appartenenza in modo prioritario, ma che comunque richiede altre dimensioni (per es. il vissuto) a causa delle dinamiche di individualizzazione sociale e religiosa. Rinviamo al capitolo su "pratica e appartenenza" il dettaglio su tali misurazioni.

3.4 IL VISSUTO

Il vissuto è l'insieme delle modalità e delle norme che esprimono la visione dell'uomo e della società a partire da ciò che si crede e ciò che si celebra.

In parte l'analisi del vissuto incrocia quella del creduto: è l'analisi della dottrina etica, che comporta due aspetti:

- il modo in cui viene vista la relazione tra etica religiosa e vita sociale (che può variare da religione a religione)
- il modo con cui si delinea l'impianto dei valori in riferimento alla salvezza

Il primo aspetto distingue tre modelli:

- L'identificazione tra religione e morale, senza alcuna autonomia dell'ambito temporale
- La separazione tra religione e morale, con ampio spazio alla laicità, in quanto la fondazione della morale non è sul terreno religioso, ma culturale
- La connessione, che tiene insieme la fondazione religiosa della morale e l'autonomia dell'ambito temporale.

Il secondo aspetto evidenzia due tipi di religiosità:

- una di carattere profetico e interiore, che richiede una conversione personale per la salvezza
- una di carattere legale o rituale, che subordina la salvezza al rispetto di norme, ruoli e gerarchie religiose.

In parte l'analisi del vissuto incrocia l'analisi del contesto in cui una determinata religiosità viene vissuta. In tal caso la sociologia si interessa degli aspetti etici maggiormente vissuti e testimoniati e di quelli che la cultura fatica a far propri. Potrebbe anche darsi un'evoluzione storica in cui a tratti la religiosità si esprime maggiormente come profetico-interiore, oppure come legale e rituale. Ma è più interessante il rilevare il peso dei fattori demografico-sociali (età, istruzione, residenza) sui contenuti etici maggiormente condivisi.

3.5 L'ORGANIZZATO

Questa dimensione mette in luce le forme istituzionali che il fenomeno religioso può assumere. Essa si articola a più livelli:

- globale: la forma ufficiale assunta dalla religione (chiesa, setta, movimento, ecc.) e i ruoli che essa determina al suo interno (responsabili, fedeli, sacerdote, ecc.)
- strutturale: riguarda le articolazioni territoriali, le distinzioni di competenza (per es. tra clero e laici) e il modo con cui i fedeli sono coinvolti
- relazionale: si riferisce al rapporto tra istituzione religiosa e società circostante (per es. separazione, egemonia, integrazione).

Le interpretazioni funzionaliste hanno accentuato molto questa dimensione, in particolare il suo livello relazionale.

Il problema più studiato di questa dimensione è il grado di appartenenza tra istituzione e fedeli e ciò che ne deriva, come vedremo sia parlando di pratica e appartenenza, sia parlando di religiosità popolare. Questa dimensione è facilmente misurabile, perché, come il celebrato, è la parte più visibile e più esteriore del fenomeno religioso.

3.6 UN'ULTERIORE DIMENSIONE: IL SENTITO

Nell'analisi di Corbett si parla delle precedenti quattro dimensioni di religiosità. Tuttavia possiamo introdurre una quinta, quella del sentito, che fa riferimento al tipo di credenza e di esperienza fatta dagli individui e dai gruppi religiosi e che andrebbe posta come prima dimensione. Questa non rientra nel "creduto", in quanto non attiene ai contenuti religiosi o all'atto di fede, ma piuttosto al rapporto che si innesca tra esseri umani e realtà sacra. In realtà da punto di vista soggettivo, gli individui non distinguono tra rapporto con il sacro e atto di fede: il primo fa scaturire spontaneamente il secondo. Però mentre il primo dà vita soprattutto ad emozioni, il secondo può dar vita a contenuti religiosi e dunque, dal punto di vista sociologico, può essere utile distinguerli.

La dimensione del sentito confina con l'analisi della filosofia della religione sul sacro e con gli studi psicologici e psico-sociali sulla religiosità. La sociologia se ne occupa quando il rapporto con il sacro ha valenza sociale (messa in luce in modo tutto speciale da Durkheim) e quando genera nuovi movimenti e nuove forme religiose. Il concetto stesso di "sacro" è ambivalente: alcuni lo associano al rapporto con qualcosa che va al di là della realtà terrena, altri (sulla scia di Durkheim) come credenza collettiva di un ordine meta-sociale immanente. Nella prima accezione la realtà immanente viene concepita distinta ma non separata da quella trascendente e si sviluppano figure intermedie e specializzate per la sua gestione. Nella seconda accezione si accentua l'unione tra umano e divino fino a mostrare insofferenza per ciò che è corporeo e, nelle posizioni più estreme, ad accedere a concezioni magico-sacrali dell'universo.

La misurazione del sentito è decisamente più complessa rispetto alle altre e normalmente si usano le scale con quattro tipi di variabili:

- sostantive: gli individui esprimono il tipo di emozioni sperimentate;
- nominali: gli individui provano a definire la realtà “radicalmente altra” percepita;
- analogiche: mettono in parallelo le emozioni provate a fronte del sacro con altre emozioni provate in situazioni non ordinarie;
- di contesto: misurano i contesti entro cui gli individui percepiscono il sacro.

Tra le esperienze del sacro, quella mistica è maggiormente diffusa e presente in diverse religioni, ma è anche quella che sfugge maggiormente alla misurazione, perché l’oggetto è perlopiù “indicibile”. E’ più significativa l’analisi qualitativa, che, a fianco delle scale, è una metodologia adeguata anche per le esperienze religiose più svariate. Essa permette di definire l’esperienza religiosa come *peak experience* (esperienza che colma totalmente la coscienza individuale) e di scomporla in elementi:

- convinzione soggettiva di una realtà sovrumana;
- sentimento di essere dominato da questa realtà;
- modificazione delle pratiche di vita individuali e sociali in seguito a questa esperienza;
- riduzione del malessere, dello stress, della tensione.

E’ anche vero che attraverso la metodologia qualitativa non sempre si riesce a distinguere l’esperienza religiosa da altre esperienze che, per esempio, allentano le tensioni (per es. la meditazione trascendentale). Però tale metodologia permette di costruire tipologie di esperienze mistiche e religiose a seconda dei sentimenti suscitati e degli effetti sulla vita concreta: mistiche di innamoramento e di passione, mistiche di pace e di armonia interiore, mistiche del sublime e della potenza, ecc. Qui siamo al confine con l’analisi fenomenologica di estrazione filosofica.

4. DIMENSIONE OGGETTIVA DELLA RELIGIONE

In questo capitolo prenderemo in considerazione i fattori oggettivi della religione con riferimento ai modi con cui la religione si organizza e si presenta all'interno di un contesto sociale. Faremo riferimento ancora ai classici della sociologia che hanno introdotto alcune delle categorie ancora oggi valide per leggere il fenomeno religioso.

4.1 ISTITUZIONE E CARISMA

Con questa coppia di termini si mette in luce una polarità che non riguarda solo la religione: da una parte l'istituzione, che tende a rendere stabile il fenomeno religioso, depersonalizzandolo e codificandolo in tutte le sue sfaccettature; dall'altra l'elemento carismatico che presuppone un rapporto molto personale di un leader con i suoi seguaci, al di là di ogni previa codificazione.

4.1.1 Istituzione

Perché si possa parlare di istituzione si richiedono in genere alcuni requisiti come:

- Stabilità nel tempo rispetto ai membri che ne fanno parte
- Legame con i bisogni umani: una istituzione nasce e permane finché fa riferimento ad un livello di bisogni espresso da chi ne fa parte
- Variabilità di forma: una istituzione prende la forma migliore per soddisfare i bisogni dei suoi membri e può modificarla anche se non troppo rapidamente
- Interdipendenza dei suoi membri, che si trovano legati reciprocamente da obiettivi comuni
- Normatività: ogni istituzione prevede i ruoli di ognuno e determina le proprie modalità di funzionamento.

In positivo le istituzioni semplificano la vita degli individui, assolvendo automaticamente determinati loro bisogni. Normalmente essi vengono socializzati alle istituzioni e vi entrano come se esse fossero della realtà inalterabili. Vengono introiettati i ruoli, le gerarchie, le norme di comportamento e, grazie alle istituzioni, ci si costruisce una mappa della realtà sociale a partire dai rapporti tra un'istituzione e l'altra. Le istituzioni a loro volta esercitano una funzione di coordinamento tra le condotte individuali e anche di controllo rispetto alle forze devianti.

In negativo le istituzioni possono frenare o bloccare lo sviluppo sociale, cristallizzando rapporti sociali e scoraggiando l'innovazione. Questo freno può essere esercitato anche nei confronti di singoli individui che meno si adattano all'esistente. A volte viene meno il senso di responsabilità individuale quando ci si appiattisce eccessivamente sulle regole istituzionali e si diventa meri esecutori.

Le istituzioni principali sono: la famiglia (che regola il rapporto tra sessi e tra generazioni), la scuola (che svolge la funzione educativa delle nuove generazioni, in particolare nel corso della socializzazione secondaria), le istituzioni economiche (che a titolo vario si occupano della migliore allocazione e distribuzione delle risorse), le istituzioni politiche (che a titolo vario si occupano del governo di un popolo, nelle sue articolazioni centrali e territoriali), le istituzioni del tempo libero (che possono organizzare singoli settori del modo con cui gli

individui impiegano il loro tempo libero). Le istituzioni religiose organizzano il rapporto con il trascendente e sono diverse a seconda della religione e dei rapporti che essa ha con il contesto sociale più ampio. In un paragrafo successivo si potrà entrare nel dettaglio delle singole istituzioni religiose: chiesa, setta, denominazione.

4.1.2 Carisma

E' stato Max Weber ad analizzare in modo specifico il ruolo del carisma come forma di legittimazione del potere. Alcune sue osservazioni sono estensibili anche al carisma nella religione.

Il concetto di carisma, secondo Weber, fa riferimento innanzitutto alle lettere di S. Paolo per indicare i doni della grazia divina da condividere per costruire la comunità. Perciò l'etimologia è *karis*, cioè grazia, che accentua la dinamica "dall'alto", a differenza delle capacità umane che accentuano la dinamica dal basso. Al tempo di Max Weber lo studio del carisma in s. Paolo (soprattutto del giurista e canonista Rudolf Sohm e del teologo e storico della chiesa Karl Holl) era condotto in polemica all'istituzione ecclesiale, quasi come desiderio di un ritorno alle origini. Inoltre Weber si rifà anche agli studi antropologici sul *mana* dei Polinesiani e sull'*orenda* degli indiani irochesi per designare l'impatto di forze straordinarie sul sistema sociale. Egli considera il carisma come l'attribuzione di poteri non comuni a singole personalità, poteri che vengono riconosciuti dagli altri e che concedono un posto particolare al "carismatico".

Il riconoscimento del carisma avviene in circostanze particolari, quando non tutti sono in grado di affrontare una situazione: in questo caso può emergere una figura che fa leva sull'obbedienza degli altri a sé per poter risolvere la crisi. Tale riconoscimento può essere anche progressivo ed è stabile quanto più il leader dimostra effettive capacità di azione. A questo punto muta anche il legame dei seguaci con il leader e dei seguaci tra loro, fino al limite di rompere legami con altre persone o gruppi considerati "meno fedeli". I seguaci investono molto delle loro energie nel seguire le direttive del leader, sentendosi coinvolti in una missione che a volte assume toni elevati, al di là della situazione di emergenza da cui tutto era partito.

In campo religioso si parla di "carisma del fondatore", specialmente riferito agli ordini religiosi o a movimenti religiosi vari per designare l'originalità messa in campo dal leader carismatico, durante il cosiddetto "stato nascente": una reinterpretazione del messaggio religioso in forma nuova oppure l'accentuazione di qualche aspetto cruciale del messaggio religioso o ancora, in analogia al carisma politico, il ruolo di fuoriuscita da una situazione di crisi della comunità religiosa, attraverso un percorso nuovo. Ma parlare di "fondatore" implica avere in mente che il carisma è strettamente legato ad una persona e che pertanto si pone il problema del "dopo".

A questo proposito Max Weber aveva già messo in luce il fenomeno della "routinizzazione del carisma": l'originalità diventa quotidianità e il carisma passa dalla persona all'ufficio. In questo caso la gestione viene affidata ad un gruppo di responsabili-successori del fondatore che presiedono al passaggio da carisma a istituzione. Siamo in presenza dell'istituzionalizzazione del carisma

4.1.3 Istituzionalizzazione del carisma

Con questo termine si designa il processo più o meno graduale dal carisma del fondatore all'istituzione. La novità dello stato nascente acquista le caratteristiche di una qualsiasi istituzione per dare continuità e stabilità a ciò che inizialmente era spontaneità e creatività. L'istituzionalizzazione conosce fattori che la facilitano e fattori che la fanno "precipitare". I primi si radicano nel bisogno antropologico di acquisire abitudini, riconoscere consuetudini comuni, ma tengono conto anche di fattori esterni come la pressione dell'ambiente (sociale e religioso) a rendere ufficiale ciò che è per ora solo bagaglio di pochi. A volte è il fondatore stesso a facilitare il processo di istituzionalizzazione, per esempio mettendo per iscritto una regola. I fattori "precipitanti", invece, sono quelli che obbligano l'istituzionalizzazione: l'aumento dei seguaci, la diffusione del messaggio con la conseguente necessità di coordinamento delle diverse realtà, la cosiddetta "seconda generazione" che può perfino forzare l'intuizione del fondatore, provocando la necessità di un confronto interno.

Gli esiti del processo di istituzionalizzazione possono essere duplici:

- l'istituzionalizzazione del carisma è troppo debole e si smarrisce l'originalità del fondatore. Il gruppo può sfaldarsi per il venire meno della sua identità;
- l'istituzionalizzazione del carisma è troppo forte e tramanda solo la forma dello spirito originario, ma non la sostanza. Anche in questo caso si rischia lo sfaldamento perché il gruppo non ha maturato un equilibrato adattamento al mutato contesto.

L'istituzionalizzazione può riguardare diverse dimensioni:

- la struttura organizzativa, in parte già descritta sopra, che però varia anche a seconda del contesto di appartenenza. Un ambiente ostile tende a far prevalere il carisma originario, rafforzato dall'eventuale esperienza di martirio. Un ambiente favorevole tende a rafforzare l'istituzione, interlocutrice con altre istituzioni. In questo caso la logica del contesto può entrare nell'istituzione religiosa oppure, viceversa, le intuizioni religiose entrano in circuito nel contesto sociale e culturale. Mentre Weber affermava che l'istituzionalizzazione del carisma portasse dalla forma "setta" alla forma "chiesa", la realtà è più articolata e si possono dare fenomeni di ristrutturazione interna con persistenza dell'elemento settario oppure ricomparsa periodica di dinamiche carismatiche. Il fenomeno del "dissenso" va in questa direzione: in questi casi si crea una spaccatura tra base e vertice dell'istituzione religiosa.

- le credenze, attraverso la creazione di un magistero che possa dare una interpretazione autorevole alla luce del mutato contesto. Una delle prime azioni può essere quella di mettere per iscritto, in forma razionale, il sistema di credenze. Ancora una volta è Max Weber che ha messo in luce il processo di razionalizzazione delle forme religiose: le religioni arcaico-pagane a prevalenza mitologica, l'esperienza ebraica con il concetto di trascendenza divina che separa sacro e profano e infine il cristianesimo in cui tra sacro e profano si stabilisce un rapporto. In questo senso la storia della Chiesa è la storia della dialettica tra ortodossia della fede e pluralismo teologico.

Thomas O' Dea ha evidenziato anche le tensioni che accompagnano il processo di istituzionalizzazione delle credenze: la loro mondanizzazione (attraverso una interpretazione terrena che coglie solo la dimensione culturale della religione), il loro irrigidimento dottrinale (attraverso un intervento massiccio del magistero, che fissa non solo i contenuti, ma anche le forme della credenza), il rapporto con il consenso della base (con la possibilità di eresie).

- il culto, attraverso il passaggio dal mito originario al rito che lo riattualizza. Anche qui siamo in presenza di una spinta razionalizzatrice, che al linguaggio simbolico e carismatico

delle origini sostituisce forma più codificate e ritualizzate. Qui la sociologia della religione si incrocia con la filosofia della religione: il mito non scompare ma viene ingabbiato dentro un rituale perdendo di fatto la sua portata innovativa. Oppure il rito viene periodicamente verificato e riformato perché possa essere il tramite del carisma originario, alla luce dei mutamenti culturali e sociali.

- i valori, attraverso un processo di normativizzazione e, parallelamente, la nascita di iniziative e attività che testimonino i modi di vivere i valori nel contesto più ampio. Anche a questo livello le dinamiche sono simili a quelle delle credenze: prevalenza di compromesso con la cultura circostante, irrigidimento delle norme con sviluppo della casistica, rapporto delle norme formali con i valori che esse pretendono di testimoniare.

4.2 CHIESA, SETTA , DENOMINAZIONE

4.2.1 La nascita e lo sviluppo della tipologia

Un'altra distinzione classica è tra forme di oggettivazione religiosa. Max Weber aveva distinto tra chiesa e setta. La prima è la forma dove il grado di istituzione è massimo, dove si accede per nascita, che in genere si pone in dialogo con la società circostante. La seconda ha un grado carismatico più elevato, è generalmente più ristretta e a struttura più semplice, vi si aderisce per scelta e può far proprio un atteggiamento di contestazione verso la società in cui si trova, considerandosi l'unico strumento di salvezza. La distinzione weberiana, strettamente fondata sul rapporto istituzione-carisma, è stata successivamente ampliata. Ernest Troeltsch (1865-1923) individua il "gruppo di tipo mistico" (*Spiritualismus*): ha un livello organizzativo minore in quanto accentua il tratto di unione spirituale invisibile che lega i singoli membri. In esso non vi è neanche una vera e propria dottrina o un'etica di riferimento, per questo non si può parlare di una realtà nettamente distinta dalla chiesa o dalla setta.

In seguito Helmut Richard Niebuhr (1894-1962) aggiunge il concetto di "denominazione", che sta a metà tra chiesa e setta: essa ha le caratteristiche della setta, ma non ne condivide l'atteggiamento contestatore ed esclusivista, riconoscendo la legittimità di altre denominazioni e chiese. Contemporaneamente Thomas Becker aggiunge alla tipologia l'*Ecclesia*, che comprende quelle chiese a forte connotazione nazionalista, come le chiese di stato. La distinzione dalla chiesa sta nell'afflato universale di quest'ultima è nell'accento nazionalista della prima. Infine l'ultimo tipo ideale introdotto è quello di "culto", che designa quei gruppi a scarsa densità organizzativa, centrati sulle espressioni collettive della fede generalmente intorno ad un leader che costituiscono un forte elemento identitario (per esempio i pentecostali). Contemporaneamente M. Yinger distingue all'interno del tipo ideale "setta" la congregazione (una setta "istituzionalizzata" con una sua organizzazione e formalizzazione più accentuata) e la setta propriamente detta che presenta un elevato elemento carismatico.

4.2.2 La situazione attuale

M. Yinger ha anche riorganizzato la classificazione delle forme religiose organizzandole dentro il versante chiesa (chiesa universale, *ecclesia*, denominazione) e il versante setta (congregazione, setta e culto). Il gruppo di tipo mistico entra in entrambe i versanti, anche se Becker tende a farlo confluire decisamente dentro i "culti".

B. Wilson ha inoltre distinto all'interno del versante setta:

- le sette avventiste (Avventisti, Testimoni di Geova), con forte connotazione escatologica
- le sette conversioniste (esercito della salvezza, pentecostali), centrate sul cambiamento individuale
- le sette introversioniste (Quaccheri, pietisti, puritani), con forte connotazione mistica
- le sette gnostiche (Scienza Cristiana, Nuovo pensiero), con forte connotazione di ricerca di una verità nascosta ai più.

Queste distinzioni a volte sono compresenti all'interno delle stesse organizzazioni religiose: per esempio certi movimenti interni alla chiesa cattolica funzionano più come sette, altri come unioni mistiche, altri come culti. Di fatto c'è una nascita continua di forme religiose, tendenzialmente sul versante setta, che però possono accedere al versante chiesa, quando si sono maggiormente organizzate.

E' stato anche rilevato che a volte la distinzione tra forme di organizzazione religiosa dipende anche dalla stratificazione sociale. Per esempio le varianti chiesa o *ecclesia* hanno un grado di istituzionalizzazione della dottrina più alta e coinvolgono maggiormente gli strati sociali più acculturati, mentre le varianti setta e culto, facendo maggiormente leva sul sentimento religioso e sul cuore, hanno un numero maggiore di adepti tra gli strati popolari.

In realtà ultimamente sono cresciute le critiche intorno a questa tipologia che ruota intorno al concetto di religione. I nuovi movimenti religiosi faticano ad entrarvi dentro: essi presentano le caratteristiche delle sette ma pare abbiano in sé una carica di contestazione più profonda, che colpisce il senso stesso della religione. Da una parte il termine "setta" ha acquistato un valore dispregiativo che nessuno vorrebbe per sé. Dall'altra in alcuni prevalgono anche tratti esoterici e magici che rendono problematico il porli sullo stesso piano di sette più tradizionali.

Infine il fenomeno della new age ha reso ancor più critico l'uso di questa tipologia. Esso si presenterebbe come gruppo mistico, ma in realtà ha una organizzazione a rete e, soprattutto, confini molto elastici che impediscono di chiamarlo "gruppo". Esistono tempi e spazi condivisi e la rete è più un meganetwork, al quale fanno riferimento molti network tra loro diversi: astrologia, ecologia profonda, animalismo, ecc.

Ma l'identità dei nuovi movimenti religiosi potrà essere meglio inquadrata all'interno del capitolo sulla religione diffusa.

4.3 ALTRI ASPETTI DELL'OGGETTIVAZIONE DELLA RELIGIONE

4.3.1 La gerarchia interna

In ogni aggregazione socio religiosa si crea una gerarchia interna, che può essere più o meno complessa. Per contro la struttura a rete della New Age, che non contempla gerarchia, è appunto uno degli elementi che pongono il problema della sua identità in quanto religione.

Lo studio della gerarchia interna può prendere forme diverse:

- carisma di fondazione e istituzionalizzazione del carisma
- analisi dei meccanismi di selezione di tale gerarchia
- studio della leadership

L'autorità religiosa può essere di quattro tipi:

- modello teocratico (induismo, cattolicesimo, anglicanismo, sciismo, ortodossia): status speciale che la distingue dagli altri fedeli e che normalmente ha una legittimazione dall'alto
- modello assembleare elettivo (protestanti, valdesi): non vi è separazione tra gerarchia e fedeli, ma la gerarchia viene periodicamente scelta dalla base
- modello carismatico (sette, movimenti carismatici, lama tibetani): la gerarchia è ridotta all'osso ed è collegata a poteri particolari che il leader tende ad avere e che gli sono riconosciuti
- modello tradizionale (ebraismo, sunnismo): la gerarchia riposa su una Tradizione, in genere poggiante su un testo sacro.

Un ruolo particolare è quello esercitato dall'esperienza monastica (cristiana, buddista, zen, ecc.) in cui una comunità si autorganizza a partire dal carisma del fondatore. La gerarchia è sempre regolata dalla dimensione comunitaria di base, che ne costituisce la vera essenza.

4.3.2 Controllo e consenso interno

Questo aspetto presenta una scarsa originalità, in quanto dinamiche simili si ritrovano in gruppi non religiosi e in altre istituzioni. La particolarità religiosa è che il grado di ortodossia viene valutato confrontandosi con una rivelazione trascendente. Essa va di pari passo con l'integrazione dei membri del gruppo: la religiosità popolare nasce come confine tra ciò che è integrato e ortodosso e ciò che non lo è.

Allo stesso modo gli studi sul conflitto all'interno delle forme religiose evidenziano tratti comuni con forme non religiose, con la particolarità che anche qui l'ultimo terreno di confronto è con il messaggio rivelato. Gli studi sul conflitto hanno messo in luce che esso avviene su due terreni:

- chi ha l'ultima parola in tema di interpretazione autorevole del messaggio rivelato;
- quali siano le procedure ammesse per contenere tali conflitti.

4.3.3 Tecniche di diffusione dell'organizzazione religiosa

All'interno di un contesto pluralistico, l'organizzazione religiosa deve conquistarsi quote di adepti in concorrenza con altre organizzazioni, religiose e non. Pertanto anche in campo religioso valgono alcune leggi del mercato economico e alcune prassi che le organizzazioni economiche utilizzano (loghi, marchi, pubblicità). Non tutte le religioni però hanno il medesimo grado di proselitismo: in genere fa parte del messaggio stesso (es. il cristianesimo) oppure dipende dal tipo di religione (es. il proselitismo è completamente assente nell'ebraismo, essendo religione di sangue e non di scelta).

Legato a queste esigenze c'è anche lo studio del rapporto tra religione e media (soprattutto nuovi media). Nell'era della globalizzazione la possibilità di collegarsi in rete fa sì che si possano creare gruppi religiosi distanti nello spazio, fenomeno studiato da chi si occupa di secolarizzazione e di ritorno in auge del religioso (es. José Casanova).

5. DIMENSIONE SOGGETTIVA DELLA RELIGIONE

Nel capitolo precedente si è posta l'attenzione sui modi con i quali la religione si manifesta in strutture sociali e le dinamiche che entrano in gioco. Ora esaminiamo il versante soggettivo, il rapporto tra religione e soggetti. Esso presenta una duplice sfaccettatura, secondo l'analisi di J. Fichter:

- la religione come cultura entro la quale l'individuo si socializza e che assimila in modo per lo più inconscio
 - la socializzazione religiosa vera e propria
- Inoltre, oltre alla socializzazione, l'individuo fa proprio il messaggio religioso attraverso l'esperienza della conversione.

5.1 RELIGIONE COME CULTURA

Senza soffermarsi troppo sulla **definizione di cultura**⁹ e precisato che la si intende in senso antropologico e non nel senso della "cultura alta", la sociologia mette in evidenza che essa genera modelli di comportamento e schemi sociali, diversi a seconda delle culture. La persona assimila modelli e schemi, trasformandoli in abitudini sociali. A differenza delle abitudini legate a necessità fisiche (per esempio il mangiare), le abitudini sociali hanno un significato culturale e condiviso, spesso dato per scontato (per esempio mangiare con le posate oppure con le mani, oppure con i bastoncini). Un modello di comportamento può essere analizzato sulla base:

- della sua universalità (quante persone si riconoscono in esso)
- della pressione sociale che esso esercita (quanto viene esplicitamente promosso oppure quanto un comportamento diverso viene sanzionato)
- del valore sociale ad esso riconosciuto (quanto è considerato essenziale per chi appartiene a quella cultura).

La cultura è ereditaria, cioè trasmessa di generazione in generazione, e ambientale, cioè concepita come esterna all'individuo che in essa viene socializzato.

A quali **funzione** assolve una cultura? Essa distingue una società dall'altra molto più che la dimensione istituzionale (per esempio la differenza tra democrazia statunitense e democrazia francese si può cogliere nei termini culturali, dato che strutturalmente si tratta della stessa forma di governo). Inoltre offre lo sfondo comune a tutti i valori di riferimento e, come tale, crea legami all'interno del contesto sociale. Infine essa contribuisce a legare l'individuo al suo contesto e a costruire una personalità sociale, dal momento che si articola in abitudini e modelli.

⁹ L'opera più completa sull'argomento è quella dell'antropologo statunitense Clyde Kluckhohn "Culture: a critical Review of concept and definitions" (1952)

La **religione diventa parte della cultura** quando assume i connotati di un sistema organico di modelli di condotta e quando entra in connessione con la cultura più ampia o con culture diverse. Rispetto alla prima condizione, la religione tende ad articolarsi in tutte le sue dimensioni (v. modello multidimensionale di Corbett) e in genere assume i tratti di:

- una cultura sostanzialmente tradizionale, anche perché pretende di indicare valori e principi eterni
- una cultura socialmente trasmessa (in questo va distinta dalla fede, che è acquisita soggettivamente)
- può attraversare momenti di cambiamento e di innovazione. Esistono tre modelli per valutare la trasformazione di una cultura: quello di O. Spengler, per cui le culture hanno uno sviluppo lineare che comprende anche il possibile tramonto; quello di P. Sorokin, per il quale le culture hanno un andamento ciclico (momento intuitivo, momento razionale, momento materiale); quello di A. Tonybee che combina i due modelli precedenti, riservando lo sviluppo lineare al lungo periodo e quello ciclico al breve.

Quando la religione si articola in cultura, essa può fondersi o diffondersi. Nel primo caso è la cultura a far propria la religione, nel secondo caso è la religione a trasformare la cultura. Le due dinamiche possono coesistere, come effettivamente è avvenuto per il cristianesimo che inizialmente si è fuso con la cultura latina, per poi trasformarla, tramandandola.

Il cristianesimo ci dà anche un'idea dei rapporti che possono intercorrere tra religione e cultura. La religione può essere parte integrante di una cultura (per es. la cristianità occidentale) oppure essere una subcultura specifica all'interno della cultura più generale (per es. il cristianesimo oggi nelle società pluralistiche) o essere una controcultura con un forte afflato di contestazione (per es. il cristianesimo delle origini).

5.2 SOCIALIZZAZIONE RELIGIOSA

E' possibile distinguere tra una **dimensione oggettiva** della socializzazione religiosa, che fa riferimento al modo con cui una società trasmette la propria cultura agli individui e una **dimensione soggettiva**, che si riferisce al modo con cui gli individui vengono socializzati. Un'altra distinzione è tra **inculturazione** (processo attraverso cui un individuo acquisisce la propria cultura) e **acculturazione** (processo attraverso cui un individuo entra in una cultura diversa e tenta di far sintesi con la propria cultura di origine). Infine è possibile distinguere tra **socializzazione** ed **educazione**: in questo caso la socializzazione coincide con il processo di inculturazione/acculturazione spontaneo, mentre l'educazione indica la loro esplicitazione formale. Nel caso della religione, attraverso la socializzazione religiosa si punta a trasmettere un patrimonio culturale, mentre attraverso l'educazione religiosa si punta a suscitare una adesione volontaria e consapevole.

Come per ogni socializzazione, si parla di **socializzazione primaria**, quando essa avviene in contesti non specializzati *ad hoc* ed in genere si riferisce agli stadi iniziali della vita di un individuo. Lo strumento privilegiato è la testimonianza e l'acquisizione di un linguaggio religioso che veicoli significati e valori. Attraverso la testimonianza si suscitano i processi di identificazione emotiva dei piccoli con gli adulti, che danno luogo a processi di imitazione. In genere nella socializzazione primaria prevale l'atteggiamento ricettivo e passivo, anche se vi è comunque una rielaborazione personale di quanto ricevuto e una stabilizzazione che fa da base per la socializzazione secondaria.

La **socializzazione secondaria** avviene in contesti specializzati, in età più avanzata (adolescenza, giovinezza e oltre) e si avvale dello strumento dell'argomentazione razionale, del confronto, dell'istruzione. La dimensione emotiva non è scomparsa: essa tende ad essere preminente ancora in fase adolescenziale, ma lascia gradualmente spazio alla dimensione più razionale. Man mano che questa si afferma, si pone la questione di una opzione religiosa autonoma e motivata, anche se è possibile una situazione di "congelamento" nella quale il soggetto può continuare la propria adesione tradizionale alla fede oppure sospenderla senza necessariamente professare incredulità. Nella socializzazione secondaria continua a valere la testimonianza dell'adulto, però esso non è più mediatore dell'intera realtà come avveniva nella socializzazione primaria: la testimonianza avvalora l'istruzione e la chiarisce nei suoi risvolti pratici.

La socializzazione primaria avviene perlopiù in famiglia, soprattutto in contesti in cui la religione è parte integrante di una cultura. In altri contesti prevale la socializzazione secondaria attraverso agenzie specializzate (chiese, scuole, associazioni, ecc.) e tende ad essere prevalente anche l'adesione per conversione. Circa la scuola si inserisce qui il dibattito sul rapporto tra scuola pubblica e scuola confessionale, che varia a seconda delle religioni e degli ordinamenti giuridici. Oltre al classico binomio scuola pubblica non confessionale – scuola privata confessionale è possibile il darsi di scuole pubbliche non statali, gestite privatamente con ispirazione confessionale, ma che condividono le finalità dell'educazione pubblica. Diversa la situazione di quegli ordinamenti che prevedono una religione di stato e, dunque, una istruzione che comprende di per sé la dimensione confessionale.

Non va sottovalutato il peso che i media assumono nella socializzazione religiosa sia primaria che secondaria di un individuo e neanche il ruolo che il gruppo dei pari ha per rafforzare o scoraggiare la socializzazione primaria ricevuta in ambito religioso.

5.3 CONVERSIONE

La conversione è la modalità di adesione ad una religione, che implica una svolta nella propria esistenza, sia da una fede all'altra, sia dall'incredulità alla fede, sia di maggior consapevolezza all'interno della stessa fede. Massimo Introvigne ha sintetizzato lo studio sociale sulla conversione in un intervento del 2010 al 21° Simposio di teologia dell'università di Pamplona, pubblicato sul sito Cesnur, al quale facciamo ampio riferimento.

Esistono cinque modelli di conversione, studiati in cinque modalità distinte.

1) Modelli fenomenologici. Tendono a descrivere una conversione piuttosto che trovarne le cause. Gerardus Van Der Leeuw (1890-1950) la definisce come "nuova nascita", durante la quale un secondo io sorge accanto al primo. Con l'emergere dei Nuovi Movimenti Religiosi dopo la seconda guerra mondiale si è abbandonata una definizione unitaria per proporre una tipologia, sintetizzata nel 1980 dai sociologi John Lofland e L. Norman Skonovd¹⁰ a partire da cinque variabili: la pressione sociale, la durata temporale dell'esperienza di conversione, l'eccitazione affettiva, il contenuto, il rapporto fra credenza nella dottrina e partecipazione all'attività di gruppo:

¹⁰ J. Lofland e L.N. Skonovd, "Conversion Motifs" in "Journal for the Scientific Study of Religion", 20 (1981), 373-385

- conversione intellettuale, senza necessariamente un contatto diretto con un gruppo: attraverso letture, televisione, Internet;
- conversione mistica, attraverso una sorta di estasi o teofania al termine di un periodo di tensione. Qui è prevalente la dimensione individuale rispetto alla pressione del gruppo;
- conversione sperimentale, che costituisce una specie di “prova” prima di una conversione vera e propria. Qui prevale l’attività con un gruppo, anche in forma di tirocinio o noviziato. Diffusa presso i Testimoni di Geova e Scientology;
- conversione affettiva, attraverso amicizia o legame con qualcuno appartenente al gruppo, per esempio la propria moglie o marito
- conversione di risveglio, simile a quella mistica, dalla quale si distingue perché è preminente il ruolo del gruppo nello spingere al risveglio. Per esempio: il mondo del protestantesimo pentecostale e dei predicatori televisivi;
- conversione coercitiva, attraverso la manipolazione mentale.

2) Modelli storici. Tendono a spiegare soprattutto le circostanze delle conversioni, più che le cause reali. I modelli sono due: uno si concentra sulla domanda religiosa, l’altro sull’offerta. Il primo parte dal concetto di “deprivazione” assoluta (di beni economici) o relativa (di felicità e di senso), quest’ultima formulata da Robert K. Merton (1910-2003)¹¹ ed applicata ai nuovi movimenti religiosi da David Aberle (1918-2004)¹². Una teoria un po’ ovvia, che spiega la conversione come risposta ad un qualche vuoto che si intende colmare. Secondo Introvigne il rischio di questa teoria è che prende per buona la ricostruzione “interessata” di chi ha aderito ad una diversa religione, senza chiarirne i motivi più profondi. A volte, come rilevato da James Beckford in uno studio sui Testimoni di Geova¹³ e da David E. Van Zandt in uno studio sui Bambini di Dio¹⁴, il convertito non sa di avere quel vuoto, ma ne viene convinto dai proseliti del movimento.

Il secondo modello storico, proposto soprattutto dagli storici della religione (per es. Jean François Mayer¹⁵) si fonda sulla teoria dell’incontro delle culture, che mette in luce come nuovi movimenti religiosi emergano sempre in situazioni di crisi e di cambiamento (in passato l’epoca ellenica e l’epoca rinascimentale). Oggi questa tendenza sarebbe accentuata dalla possibilità più rapida di spostamenti, di informazione globale, di economicità della divulgazione. Anche questo secondo modello storico è un po’ tautologico, in quanto non approfondisce le cause reali della singola conversione.

3) Modelli psicologici. Ruotano sulla metafora del lavaggio del cervello, originariamente utilizzata per descrivere il trattamento che la Cina comunista riservava ai dissidenti. Questa era l’accusa rivolta a movimenti come Scientology, la Chiesa dell’Unificazione, gli Hare Krishna, con vere e proprie vicende giudiziarie. Parallelamente si è sviluppata la strategia della “deprogrammazione”, cioè il rapimento di membri maggiorenni dei nuovi movimenti religiosi, da parte della famiglia, per sottoporli a tecniche di scoraggiamento e di riconversione. La spiegazione del lavaggio del cervello è quella più popolare e considera i convertiti come vittime di forze non identificabili e non identificate, che hanno agito al di là

¹¹ Robert K. Merton, *Teoria e struttura sociale* cap. X

¹² D. Aberle, “*Note on Relative Deprivation Theory As Applied To Millenarian and Other Cult Movements*” in “*Reader in Comparative Religion*” New York, NY: Harper and Row. 1965

¹³ J. Beckfors, *The Trumpet of Prophecy. A Sociological Study of Jehovah’s Witnesses*, John Wiley & Sons, New York 1975;

¹⁴ D. E. Van Zandt, *Living in the Children of God*, Princeton University Press, New Jersey, 1991

¹⁵ J. F.. Mayer, *Sectes nouvelles. Un regard neuf*, Paris, Ed. du Cerf, 1985,

della loro volontà. Le basi psicologiche sono sia di psicologia clinica sia di psicanalisi. David Snow e Richard Machalek, che sono coloro che hanno studiato più da vicino questo modello¹⁶, parlano di disfunzioni fisiologiche che, nella versione psicanalitica, si sommano all'incapacità dell'ego di gestire eccessi di informazioni con conseguente perdita di capacità critica.

La teoria è stata fortemente criticata dai sociologi per numerosi motivi:

- come per i modelli storici, anche per il lavaggio del cervello si prende per buona una tesi di parte, portata avanti da coloro che si sono deconvertiti e dai loro deprogrammati;
- la teoria si basa su un'analisi qualitativa di singoli casi e non sui dati quantitativi, che parlano in genere di adesioni ridotte su un elevato numero di coloro che sono sottoposti alle tecniche di persuasione;
- i dati mostrano anche un rapido turn over, con l'abbandono spontaneo del movimento da parte di neoconvertiti.

Nonostante queste osservazioni la teoria ha avuto ampio risalto giornalistico ed è stata abbandonata solo in seguito alla morte della sua più convinta sostenitrice, la psicologa americana Margaret Singer (1921-2003). Si è avviata una sorta di dialogo tra sociologi e teorici del lavaggio del cervello: i cervelli non si "lavano" ma bisogna comunque non sottovalutare tecniche manipolatorie spesso utilizzate.

Oltre alla teoria del lavaggio del cervello, lo psichiatra Marc Galanter, facendo riferimento alla teoria dei sistemi di Ludwig von Bertalanffy, ha messo in luce che dove vi è intensa attività di proselitismo, si verificano situazioni tipiche dei sistemi complessi, come l'induzione e il controllo dei confini.

4) Modelli antropologici. Mettono in luce il ruolo attivo del convertito, che non è solo vittima o elemento passivo, ma anche "ricercatore". Il modello più diffuso è quello denominato Lofland-Stark, dai suoi padri: John Lofland (di cui si è già parlato per i modelli storici) e Rodney Stark¹⁷. Essi parlano di un percorso in sette tappe:

- presenza nella persona che si convertirà di tensioni profonde e non passeggerie;
- tendenza della persona a cercare risposte ai suoi problemi in un contesto religioso;
- trasformazione in un *seeker*, cioè in un soggetto che si sposta da un gruppo all'altro alla ricerca di una verità religiosa;
- incontro in un momento cruciale della vita (*turning point*, "punto di svolta") con un determinato gruppo religioso;
- sviluppo di legami affettivi con uno o più membri del gruppo incontrato;
- rottura delle relazioni con le persone che si oppongono al gruppo o che comunque vogliono rimanergli estranee;
- interazione intensa con i membri del gruppo, che a questo punto può "dispiegare" il convertito sul suo "teatro di operazioni" come "agente" per ulteriori attività di proselitismo.

Secondo Introvigne le tappe non sono tutte sullo stesso piano. Le prime quattro rappresentano fattori che predispongono alla conversione, ma solo le ultime tre sono veri e propri stadi di conversione.

¹⁶ D. A. Snow and R. Machalek, "The Sociology of Conversion", in Annual Review of Sociology Vol. 10 (1984), pp. 167-190

¹⁷ J. Lofland e R. Stark, "Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective" in "American Sociological Review, Vol. 30, No. 6 (Dec., 1965), pp. 862-875
Greil A.L. e Rudy D.R. (1984b), Social cocoons: Encapsulation and identity transformation organizations, «Sociological Inquiry», vol. 54, n. 3, pp. 260-278.

I sociologi Grey e Rudy¹⁸, utilizzando il modello a un gran numero di gruppi religiosi diversi, hanno concluso che il modello è valido per conversioni a gruppi considerati devianti dalla società, ma non per quelle a gruppi socialmente accettati.

5) Modelli sociologici. Danno rilievo al ruolo dei social networks nella conversione. Nel 1980 Snow, Zurcher ed Ekland-Olson affermavano che la conversione dipende da due variabili: la presenza di legami con i membri del gruppo e l'assenza di legami forti con persone di altri gruppi (per esempio legami matrimoniali o familiari, di lavoro, ecc.)¹⁹. I movimenti religiosi sono distinti tra coloro che operano attraverso i networks sociali e quelli che operano contro di essi (per es. Hare Krishna, Scientology, Chiesa dell'Unificazione). Questi ultimi tendono ad isolare i convertiti dalle loro reti precedenti, attraverso la richiesta di un forte impegno. Tuttavia questo *modus operandi* favorisce le rapide conversioni ma ostacola il movimento nel suo insieme, in quanto non permettono di utilizzare i networks per fare proselitismo e si affidano esclusivamente all'avvicinamento di persone sconosciute. Al contrario i movimenti che operano attraverso i networks (per es. i Mormoni) ottengono conversioni più frequenti e più durature. La critica a questa analisi è la concezione "meccanica" dei networks, che non tiene conto della conversione e delle credenze del convertito. Robert Wuthnow ha parlato di "riduzionismo sociometrico" e Roy Wallis e Steve Bruce hanno fatto notare che non tiene conto del contesto e dei contenuti delle credenze²⁰. Secondo loro la disponibilità personale alla conversione non è una qualità fissa: dipende dall'offerta e dalla situazione di vita del soggetto: un uomo felicemente sposato e con figli non sarà così disponibile ad avere una relazione con Margaret Thatcher ma potrebbe esserlo se si presentasse Brook Shields (gli esempi sono dell'epoca...). Dunque se l'utilizzo o meno di networks può spiegare la conversione a movimenti più studiati dai sociologi (Chiesa dell'Unificazione, Hare Krishna, Scientology), spiega meno la conversione a movimenti come pentecostali, Mormoni, Testimoni di Geova, Soka Gakkai).

A questo punto Introvigne propone un **modello interdisciplinare** che comprenda tre dimensioni:

- 1) la persona del convertito, la sua situazione di vita, la forza o debolezza dei suoi legami, la sua naturale predisposizione. Si riconosce che il suo ruolo non è solo passivo
 - 2) il gruppo religioso in cui ci si converte, il suo modo di fare proselitismo, l'uso di networks e di tecniche manipolatorie
 - 3) la società, intesa come "partner occulto" a seconda che sia più complessa (e dunque generatrice di maggior incertezza e tensione)
- Ad esse bisogna aggiungere una quarta dimensione riferita al "punto di partenza" dottrinale e di riferimento del soggetto. Non sempre il convertito è un agnostico, ma spesso parte da una religione. Perché l'abbandona? Quanto influisce il clima relativistico? Quest'ultima dimensione, per esempio, può spiegare molte conversioni in America Latina, accomunate dall'abbandono della Chiesa Cattolica.

¹⁸ A.L. Greil e D.R. Rudy, "Social cocoons: Encapsulation and identity transformation organizations", in "Sociological Inquiry", vol. 54 (1984b), n. 3, pp. 260-278.

¹⁹ D.A.Snow, L.A.Zurcher, S. Ekland-Olson, "Social Networks and Social Movements: A Microstructural Approach to Differential Recruitment", in "American Sociological Review", 45 (1980), pp 787-801)

²⁰ R. Wallis, S. Bruce, "The Centrality of Religion in Social Life", Eileen Barker, London, 2008

6. VERSO UNA NUOVA DIMENSIONE OGGETTIVA: LA RELIGIONE DIFFUSA

Gli elementi raccolti nei due capitoli precedenti fotografano un'epoca che non è la nostra. Se la religione fosse inquadrabile entro quelle coordinate, la sociologia perderebbe la gran parte dei fenomeni che oggi vengono considerati religiosi, seppure non strettamente riferiti ad una religione storica. Nei prossimi due capitoli, pertanto, proporremo le novità in campo religioso sia sul versante oggettivo (come la religione di presenta) sia sul versante soggettivo (come si accede alla proposta religiosa). Benchè legate al fenomeno della secolarizzazione, dedichiamo ad esso la seconda parte delle dispense, perché ci sembra che essa abbia traghettato il fenomeno religioso anche oltre le "novità".

6.1 VERSO LA RELIGIOSITA' DIFFUSA

E' negli anni '60 e '70 che emerge il concetto di religiosità diffusa a partire dalla constatazione della secolarizzazione, legata ai fenomeni sociali di industrializzazione e urbanizzazione. Con questo termine si indica la crisi della religione ufficiale e l'emergere di nuove modalità religiose. Il termine presenta numerose varianti che pongono l'accento su aspetti diversi di questa trasformazione:

6.1.1 Religione invisibile

Con questo termine Thomas Luckmann nell'omonima opera del 1967 designa l'emergere silenzioso ma persistente di una religione privata e spontanea, più interiore che esteriore. Il soggettivismo culturale dà particolare risalto all'esperienza soggettiva e meno alle pratiche rituali. Inoltre il concetto di religione invisibile coincide con ogni esperienza trascendente la semplice natura biologica degli esseri umani: l'esistenza dell'individuo all'interno di una società oppure il fatto linguistico sono già di per sé religiosi, in quanto connotano un superamento della natura. Pertanto la religione invisibile non ha più a che fare con un aldilà o una rivelazione offerta dall'esterno: essa ha a che fare con i bisogni più profondi iscritti nell'essere umano e la costruzione sociale del mondo.

6.1.2 Religione civile

Il termine ha una origine filosofica in Rousseau (*Le contrat social*) e una origine sociologica in R.N. Bellah che ne fa oggetto di studio in *Civil Religion in America* del 1967. Con il termine si designa una sorta di inconscio collettivo fatto di simboli, credo e riti che ha una dimensione esclusivamente pubblica. Questo la differenzia dalla religione invisibile, che è eminentemente privata; nello stesso tempo condivide con essa l'istanza del superamento delle religioni storiche e del concetto stesso di religione. Per il popolo americano la religione civile è fatta di concetti e simboli biblici (popolo eletto, esodo, sacrificio, ecc.): i confini tra dimensione religiosa e dimensione sociale e civile tendono a cadere. E' la vita civile e politica che è impregnata di religiosità: dal giuramento del presidente degli Stati Uniti, alla scritta *In God we trust* sulle banconote. Vedremo che questo substrato simbolico differenzia nettamente il processo di secolarizzazione statunitense da quello europeo.

In realtà Bellah stesso sembra abbandonare in parte questa riflessione, in quanto nel libro *The Broken Covenant* (1975) evidenzia che la religione civile sia in crisi, abbattuta da episodi come la guerra in Vietnam e lo scandalo Watergate. Essa lascia spazio a nuove sensibilità più individualistiche e più orientateggianti. La nozione viene ripresa nel 1996 con la pubblicazione di un'ampia ricerca qualitativa sul sentire del popolo americano, intitolata *The Habits of the Heart*. Nel nono capitolo, dedicato alla religione, si mette in evidenza una duplice direzione: per un verso l'esaltazione del Dio individuale, che apre all'idea di una sua identificazione con il mondo (quantomeno il "mio" mondo), per altro verso l'esaltazione di un Dio esterno al mondo, che verrà a portarvi un ordine suo, in una prospettiva più fondamentalista. Le due versioni, però, sembrano essere le due facce di un'unica medaglia, che impregna così la dimensione civile della cultura statunitense.

6.1.3 *Common religion*

Con questo concetto il sociologo R. Towler in un saggio del 1974²¹ indica la dimensione popolare della religiosità, distinguendola da quella istituzionalizzata e organizzata. Essa fa da substrato alla religione ufficiale, a volte guarda ad essa con occhio critico, specialmente quando essa diventa di élite e perde il connotato esistenziale. La *common religion* corrisponde alla religiosità popolare ma non totalmente con la religiosità diffusa in quanto quest'ultima si allarga a comprendere anche le dimensioni più pubbliche e collettive come la religione civile.

6.1.4 Il religioso implicito.

A. Nesti nel 1985 scrive l'omonima opera per ricostruire la trasformazione del fenomeno religioso avvenuta anche oltre gli anni '70. Esso comprende:

- il religioso implicito all'interno delle religioni storiche: ricerca di silenzio, di alterità, personalizzazione del messaggio religioso, legame con i bisogni più profondi dell'essere umano;
- il religioso implicito al di fuori delle religioni storiche: interesse per religiosità orientali, esoterismo, cristianesimo senza chiesa, ecc.
- il religioso implicito come religiosità nascosta dietro forme apparentemente irreligiose: agnosticismo, scetticismo, ateismo.

Come per la *Common Religion*, anche il religioso implicito non coincide con la religiosità diffusa, perché essa conserva un legame con le religioni storiche che il religioso implicito tende a perdere.

6.2 RELIGIOSITA' DIFFUSA

Il termine è di Roberto Cipriani, che nel 1988 scrive l'omonimo testo facendo sintesi delle posizioni sopra indicate e cercando di spiegare l'opposta tendenza di secolarizzazione e di persistenza del fenomeno religioso, con un significativo ritorno del sacro. La religione diffusa ha qualcosa a che vedere con le varianti indicate sopra, ma non si riduce a nessuna di esse. In particolare Cipriani prende le distanze dalla religione invisibile di Thomas Luckmann, poiché dà troppo per scontato che le forme religiose tradizionali collettive e pubbliche scompaiano sotto i colpi della secolarizzazione. Il termine "diffusa" indica sia la variabilità geografico-culturale del fenomeno religioso, sia la variabilità morfologica a seconda dei settori di popolazione che ne sono coinvolti.

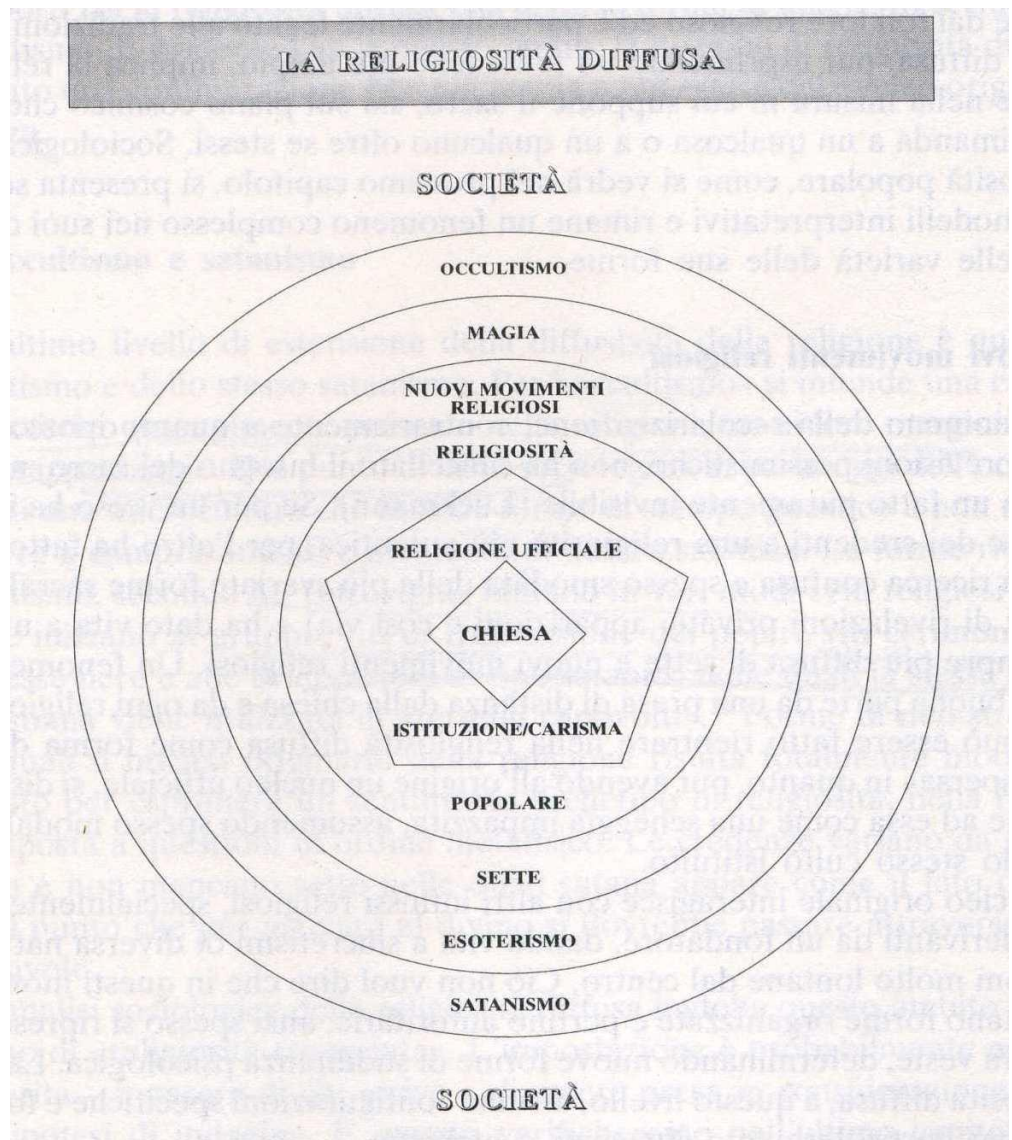
²¹ *Homo Religiosus: Sociological Problems in the Study of Religion*

L'analisi viene operata a tre livelli. Innanzitutto il fenomeno religioso assume connotazioni diverse a seconda delle nazioni e delle tradizioni culturali e religiose. Pertanto non è possibile individuare trend omogenei o generalizzare eccessivamente quel che vale solo in alcune zone. In secondo luogo è necessario analizzare i legami svariati di religione e cultura, religione e sistema sociale, religione e sistema politico. Infine esiste anche una variabilità a seconda della religione di riferimento: si può parlare di "religioni diffuse". Nel caso italiano, per esempio, la religione diffusa è tale perché investe larghi strati della popolazione italiana (è una religiosità popolare) e perché ha plasmato la cultura dopo secoli di influenza.

Già il parlare di religiosità implica il superamento di una visione più strutturata del fenomeno religioso, che permette di sintonizzarsi maggiormente con il sentito e il vissuto. Inoltre si assume come "poli" del fenomeno da un lato l'istituzione, dall'altro una sorta di inconscio collettivo non strutturato, che fa da substrato alla pratica e all'appartenenza religiosa. E' possibile a questo punto schematizzare la religiosità diffusa partendo dalla dimensione istituzionale e tenendo presente che essa ha cinque caratteristiche:

- una dimensione prevalentemente individuale, che scaturisce dal bisogno di senso presente nell'animo umano;
- una dimensione a-contenutistica, con la messa in discussione o la relativizzazione della dimensione dottrina a vantaggio della dimensione emotiva;
- una dimensione a-rituale, in cui prevale la creatività espressiva, benché la ritualità più tradizionale non venga meno;
- una dimensione a-istituzionale con una critica fondata su nuovo spazio per i carismi e per la spontaneità di aggregazione;
- una dimensione associativa che media tra l'individualismo del fenomeno religioso e lo scetticismo nei confronti delle istituzioni religiose tradizionali.

Lo schema della religione diffusa presenta un centro, dato dalla chiesa ufficiale, che comprende la facciata istituzionale ma anche il carisma di associazioni, movimenti e ordini religiosi. All'esterno si pone la religiosità popolare che conserva legami con quella istituzionale ma è complementare ad essa, modellandosi nelle forme e dimensioni a seconda della rigidità o dell'elasticità dell'istituzione. La religiosità popolare confina con i nuovi movimenti religiosi e con le sette, che non fanno più riferimento all'istituzione, se non in forma di critica aperta. Andando ancora verso l'esterno si incontrano i movimenti esoterici e magici, in cui si perde la connotazione religiosa: si tratta perlopiù di forze a disposizione dell'individuo e della possibilità attraverso di esse di manovrare la realtà. Infine, quasi paradossalmente, l'occultismo e satanismo si pongono nel cerchio più esterno: qui prevale l'inversione della dinamica religiosa che però ne mantiene le caratteristiche essenziali (credo, culto, organizzazione, ecc.).



6.3 RELIGIOSITA' POPOLARE

E' un fenomeno diffuso e antico, oggetto di studio anche dell'antropologia culturale, che ne mette in evidenza gli aspetti etnografici e folkloristici. La sociologia ha cominciato ad occuparsene dagli anni '60, analizzando il rapporto con la religione istituzionale e i motivi per cui essa sorge e persiste. Non si è pervenuti però ad un quadro sistematico condiviso: la religiosità popolare è multiforme e difficile da inquadrare; in questo l'antropologia culturale permette di andare più a fondo.

6.3.1 I termini.

Iniziando dalla terminologia notiamo innanzitutto che si parla di "religiosità" e non di religione, per mettere in evidenza che siamo ai confini delle religioni storiche istituzionali, in quel cerchio concentrico che nello schema della religiosità diffusa pesca più al largo delle appartenenze tradizionali.

Più controverso il concetto di "popolare", in quanto dipende dall'accezione che si dà al termine "popolo". Ecco alcune possibili interpretazioni:

- accezione “romantica”: popolare è ciò che esprime il genio e lo spirito di un popolo. In questo caso l’accezione è positiva, poiché popolare significa genuino, originale, fresco, creativo
- accezione “arcaica”: popolare è ciò che non riesce a stare all’altezza della modernità e resta radicato alle tradizioni dell’epoca premoderna. In questo caso l’accezione è negativa e anche tacciata di forme di irrazionalità
- accezione “classista”: popolare è ciò che appartiene alle classi sociali inferiori e, pertanto, soprattutto in una visione marxista, portatore di interessi. In questo caso l’accezione è ideologicamente segnata all’interno di una visione storica di conflitto.
- accezione “folklorica”: popolare è ciò che è folkloristico, ripetitivo, che ha perso il rapporto con il significato religioso originario da cui è scaturito. Anche in questo caso l’accezione è negativa, perché tende a contrapporre il popolare all’istituzionale, garante del senso religioso.

6.3.2 L’interpretazione del fenomeno

Il fatto che vi siano interpretazioni diverse del termine “popolare” implica che vi siano anche interpretazioni diverse del fenomeno della religiosità popolare. Riprendiamo uno schema che Enzo Pace ha proposto²².

I SIGNIFICATI	LE FORME DI ESPRESSIONE	TRADIZIONI INTEPRETATIVE	ESEMPI
Religiosità delle classi popolari	Manifestazione di protesta, disagio, conflitto in rapporto alla condizione economico-sociale (subalternità, emarginazione, sfruttamento)	Tradizione marxiana disposta a riconoscere un ruolo autonomo della religione (es. Gramsci)	Religiosità dei contadini del Sud Italia I Dalit e la religiosità degli aborigeni in India.
Devozione popolare	Manifestazione di una religiosità non intellettuale, semplice, non erudita, poco propensa a porsi domande complesse	Tradizione dualista nelle religioni storiche: le forme di pietà, anche se manifestazione in buona fede della fede, va guidata e sorvegliata, per evitare che debordi in forme di paganesimo o di idolatria	Nell’Islam: dicotomia tra ortodossia e culto dei santi (e delle sante), considerato come secondario o deviato dall’autentico credo. Storiografia italiana, inaugurata da Gabriele De Rosa
Religiosità del particolare in tensione con le pretese universalistiche di una religione determinata	Rappresentazioni collettive di attaccamento a un luogo, sorta di narrazione del mito di fondazione o di origine di una comunità locale o nazionale.	Tradizione di matrice durkheimiana che vede nel rituale la struttura fondamentale attraverso cui una società si pensa come tale, individuando i propri emblemi.	La moltiplicazione potenzialmente illimitata di segni che rinviano a un unico prototipo ma che variano da luogo a luogo: per es. il Buddha

²² Luigi Berzano, Alessandro Castegnaro, Enzo Pace, “Religiosità popolare nella società post-secolare”, Ed. Messaggero, Padova 2014

Religiosità di un modo arcaico di porsi in relazione con il sacro e il divino	Tracce all'interno di religioni storiche di forme magico-superstiziose.	Tradizione illuminista che ispira in parte anche alcune teorie della secolarizzazione.	La dimensione femminile in alcune confraternite musulmane.
---	---	--	--

6.3.3 Forme della religiosità popolare.

La forma principale della religiosità popolare è data dal rito, che a volte si tramanda nel dettaglio, anche quando ha perso il rapporto con il suo originario significato. Nel rito la parola è performativa, cioè non soltanto dice ma fa. Il rito implica un contesto comunitario-sociale e un valore altamente simbolico di parole e gesti.

I riti della religiosità popolare incrociano in modo del tutto originale tre tipi di rito normalmente distinti:

- i riti ossessivi, a sfondo nevrotico, spesso collegati a paure inconsce vissute individualmente o collettivamente;
- i riti di integrazione sociale, attraverso cui si sperimenta l'identità di un gruppo o di una collettività;
- i riti istituiti, cioè quelli fatti propri e regolati da una istituzione preposta *ad hoc*.

Inoltre i riti della religiosità popolare sono inseriti dentro una cornice di grande emotività, al limite con una buona dose di irrazionalità. Per questo è possibile distinguere tra manifestazioni rituali diverse:

- manifestazioni devote, che esprimono una personalizzazione del messaggio religioso istituzionale;
- manifestazioni ingenuie, che esprimono una semplificazione a volte eccessiva del messaggio religioso istituzionale, a volte con ripercussioni a lungo andare sulla visione di Dio o della religione (es. autoflagellazioni)
- manifestazioni folkloristiche, che accentuano maggiormente la tradizione religiosa di un popolo o di una comunità;
- manifestazioni superstiziose, che superano i confini della religione per entrare in quelli della magia.

Essendo principalmente centrata sul rito, la religiosità popolare non porta con sé una particolare dottrina, anche se può avere ripercussioni dottrinali sul modo con cui si concepisce Dio. Non ha istituzioni, anzi, prende forma distinguendosi da esse. Non propone alcuna etica perché può fare a meno di essa, visto che la pratica è ridotta alla partecipazione al rito.

6.3.4 Religiosità popolare e inconscio collettivo.

La religiosità popolare, qualunque sia l'interpretazione che di essa si dà, esprime un inconscio collettivo dalla quale si genera e che, a sua volta, rigenera. L'inconscio collettivo è fatto di riferimenti cosmico-biologici, di bisogni antropologici e di stratificazioni storiche. Innanzitutto i riferimenti cosmico-biologici rispecchiano il rapporto tra uomo e natura, attraverso cicli stagionali o cicli della vita dell'individuo (nascita, matrimonio, malattia, morte). In questi snodi si generano riti popolari che accompagnano e danno senso.

I bisogni antropologici riguardano sia la tendenza ad auto trascendersi, andando oltre il materiale e terreno, sia la tendenza a dare un significato ad ogni cosa. Rispetto al primo bisogno si assiste ad un trascendimento anche delle istanze cosmico-biologiche: il riferimento alla natura non si ferma lì ma si apre alla dimensione sacra che essa esprime. Rispetto al secondo bisogno si pone qui la distinzione tra religiosità popolare e religione ufficiale: nella prima prevale l'appropriazione del religioso come risposta ai propri bisogni, nella seconda l'espropriazione di sé e il riferimento al divino.

Per parlare delle stratificazioni storiche riprendiamo la metafora di Enzo Paci del compasso e della falesia²³. All'interno di un sistema di credenze religiose vi sono diversi gradi di memoria storica, paragonabili ai diversi strati di una falesia. Alcuni strati sono più stabili e sono quelli più consolidati, altri sembrano più modellati dal tempo per adattarsi alle realtà storiche, altri sono invece più scomposti e più fragili, altri sembra non facciano neanche parte della falesia originaria. Così la religiosità popolare pesca da queste stratificazioni successive: a volte contribuisce a plasmarle, a volte se ne discosta in misura significativa, quasi come una alternativa.

La metafora del compasso, invece, spiega come sia possibile che da un centro si possa formare un cerchio ampio che ha volte va ad intersecare altri cerchi ottenuti con centri diversi. Se il centro è il punto di origine di una religione, l'ampiezza del raggio indica la varietà e la mutevolezza del successivo sviluppo di quella religione e l'incrocio con altre circonferenze può indicare il legame tra religioni e culture diverse da quella originaria (per es. il cristianesimo in Corea del Sud). A questo punto la religione popolare trae dalle tradizioni diverse anche forme rituali separate dalla loro origine e le fa proprie.

6.3.5 Religiosità popolare e religione istituzionale.

Quel che è certo è che la religione popolare si trova a doversi confrontare continuamente con la religione istituzionale. Il rapporto tra le due è dialettico come il rapporto tra individuo e società. Quando la religione istituzionale è troppo irrigidita sui contenuti e le forme espressive ufficiali, essa tende a rappresentare di più la collettività, ma non le istanze più individuali. A quel punto la religione popolare si allarga e dà risposta a questi bisogni individuali inespressi. Viceversa quando la religione ufficiale riesce ad essere inclusiva del maggior numero di bisogni individuali, anche istituzionalizzando pratiche che precedentemente erano pura espressione di religiosità popolare, allora questa retrocede. Questo vale ad un duplice livello:

- tra oggettività della religione ufficiale e soggettività della religiosità popolare
- tra spinta all'universalità della religione ufficiale (non di tutte, però) e legame con la cultura di origine della religiosità popolare

Infatti la religiosità popolare si avvale comunque delle forme e dei contenuti della religione istituzionale: non nasce all'esterno di essa. Essa però si presenta più fluida e, come tale, sia più adattabile alle esigenze del momento, sia più propensa a contaminarsi con altre tradizioni popolari nate in altre religioni istituzionali.

6.4 NUOVI MOVIMENTI RELIGIOSI

A differenza della religiosità popolare che si pone in rapporto dialettico con la religione istituzionale, il cerchio concentrico delle sette e dei nuovi movimenti religiosi, pur

²³ ivi, pp 43-45

mantenendo spesso strutture simili a quelle delle religioni storiche assumono una posizione critica e si propongono come alternativi ad esse.

6.4.1 I termini.

Il termine “setta” in questo caso, a differenza dell’uso di questo termine negli autori classici (Weber, Troeltsch) tende ad assumere un significato dispregiativo. Dal punto di vista etimologico esso si rifà a due significati: “seguire qualcuno” (dal latino *sequior*, che ha come rafforzativo *sector*) e “separare” (sempre dal latino *secare*). Dunque una esperienza in cui il seguire un leader ti porta a tagliare i ponti con esperienze religiose più tradizionali. Il termine “nuovi movimenti religiosi”, invece richiama due elementi che li caratterizzano:

- l’essere movimenti con una struttura organizzativa relativamente semplice
- l’essere nuovi, dunque con proposte religiose innovative, che si distinguono da quelle istituzionali tradizionali.

6.4.2 Elementi comuni.

Nonostante le differenze, i nuovi movimenti religiosi hanno elementi comuni:

- il richiamo ad una esperienza interiore, più che al culto esteriore. Il senso del divino è percepito perlopiù nella persona che punta ad un equilibrio con se stessa e con il cosmo attraverso strumenti e pratiche a volte presi dalla tradizione (per es. tecniche yoga)
- l’offerta di un messaggio di salvezza con la consapevolezza che l’esperienza terrena imprigiona
- il riferimento ad una comunità consacrante, entro la quale il soggetto può trovare una nuova identità. A volte la comunità punta a giocare un ruolo di rinnovamento dell’intero sistema globale (come nel movimento New Age).

Altri elementi sono comuni a molti di essi, anche se non a tutti:

- una antropologia alternativa che vede nell’uomo il centro dell’universo attraverso la dotazione di un potenziale psichico particolare. A fianco di essa anche una cosmologia alternativa, che vede la realtà come emanazione di energia, particolarmente concentrata nell’essere umano;
- il riferimento a dottrine esoteriche anche di tradizioni religiose: la kabala ebraica, l’ermetismo e il neoplatonismo antichi, l’alchimia rinascimentale, ecc.
- l’uso di rituali di iniziazione veri e propri
- la credenza in fenomeni paranormali (parapsicologia, psicomatria, psicocinesi) e a volte il ricorso all’ufologia

6.4.3 Classificazione.

Le modalità di classificazione dei nuovi movimenti religiosi sono diverse. Eccone alcuni:

- Enzo Pace propone una classificazione che incrocia due dimensioni: il grado di separazione dal mondo e il grado di purezza della via di salvezza.

	<i>Separazione dal mondo</i>	<i>Non separazione dal mondo</i>
<i>Via di salvezza esclusiva</i>	radicali	ascetico-intramondane
<i>Via di salvezza non esclusiva</i>	mistico-realistiche	terapeutiche-sincretistiche

- Il Cesnur utilizza una classificazione dal punto di vista delle origini dei movimenti:

1) Nuovi movimenti di origine cristiana, in gran parte scaturiti dalla riforma protestante (Testimoni di Geova, Mormoni, Avventisti, Bambini di Dio, Chiesa di Dio universale, Chiesa dell’unificazione, ecc.)

2) Nuovi movimenti di origine orientale (di derivazione indù: Hare Khrishna, Sai Baba, arancioni di OSho, gruppi Yoga; di derivazione buddista: Soka Gakkai, setta della suprema verita, ecc.; di derivazione islamica: Baha'i, sufiti, Meer Baba, ecc.)

3) Nuovi movimenti di origine sincretista, che mettono insieme ispirazioni e sensibilità diverse, comprese quelle esoteriche (psicosette: Scientology; culti ufologi: raeliani; New Age / Next Age)

4) Nuovi movimenti di origine occultistica, che però cadono in un paragrafo prossimo, espressamente dedicato a questo.

- E. Peter utilizza una classificazione a partire dai contenuti che illustra una sorta di escalation di incontri/scontri con il cristianesimo:

1) *Cristo sì, Chiesa no*: rifiuto dell'istituzione ecclesiale in nome della purezza del culto a Cristo. Si tratta di gruppi protestanti o di natura carismatica;

2) *Dio sì, Cristo no*: qui il rifiuto è della stessa figura di Cristo in nome di un Dio / divinità che attraversi ogni religione. La salvezza è più nei termini di una auto redenzione. Nascono i movimenti orientali o misti.

3) *Esoterismo sì, Dio no*: il rifiuto è verso un Dio personale in nome di potenziale umano, forze naturali, riferimenti esoterici. E' la strada delle psicosette e della New Age / Net Age;

4) *Occultismo sì, religione no*: il rifiuto / ribaltamento della religione avviene in nome dell'occultismo e del satanismo.

6.4.4 Cause.

Le cause della diffusione dei nuovi movimenti religiosi sono molteplici e si intersecano tra di loro. Sicuramente il sospetto verso l'istituzione ecclesiale è la cornice entro la quale si muovono coloro che cercano altrove una risposta alla questione della salvezza. Il richiamarsi direttamente ad una divinità (o a Cristo stesso) può scaturire anche da una esperienza ecclesiale negativa, sia per i rappresentanti (clero) sia per il clima delle comunità.

Inoltre il respirare una cultura che mette il soggetto al centro dà l'opportunità di guardarsi intorno anche se non si ha avuto esperienza totalmente negativa di appartenenza ecclesiale. La presenza di una "offerta religiosa" variegata, una sorta di "pensiero debole" che tende a prendere un po' da tutto senza sposare in toto una parte contribuiscono ad aderire a movimenti anche culturalmente distanti dalla propria realtà.

Infine le tendenze spersonalizzanti (anche all'interno della realtà ecclesiale) fanno scattare un bisogno di identità che a volte trova risposta più adeguata nel piccolo gruppo, meglio se molto caratterizzato che non nella chiesa. Se questo si unisce ad un certo analfabetismo religioso allora è più semplice l'attrazione di gruppi in cui si interpreta diversamente la Bibbia oppure in cui si riconosce una ricerca religiosa più seria.

Da non sottovalutare la dimensione internazionale di alcuni movimenti che inviano predicatori a fare proselitismo e, negli ultimi anni, il peso rilevante di internet e dei social networks nel far circolare idee e proposte prima inaccessibili.

6.5 MAGIA ED ESOTERISMO

Proseguendo nel nostro cammino all'interno dei cerchi concentrici della religione diffusa giungiamo nel "gironi" della magia e dell'esoterismo che pur assumendo forme che contraddicono la religione, ne conservano alcune dinamiche fondamentali. La magia è caratterizzata da questi elementi:

- una attitudine di pensiero e di prassi: esiste un pensiero magico, anche naturale come quello dei bambini in fase evolutiva della conoscenza della realtà ed esiste una pratica che ritiene di poter agire efficacemente sulla realtà stessa;
- la credenza in forze occulte impersonali: non esiste il riferimento alla divinità (questo la distingue nettamente dalla religione stessa) ma si crede nell'esistenza di potenze che attivamente agiscono nel mondo;
- l'influenza di tali forze sulla vita umana, nel bene e nel male: scopo della pratica magica è avvicinare le prime e allontanare le seconde;
- la possibilità di controllare e dirigere queste forze attraverso gesti, formule, rituali;
- la necessaria presenza di un operatore iniziato a questo.

La realtà è concepita in genere come un tutto organico tenuto insieme e animato da queste forze occulte, un tutto che però è in genere ordinato gerarchicamente: l'azione dell'operatore magico è quella di conoscere tale gerarchia e sfruttarla a proprio piacimento.

Il ricorso alla magia in epoca scientifica si può spiegare con la situazione complessa nella quale viviamo che rende attraente ogni strada che semplifichi le cose, proponendo vie semplici per la risoluzione dei problemi. La solitudine e l'individualismo possono condurre all'uso di droghe oppure, parallelamente all'uso dei rituali magici ed esoterici che fanno dei maghi veri e propri santoni. La promessa di risultati efficaci inoltre rende la via magica più appetibile della via religiosa, la quale implica spesso una conversione e un coinvolgimento personali non sempre allettanti per chi cerca risposte immediate.

6.5.1 Forme di magia.

La principale distinzione è tra magia bianca e magia nera. La magia bianca comprende due fenomeni:

- l'operare prodigi con mezzi naturali come nell'illusionismo. In realtà questa è "magia" solo nominale, perché si tratta di fenomeni perfettamente spiegabili
- un intervento che punta a generare benefici (per esempio la salute) con mezzi non naturali, ritenuti magici (amuleti, facoltà paranormali, riti magici). Fa parte di questo anche la cosiddetta "magia rosa" che punta a creare legami d'amore tra le persone.

La magia nera, invece punta a scopi malefici e al danneggiare gli altri. Di questa si parlerà nel paragrafo successivo.

Esistono poi forme magiche che stanno a cavallo tra magia bianca e magia nera a seconda dei fini con cui vengono utilizzate:

- la divinazione: predire il futuro nelle forme più svariate (astrologia: attraverso lo studio degli astri; chiromanzia: attraverso lo studio delle linee del palmo della mano; cartomanzia: attraverso l'uso delle carte, l'oniromanzia: attraverso l'analisi dei sogni; geomanzia: segna tracciati casualmente e poi interpretati ecc.)
- lo spiritismo: evocare i morti attraverso sedute spiritiche e pratiche affini;
- il maleficio (o malocchio), che sta più sul versante della magia nera. Può essere concepito però come magia bianca quando non si crede nell'azione esplicita del demonio ma ci si limita a credere nell'azione di forze irrazionali.

Le tecniche magiche possono essere raggruppate convenzionalmente in cinque categorie:

- La cosiddetta "magia simpatica o d'incanalamento", in cui l'effetto magico è perseguito tramite l'utilizzo d'immagini od oggetti che possono essere usati, ad esempio come rappresentazione simbolica della persona cui si vuole fare del bene o si vuole nuocere,

oppure per rappresentare lo scopo che ci si prefigge (ad esempio con l'uso di amuleti e talismani).

- La “magia da contatto”, caratterizzata dalla preparazione di pozioni e filtri magici, sacchetti da indossare, talismani o amuleti da portare con sé, creati utilizzando oggetti ed ingredienti più o meno naturali.

- La terza forma di pratica magica è l'“incantesimo”, che agisce tramite parole (un esempio tipico è “abracadabra”) o altre formule magiche.

- La quarta categoria è quella della “divinazione”, utilizzata per ricevere informazioni attraverso varie arti mantiche (come l'astrologia, la cartomanzia, la chiromanzia) oppure attraverso dei talenti propri dell'operatore (come ad esempio attraverso i presagi, o nella preveggenza e nella medianicità).

- La quinta categoria è quella di “similitudine”: il simile produce il simile, un esempio può essere quello rappresentato da alcuni popoli primitivi, i quali, prima di andare a cacciare, imitavano i movimenti, i versi ed i comportamenti in genere dell'animale che desideravano catturare.

6.5.2 Rapporto tra religione e magia

La sociologia della religione condivide con l'antropologia culturale l'analisi del rapporto tra religione e magia, in particolare la questione dell'origine della magia stessa. Diverse teorie sono state elaborate tra '800 e '900, in genere all'interno di una visione evoluzionistica della società.

Secondo l'antropologo *Edward B. Tylor* magia e religione sarebbero sorte insieme da una unica concezione animistica della realtà, nel tentativo di dominare le forze “animatrici”. Si tratterebbe perciò di due modalità distinte e parallele, soppiantate dalla conoscenza scientifica razionale.

Secondo l'antropologo *James Frazer*, invece, la religione è scaturita dalla magia, in seguito al fallimento di questa nel dominare la realtà. L'evoluzione pertanto sarebbe avvenuta dalla magia al politeismo e dal politeismo al monoteismo.

Secondo *Karl Beth* magia e religione sono due realtà sostanzialmente distinte, entrambi derivanti da uno stadio presagio e prereligioso, caratterizzato dalla credenza in forze impersonali come il *mana* melanesiano o l'*orenda* degli indiani irochesi. La magia avrebbe perfezionato l'arte del controllo di queste forze impersonali, mentre la religione avrebbe aperto la strada alla credenza in forze personali.

Gli etnologi di estrazione durkheimiana *H. Hubert* e *M. Mauss* invece hanno parlato di fenomeni distinti anche nella loro origine, distinguendoli dalla scienza. Essi abbandonano la prospettiva evoluzionista e riportano la magia alla pratica per il controllo di poteri occulti, la religione al rapporto con divinità personali e la scienza all'empiria: questi tre campi di azione prolungano la loro esistenza in ogni società di ogni tempo.

Infine, sulla stessa scia di Hubert e Mauss, *B. Malinowski* precisa che da questi tre campi d'azione derivano anche tre facoltà umane coinvolte: la magia fa leva su istinti e sentimenti e tende a credere in effetti automatici della pratica, la religione fa leva su ragione e fede intrecciate e crede in effetti trascendenti, la scienza fa leva sulla ragione empirica e ragiona in termini di effetti sperimentali.

In sintesi possiamo dire che:

- in rapporto al referente la religione implica in genere un rapporto con Dio mentre la magia si riferisce a forze sovrannaturali che ritiene di dominare e controllare;

- in rapporto all'attitudine antropologica la religione non esclude la ragione mentre la magia fa appello principalmente ai sentimenti di desiderio per qualcosa e di paura di qualcos'altro;
- in rapporto alla ritualità la religione indica anche un modo per vivere i principi e i valori da essa proposti mentre la magia detta pratiche e rituali precisi che vanno seguiti alla lettera.

6.5.3 L'esoterismo

Il termine "esoterismo" può derivare dal greco *eisoteo* che significa "far entrare" oppure da *esoterikòs* che significa segreto. Dunque l'etimologia richiama la possibilità di entrare dentro una verità segreta ai più, per la quale è necessaria una iniziazione. La verità viene tenuta segreta anche attraverso doppi significati dei termini, simboli, a volte anche luoghi inaccessibili. L'esoterismo come la magia è antico: poteva riguardare particolari poteri o particolari tecniche posseduti solo da qualcuno oppure conoscenze divine che davano una legittimità politica e religiosa. Le religioni antiche potevano avere un volto pubblico, essoterico e un volto segreto, esoterico, il primo noto a tutti, il secondo agli iniziati. La conoscenza dei segreti si accompagna con l'intuizione diretta del sovrannaturale, l'insegnamento dei maestri, la gerarchia degli adepti, il giuramento di segretezza. Il linguaggio è in genere quello dell'illuminazione, che riguarda sia personaggi importanti e dotti, ma anche persone semplici. Intuizione e insegnamento stanno insieme in quanto l'insegnamento riguarda il modo di perfezionare la propria capacità intuitiva.

Con il passare dei secoli l'esoterismo si intreccia con la ricerca proto scientifica: l'alchimia, che è anche matrice della magia, si fonda sulla convinzione di corrispondenze tra proprietà dei materiali e proprietà umane. La ricerca del modo di trasformare metalli vili come il piombo in metalli nobili come l'oro comprende anche la ricerca del passaggio dell'alchimista dalla condizione vile alla condizione aurea, al di sopra dei suoi simili.

Nel XVIII secolo l'esoterismo si incrocia con l'ideologia dando vita alla moderna massoneria, un ordine universale iniziatico che punta al perfezionamento e all'elevazione dell'uomo e alla trasformazione della società all'insegna della libertà, dell'eguaglianza, della tolleranza, della fraternità. Si tratta di un ordine fondato più su verità morali che su verità dottrinali, a differenza delle correnti esoteriche più antiche.

L'esoterismo tende a distinguersi

- dalle religioni in quanto si fonda sulla gnosi e non sull'esperienza mistica
- dalla superstizione, in quanto rifiuta ogni genere di fideismo
- dall'occultismo, in quanto mira a rigenerare l'individuo senza far ricorso e forze estranee

6.6 SATANISMO E OCCULTISMO

Il paragrafo su magia ed esoterismo ci ha già aperti all'analisi dell'ultimo cerchio concentrico della religiosità diffusa. Se già suonava strano inserire magia ed esoterismo entro questa serie di cerchi concentrici, ancor più è necessario motivare l'inserimento del satanismo e occultismo. L'occultismo è magia nera, che, come la magia bianca, presume l'esistenza di forze da controllare e dominare, questa volta contro qualcuno. All'interno dell'occultismo il satanismo si configura come "religione al contrario", che volutamente usa il simbolismo religioso al contrario e pone Satana al posto di Dio. Intorno a Satana vi sono demoni al suo servizio, come intorno a Dio vi sono angeli.

6.6.1 Qualche cenno storico

Vale la pena riprendere dal sito del Cesnur qualche cenno storico sul satanismo, in quanto la storia può rivelarci molto delle attuali pratiche sataniche.

Il satanismo si manifesta per la prima volta nel gruppo attivo ai margini della corte del re di Francia Luigi XIV (1638-1715) intorno a Catherine La Voisin e ad altre cartomanti e veggenti, parte di un sottobosco magico fiorente nella Parigi dell'epoca. Questo sottobosco conta anche sull'aiuto di sacerdoti cattolici rinnegati, come l'abbé Étienne Guibourg, che forniscono le ostie consacrate ritenute essenziali per il successo dei riti. Se si crede ai documenti di polizia dell'epoca – che possono contenere esagerazioni, ma appaiono nel complesso attendibili e vanno letti nel contesto della subcultura magica del XVII secolo – la La Voisin avrebbe organizzato per dame di corte le prime "Messe nere" (l'espressione nasce appunto in questa occasione) nelle quali il Diavolo sarebbe stato adorato per ottenere favori o vantaggi materiali. Dopo la scoperta, la repressione – affidata a un tribunale speciale detto "Camera ardente" – si arresta per timore di indagini troppo approfondite sulle dame di corte: la La Voisin, insieme ad altre veggenti, è comunque condannata a morte, mentre Guibourg muore in carcere. Questo episodio scandaloso ma circoscritto acquista un'enorme notorietà europea grazie alle gazzette, in un'epoca in cui la stampa comincia a diventare socialmente importante. Così sorgono, sia pure in proporzioni modeste, imitatori. Cerimonie sataniche sono celebrate nel Settecento in Italia – nel Ducato di Modena, ai margini più discutibili dell'eresia quietista –; in Inghilterra, fra i libertini che si riuniscono all'abbazia di Medmenham intorno a sir Francis Dashwood (1708-1781), che danno tuttavia al satanismo un'impronta ludica, razionalista e anti-clericale; e forse in Russia, dove peraltro le fonti sono scarse.

In ogni caso, questo proto-satanismo determina una prima epidemia di anti-satanismo, che finirà per attribuire all'azione occulta dei satanisti due fenomeni a diverso titolo sconvolgenti per il mondo cristiano: la Rivoluzione francese e lo straordinario successo dello spiritismo.

*Negli anni che vanno dal 1850 al 1890 sorge in Francia e in Belgio, relativamente indisturbato, un piccolo movimento satanista. Le informazioni su questo movimento sono incerte e ambigue, e provengono spesso da personaggi che – pure avendo veramente indagato nella subcultura occultista – talora ne fanno in qualche modo parte, ovvero mescolano la fantasia con la realtà, come il giornalista Jules Bois. Quest'ultimo è uno dei principali informatori del romanziere Joris-Karl Huysmans, che nel 1891 pubblica il romanzo *Là-bas* ("Nell'abisso"). Questo testo contiene la più famosa descrizione letteraria di una "Messa nera", che è servita da modello a numerosi satanisti in carne e ossa del Novecento.*

*Le attività dei satanisti francesi e belgi denunciate, a torto o a ragione, da Huysmans determinano un'ondata di anti-satanismo particolarmente virulenta. Ai satanisti – riuniti in una misteriosa setta, il palladismo – sono attribuite in particolare tutte le attività della massoneria, all'epoca impegnata in un duro scontro con la Chiesa cattolica. Léo Taxil (pseudonimo di Marie-Joseph-Antoine-Gabriel Jogand, 1854-1907), un massone autore di virulente opere anti-clericali di carattere pornografico, nel 1885 annuncia la sua clamorosa conversione al cattolicesimo. Dopo la pubblicazione di *Là-bas* di Huysmans, produce, con alcuni collaboratori, in pochi anni decine di opere e migliaia di pagine in cui rivela le attività dei palladisti che, ispirati direttamente da Satana, guidano segretamente la massoneria e controllano numerosi governi europei. Molti avversari della massoneria gli credono, ma non tutti; altri – nello stesso mondo cattolico – sospettano un inganno. Finalmente, di fronte alle pressioni, Taxil annuncia una conferenza pubblica in cui chiarirà tutti i dubbi. A Parigi, il 19 aprile 1897, confessa di avere semplicemente simulato la sua conversione e di avere*

completamente inventato la storia del palladismo per prendersi gioco dell'estrema credulità dei cattolici.

La vicenda di Taxil rimane problematica e oscura – è certo che abbia abilmente mescolato documenti veri e falsi, mentre rimane un dubbio sulle sue motivazioni ultime – ma, per quanto riguarda il satanismo, il prevedibile effetto è quello di fare riemergere satanisti autentici che – per paura di essere confusa con le provocazioni del famoso impostore – la stampa, nei primi anni del ventesimo secolo, tratta con indulgenza e perfino con simpatia. È il caso di Maria de Naglowska (1883-1936), che apre a Parigi un Tempio di Satana, descritto con singolare indulgenza dalla stampa e giustificato da una complessa quanto bizzarra teologia. Pressoché contemporanee sono le attività in Danimarca di Ben Kadosh, pseudonimo di Carl William Hansen (1872-1936), il cui satanismo “luciferiano” – che trae forse ispirazione anche da Taxil – rimane per decenni ignoto fuori del suo Paese, fino alla fondazione nel 2005 di una Chiesa Neo-Luciferiana che s'ispira alle sue idee, presente in Danimarca, Svezia e Stati Uniti.

Sono anche questi gli anni in cui si esercita sull'ambiente satanista l'influenza di Aleister Crowley. A rigore non satanista – e anzi polemico con i satanisti –, Crowley scrive nella sua opera Magick che “il Diavolo non esiste. È un falso nome inventato dai Fratelli Neri per implicare un'Unità nella loro ignorante confusione di dispersioni” e che i satanisti praticano solo “una forma pervertita di magia”. Secondo Crowley, i satanisti sbagliano perché credono che il Diavolo esista veramente come persona. D'altro canto, per quanto riguarda i rituali, Crowley rimane una fonte continua di ispirazione per tutto il satanismo successivo. Alcuni gruppi di derivazione crowleyana si avvicinano al satanismo, come avviene nel caso della Fraternitas Saturni in Germania, almeno nella sua prima fase. Un anello di collegamento importante tra Crowley e il satanismo successivo è costituito da John Whiteside Parsons (1914-1952), un ingegnere e scienziato californiano, celebre esperto di esplosivi, che elabora nella Loggia Agapé le idee dell'esoterista inglese trasformandole in un culto dell'Anticristo.

Con Parsons ci troviamo alla vigilia del vero e proprio satanismo contemporaneo, che nasce con un cineasta underground di Hollywood, Kenneth Anger, e con il suo amico Anton Szandor LaVey (pseudonimo di Howard Stanton Levey), fondatori nel 1961 di un'organizzazione chiamata Magic Circle e nel 1966 della [Chiesa di Satana](#). Alcuni ritengono che il satanismo moderno inizi, prima della fondazione della Chiesa di Satana, con il gruppo Our Lady of Endor Coven of the Ophite Cultus Sathanas, che il barbiere e medium spiritista Herbert Arthur Sloane (1905-1975) avrebbe fondato a Toledo, nell'Ohio, nel 1948. Non ci sono però prove che il gruppo di Sloane abbia introdotto elementi satanici nella sua letteratura e rituali prima del 1968, cioè dopo la fondazione della Chiesa di Satana e presumibilmente sotto la sua influenza.

I primi anni della Chiesa di Satana di LaVey sono quelli del maggiore successo giornalistico, grazie all'adesione di personalità di Hollywood, che permette di raccogliere qualche migliaio di aderenti in diversi paesi del mondo. La Chiesa di Satana è peraltro piagata, sostanzialmente sin dalle sue origini, da problemi interni ed esterni. All'interno si sviluppa una tensione tra il satanismo “razionalista” di LaVey, che – pure con qualche concessione alla magia e all'occulto – interpreta sostanzialmente Satana come l'“indulgenza in luogo dell'astinenza”, il simbolo di una rivolta razionalista e atea contro la religione e la morale, e un'ala “occultista”, il cui leader è il luogotenente stesso di LaVey, Michael Aquino (all'epoca colonnello dell'esercito americano, specializzato in guerra psicologica e disinformazione). Queste tensioni porteranno nel 1975 allo scisma di Aquino, che fonderà il [Tempio di Set](#), tuttora esistente e diffuso in vari Paesi.

Quanto alla Chiesa di Satana, ha avuto un inatteso revival negli anni 1990 e 2000 grazie a Internet, reclutando adepti soprattutto in Scandinavia, ma ha dovuto fare i conti con la morte di LaVey nel 1997 e con le successive dispute anche giudiziarie sulla sua eredità, che hanno prodotto anche qualche scisma. Dal 2002 Peter H. Gilmore (nato nel 1956) è il nuovo leader della Chiesa di Satana, nella cui veste di Gran Sacerdotessa è stata cooptata la moglie Margaret "Peggy" Nadramia, che succede alla compagna di LaVey, Blanche Barton (nata Sharon Densley, nel 1961) – madre del figlio avuto nel 1993 dal fondatore, Satan Xerxes Carnacki LaVey –, la quale oggi ricopre il ruolo di Magistra Templi Rex e presiede il Consiglio dei Nove. Le due figlie dello stesso fondatore hanno preso strade diverse. Karla LaVey ha fondato la [Prima Chiesa Satanica](#), e Zeena LaVey – che aveva rotto con il padre fin dal 1990 – è prima diventata Gran Sacerdotessa del Tempio di Set, quindi ha intrapreso con il marito Nikolas Schreck una carriera esoterica autonoma, che mescola riferimenti a Set – cioè, secondo le idee di Aquino, Satana – e al buddhismo tibetano. Il nome a dominio per Internet churchofsatan.org è rimasto alla [Prima Chiesa di Satana](#), diretta dal discepolo dissidente Daemon Egan (pseudonimo di John Dewey Allee), che riprende la tradizione dell'ultimo LaVey dedicandosi soprattutto alla vendita di diplomi "satanici" per corrispondenza, benché il contenuto dei suoi insegnamenti si allontani dalla Chiesa di Satana avvicinandosi al satanismo "occultista". Il satanismo "razionalista" di LaVey, anche attraverso organizzazioni che non aderiscono formalmente alla Chiesa di Satana, rimane ampiamente presente e maggioritario su Internet, smentendo le previsioni secondo cui non sarebbe riuscito a sopravvivere alla morte del fondatore. Non mancano tuttavia organizzazioni "occultiste" o "teiste", la cui presenza su Internet appare in crescita.

Oltre alla Chiesa di Satana e al Tempio di Set – quest'ultimo oggi in una fase "post-satanista" dove gli originari riferimenti al satanismo sono messi in secondo piano – la maggiore organizzazione satanista mondiale è l'Order of Nine Angles (ONA), le cui origini risalgono al 1970 e il cui fondatore si nasconde sotto lo pseudonimo di "Anton Long". La maggior parte degli studiosi, e oggi anche voci interne al movimento, concordano nell'identificare "Anton Long" con il neonazista inglese David William Myatt, la cui carriera politica ed esoterica è peraltro complessa e comprende prima una vera o simulata conversione all'islam e successivamente una svolta verso una forma di ermetismo neopagano ispirato all'ethos delle tragedie greche. I temi legati al satanismo, compresa una versione della Messa nera, rimangono centrali nella dottrina e nel rituale, ma coesistono con riferimenti eclettici all'esoterismo occidentale o orientale e con un razzismo a forte connotazione antisemita. L'ONA può essere considerato parte della tendenza "occultista" – dove nel ventunesimo secolo si sono affermate anche altre organizzazioni, tra le quali [Joy of Satan](#), di cui alcuni ammiratori in Italia hanno aperto un [sito Internet in lingua italiana](#), e la [Church of Azazel](#) di New York – mentre un gruppo che ha avuto una discreta diffusione internazionale, l'[Order of the Left Hand Path](#) – che dal 1994 al 2007 aveva adottato il nome di Ordo Sinistra Vivendi –, fondato in Nuova Zelanda e noto in particolare per i corsi per corrispondenza diffusi dal suo Collegium Satanus, è partito dal "razionalismo" di LaVey proclamando però che occorre superarlo attraverso l'immissione in un contesto satanista di elementi tratti dalla filosofia di Friedrich Nietzsche (1844-1900).

In particolare, i corsi del Collegium Satanus sono stati seguiti da diversi musicisti della corrente Heavy Metal, nell'ambito della quale – in particolare nel sotto-genere Black Metal –, accanto a semplici provocazioni, sono emerse ricerche e progetti effettivamente interessati al satanismo. Mentre la cosiddetta prima ondata del Black Metal – le cui origini si fanno in genere risalire all'album Welcome to Hell (1981) del gruppo inglese Venom – si ispirava spesso a LaVey, la seconda ondata – che viene alla ribalta nel 1981 con l'apertura a

Oslo del negozio Helvete (“Inferno” in norvegese) da parte di una figura centrale della corrente, Euronymous (Øystein Aarseth, 1968-1993) – rifiuta il “razionalismo” della Chiesa di Satana, ma rifiuta anche le forme correnti di satanismo “occultista” in cui Satana è visto come un liberatore e un amico dell’umanità. Al contrario, la seconda ondata del Black Metal assume la narrativa cristiana su Satana e la rovescia, venerando il Diavolo come cifra della morte, della distruzione, e dell’odio contro l’umanità e il mondo stesso. Si parla oggi anche di una terza ondata del Black Metal, che evolve dal satanismo verso forme neo-pagane e di spiritualità celtica o nordica, anche se il riferimento a temi satanici non è totalmente scomparso.

6.6.2 Forme di satanismo

L’exkursus storico ci permette di distinguere tra forme diverse di satanismo.

- Una prima distinzione è tra satanismo giovanile (o acido, per il fatto che spesso è associato con l’uso di droghe) e satanismo degli adulti. Il primo è un satanismo fatto in gruppi poco organizzati e di tipo emulativo, che riproduce rituali e utilizza musiche inneggianti a Satana, senza però realizzare vere e proprie messe nere. I rituali possono giungere a orge sessuali e profanazioni di cimiteri, chiese o crocifissi. Il secondo invece è un satanismo organizzato in associazioni con precise identità dottrinali e rituali codificati, che ruotano intorno alle messe nere.
- Una seconda distinzione è tra satanismo razionalista e occultista. Il primo venera Satana come simbolo di trasgressione e superamento dei limiti; il secondo venera Satana come persona e punta ad entrare in rapporto con lui.
- altre forme di satanismo si rifanno a dottrine e miti antichi: il satanismo gnostico riconosce in Satana non tanto l’angelo caduto bensì una divinità che rivela all’uomo le sue potenzialità originarie; il satanismo luciferiano parla di Lucifero più che di Satana e lo intende come divinità di luce contro la divinità del male, il Demiurgo; il satanismo teista, che riprende addirittura miti sumero-babilonesi contro la tradizione giudaico-cristiana.

6.6.3 Ritualità del satanismo

Dal punto di vista rituale si può distinguere il rito classico e i rituali recenti.

Il rito classico in quasi tutte le tradizioni può essere di tre tipi:

- rito imitativo: secondo il principio del simile che produce il simile
- rito contagioso: attraverso contatto con oggetti o altro
- rito incantatorio: attraverso formule e gesti.

Il rito recente, collegato soprattutto alle nuove forme di occultismo, prevede:

- riti iniziatici, che fanno entrare nel movimento satanico;
- riti di trasmissione, che comunicano poteri, capacità, conoscenze;
- riti cerimoniali, che celebrano Satana e danno identità al gruppo, infondendo la forza salvifica della setta
- riti di neostregoneria, che imitano i riti religiosi capovolgendoli (rientrano qui le messe nere)

7. VERSO UNA NUOVA DIMENSIONE SOGGETTIVA: DALLA PRATICA ALL'APPARTENENZA

Anche sul fronte soggettivo di adesione alla religione le ricerche sociologiche hanno registrato un mutamento di prospettiva. Mentre in passato la pratica religiosa era considerata un indice significativo di religiosità, poco alla volta si è fatta strada la possibilità di una appartenenza senza pratica, una adesione più sociologica e culturale alla religione piuttosto che una adesione personale.

7.1 LA PRATICA RELIGIOSA E LE SUE MISURAZIONI

E' il sociologo cattolico Gustave Le Bras ha dare il via ad una lettura sociologica e scientifica della pratica religiosa. Egli non si accontenta di una semplice misurazione della partecipazione alla messa domenicale, ma tenta un approccio più articolato, che comprenda anche altre dimensioni della vita religiosa. Egli delineò anche una ricostruzione dell'identità religiosa francese e della sua diffusione regionale elaborando il concetto di "vitalità religiosa", che comprende sia comportamenti che atteggiamenti, sia dati quantitativi che qualitativi. Così i praticanti venivano suddivisi in :

- conformisti: che praticano solo in alcuni momenti tradizionalmente sottolineati come il battesimo dei figli, il matrimonio religioso, le esequie;
- osservanti: i cristiani della domenica
- devoti: coloro che sono coinvolti anche nella missione più generale della chiesa.

Oltre a questi, naturalmente, i separati, battezzati che hanno ormai abbandonato la pratica religiosa.

L'approccio di Le Bras viene considerato superato, soprattutto per l'idea positivista di applicare in modo meccanico gli esiti dello studio sociale all'azione pastorale, senza interrogarsi sui significati attribuiti dai soggetti alla pratica religiosa. In verità la sua importanza sta nel suo sforzo di pensare ad una multidimensionalità della religiosità, superando il semplice censimento.

L'autore italiano che si ispira di più a Le Bras è Silvano Burgalassi, il quale elabora un vero e proprio indice (indice K) che tiene conto di diversi fattori (creduto, celebrato, vissuto e organizzato). In specifico: la frequenza degli uomini adulti alla messa, la frequenza alla comunione pasquale, la frequenza degli uomini adulti alla comunione pasquale, la percentuale dei "devoti" e di quella dei "conformisti".

Il sociologo De Marchi invece costruisce l'indice R che tiene conto della maggiore o minore integrazione del singolo nella comunità. Le categorie individuate da Le Bras vengono rapportate ad una certa popolazione e si parla di: inadempienti, esteriori, osservanti, istruiti-associati e devoti-attivi.

Sempre seguendo Le Bras e mettendo maggiormente in luce il rapporto con le comunità locali il gesuita Emile Jean Pin distingue partecipanti passivi, partecipanti effettivi e partecipanti militanti.

Come si può notare siamo in presenza di "variazioni sullo stesso tema": a partire da raccolte di dati e ricerche si elaborano diverse tipologie di pratica religiosa che cercano di dar conto della complessità del fenomeno religioso e della sua adesione ad esso.

Alcune ricerche sulla pratica religiosa propongono tipologie di comunità.

- Joseph Lebreton nel 1951 preferisce parlare di vitalità religiosa non tanto a partire dai singoli credenti ma dalle comunità parrocchiali. Egli distingue: parrocchie scristianizzate, parrocchie scarsamente cristiane, parrocchie militanti e parrocchie eccellenti;
- Fernand Boulard (1954) preferisce parlare di comunità cristiana (che vive normalmente la propria fede), comunità indifferente e comunità in missione (che richiede una rievangelizzazione)
- Emile Jean Pin (1956) distingue comunità statiche da comunità dinamiche, le prime tipiche di un contesto agrario e a maggioranza di praticanti, le seconde in zone industrializzate con nuclei secolarizzati.

7.2 LA PRATICA RELIGIOSA A PARTIRE DALLE FORME OGGETTIVE

Se abbandoniamo la ricerca di misurare la pratica religiosa e la analizziamo a partire dalle forme oggettive che la religione assume, possiamo recuperare la riflessione di autori classici e nello stesso tempo aprirci alle sfide più recenti.

Facendo riferimento alla tipologia chiesa/setta di Max Weber e Troeltsch possiamo indicare due forme di pratica religiosa: la religiosità di chiesa, più formale e universalistica e la religiosità di setta più volontaria e meno strutturata. Questo modello bipolare si è maggiormente articolato e oggi possiamo parlare anche all'interno della religiosità di chiesa di aree caratterizzate da religiosità di setta (per esempio certi movimenti all'interno della Chiesa cattolica). Ancora: la consapevolezza della multidimensionalità della religione implica anche una concezione multidimensionale della pratica religiosa. Riprendendo le dimensioni di Glock (v. capitolo 3), possiamo immaginare le forme di pratica religiosa attinenti maggiormente al vissuto, al conosciuto, al celebrato o all'organizzato.

Alcuni autori hanno elaborato tipologie a partire dalle motivazioni della pratica religiosa. In particolare Gorlow e Schroeder nel 1968 hanno parlato di: "umile servo di Dio" (pratica in cui l'individuo è passivo di fronte a Dio), bisognoso di autorealizzazione, seguace dei costumi familiari, moralista, cercatore di Dio, servo di Dio orientato socialmente e intellettuale della religione. A ben vedere queste tipologie motivazionali si rifanno né più né meno che alle dimensioni della religiosità.

Altro discorso è la pratica privata / comunitaria della religione. Qui entra in ballo il discorso sulla secolarizzazione che affronteremo nella seconda parte di queste dispense. Il passaggio dalla pratica comunitaria alla pratica individuale viene diversamente interpretato:

- come segno di una scomparsa irreversibile della religione di Chiesa;
- come segno di un indebolimento generale delle istituzioni (non solo ecclesiali) a fronte dei valori, che si possono vivere anche individualmente
- come transizione verso un nuovo modo di vivere collettivamente la fede e la religione, al di là delle forme tradizionali
- come transizione verso un nuovo modo di vivere la fede e la religione in modo decisamente più individuale.

In realtà il calo della pratica collettiva della fede apre la strada al tema dell' "appartenenza".

7.3 L'APPARTENENZA RELIGIOSA

Il concetto di appartenenza religiosa è più ampio rispetto a quello di pratica. Si può distinguere una appartenenza di fatto e di atteggiamento. L'appartenza di fatto è l'adesione non riflessa, oggettiva, misurata su parametri prima individuati (per esempio il battesimo). L'appartenenza di atteggiamento è l'adesione cosciente. Tra le due vi può essere divario: può esistere una appartenenza di fatto e non di atteggiamento, ma anche il contrario, specialmente nei cammini di conversione dove manca solo più l'adesione formale. In questa sede interessa approfondire l'appartenenza di atteggiamento. Essa comprende le motivazioni individuali di adesione alla realtà, il rapporto con l'insieme dell'esperienza e il rapporto con il contesto societario.

Il dato dell'atteggiamento individuale a sua volta dipende da una serie di elementi, che fanno riferimento a tre dimensioni della psicologia umana: la componente cognitivo-percettiva (che indica le conoscenze non solo razionali), la componente emotivo-volontaria (che indica la dimensione affettiva e sentimentale) e la componente conativo-operativa (che indica la capacità di passare all'azione). Gli elementi da tener presente sono:

- le motivazioni dell'adesione (legate alla componente cognitivo-percettiva)
- l'identificazione e immedesimazione in un gruppo (legate alla componente emotivo-volontaria)
- la pratica vera e propria (legata alla componente conativo-operativa).

Naturalmente lo sviluppo del senso di appartenenza religiosa passa attraverso i canali che avevamo già analizzato nella parte sulla dimensione soggettiva della religione: la conversione, la socializzazione religiosa primaria e secondaria.

Il rapporto dell'individuo con l'insieme dell'esperienza mette in gioco il modo con cui il gruppo coinvolge i suoi componenti:

- facendoli interagire, attraverso confronti, scambi, comunicazioni di esperienze;
- incoraggiando l'accettazione da parte del singolo delle norme e dei valori di gruppo;
- sviluppando meccanismi di identificazione, per esempio attraverso un certo tipo di leadership oppure certe pratiche di prese di decisione comuni
- personalizzando l'adesione dei singoli, per esempio (in caso di strutture ampie) offrendo momenti di confronto più ristretti e esperienze più a portata di ciascuno.

Il senso di appartenenza si sviluppa in modo diverso a seconda che si tratti di un gruppo di riferimento (per il singolo gruppo all'interno di una parrocchia), il gruppo più ampio (per esempio la comunità parrocchiale), l'istituzione vera e propria (la Chiesa Cattolica). Però i modi sopra elencati restano sempre validi, pur cambiando le iniziative concrete che a seconda dei livelli istituzionali vengono messe in campo.

Infine va preso in considerazione il rapporto con il contesto societario. In una situazione di "monismo religioso" l'appartenenza è data per scontata, benché gli orizzonti possano essere vari. Quando l'istituzione religiosa è egemone, l'appartenenza è obbligata; quando non è egemone, l'appartenenza richiede una scelta; quando è emarginata, l'appartenenza diventa militanza.

In una situazione di pluralismo religioso l'appartenenza entra in crisi e viene messa in discussione continuamente. Se vi è conflitto tra appartenenze diverse, essa può essere

fonte di identificazione forte, altrimenti può dar luogo a indifferenza nei confronti della stessa religione.

Alla questione dell'appartenenza religiosa è stata applicata la *resource mobilization theory*, teoria elaborata negli Stati Uniti per spiegare i comportamenti collettivi intorno ad azioni individuali. Secondo questa teoria il senso di appartenenza si genera come relazione fra un sistema religioso più o meno organizzato e un ambiente, nei termini di scambio di energie: gli individui vengono coinvolti e valorizzati e le organizzazioni religiose offrono identità e obiettivi comuni. I benefici collettivi si riferiscono ai fini dell'organizzazione stessa (la salvezza, la continuità e il successo della missione); gli incentivi materiali possono essere: acquisizione di status-symbols, scambio di interessi e prestazioni sociali, meccanismo di carriera all'interno dell'organizzazione.

7.4 APPARTENERE SENZA PRATICARE

Queste riflessioni sull'appartenenza religiosa diventano interessanti se poste all'interno del processo di secolarizzazione che ha cambiato non tanto i contenuti dell'appartenenza quanto il rapporto tra appartenenza e pratica. Se in passato la pratica era considerata la modalità operativa che esprimeva una appartenenza, poco alla volta si è sviluppata l'idea di una possibile appartenenza senza pratica. In questo caso le ricerche sociologiche si sono trovate a modificare radicalmente la loro impostazione, andando a cercare le modalità concrete di questo tipo di appartenenza.

Grace Davie è la sociologa britannica che ha coniato il felice termine *believing without belonging* (credere senza appartenere) che esprime in termini precisi il più popolare (almeno in Italia) "credo senza frequentare". Qui i termini possono ingannare: il *believing* si riferisce al senso di appartenenza ad una religione pur fatto da pratica individuale. Il *belonging* parla di appartenenza ma intende quella che comprende la pratica anche collettiva. Il termine è stato coniato nel 1994 all'interno di una articolata analisi della religione britannica, nella quale si metteva in luce anche un'idea familiare di Dio, al di fuori delle mediazioni ecclesiastiche.

Più recentemente Grace Davie ha parlato di *religione vicaria* (2007) intendendo per essa la situazione in cui una minoranza attiva opera a nome di una maggioranza di non attivi ma che comunque comprendono e approvano ciò che la minoranza fa. Dunque una religione che va avanti grazie alla minoranza ma che fa da riferimento di appartenenza ad una collettività più ampia. Questo impedisce che la Chiesa diventi una setta di aderenti e militanti; nello stesso tempo la minoranza attiva si fa forza del fatto che essa è voce di più persone. I leader religiosi, in questo caso, possono parlare a titolo più ampio. Questo concetto pare superare in parte l'idea del *believing without belonging*, poiché anche la maggioranza non attiva fa comunque riferimento alla mediazione ecclesiale e non direttamente a Dio.

Inoltre l'idea di religione vicaria è complementare a quella di religione come opzione. Davie mette in luce che se accetto che la fede sia una opzione, se non ora quantomeno potenzialmente in futuro, allora sono favorevole ad accettare una istituzione pronta ad accogliermi nel momento in cui eventualmente aderirò più consapevolmente e con convinzione.

7.5 APPARTENENZE MOLTEPLICI: IL CASO FRANCESE

Sulle modalità dell'appartenenza è poi interessante verificare alcune varianti nazionali. Per esempio in Francia la ricerca recente di Yann Raison du Cleuziou,²⁴ che ha raggiunto 66 persone attraverso interviste individuali e 111 persone attraverso i focus group, ha poi delineato alcuni tipi ideali di appartenenza. Sono suddivisi in tre grandi classi: gli "inconciliabili", che non hanno digerito il dopo Vaticano II o perché troppo rivoluzionario o perché non applicato; i "feriti dall'istituzione", portatori di speranze frustrate, che tendono a contrapporre il Vangelo all'istituzione ecclesiale; gli "artigiani della ricostruzione" che invece interpretano i segni di crisi come segni di trasformazione della comunità cristiani. Gli inconciliabili sono di tre tipi: innanzitutto i militanti di Azione Cattolica. Caratterizzati da un forte impegno sociale, lamentano il ritorno alle devozioni, temono la rimonta del tradizionalismo, guardano con diffidenza i giovani preti tendenzialmente conservatori. All'estremo opposto Du Cleuziou parla dei tradizionalisti, che considerano il Vaticano II causa prima del dilagare della secolarizzazione e della perdita di fede e paiono alla riconquista delle posizioni perse attraverso la santità individuale, una liturgia preconciabile e le devozioni. A metà strada i carismatici riconvertiti, con una forte esperienza di fede, in genere di ritorno, che considerano in modo ambivalente il Vaticano II, auspicando un ruolo più centrale per i laici nella veste di profeti e missionari. I "feriti dall'istituzione" sono sia coloro che hanno preso le distanze dalla Chiesa per motivi principalmente intellettuali (difficoltà a conciliare la propria visione scientifica e filosofica con la Rivelazione), sia coloro che hanno avuto fallimenti familiari e si sono sentiti esclusi dalla Chiesa, sia le donne con responsabilità ecclesiali che percepiscono la diffidenza dei cristiani verso il sesso femminile in genere. Infine gli "artefici della ricostruzione" che si dividono anch'essi in tre gruppi: gli "erediteri fiduciosi", che hanno ereditato la fede come prezioso patrimonio e che credono nella possibilità che resti preziosa anche nella modernità; i "pionieri oltre frontiera" legati al mondo delle Ong e della cooperazione internazionale, che gettano ponti con altri mondi e altre culture; i "cattolici neoclassici" che cercano di recuperare la dimensione spirituale e mistica, messa da parte dalla generazione precedente e che mettono l'accento su una fede radiosa e mostrata in pubblico. Un posto a parte meritano i giovani, per i quali sono stati delineati tre tipi ideali. Il primo tipo è il trentenne cattolico emancipato. Ha ricevuto un'educazione religiosa all'interno di famiglie legate ad un cattolicesimo più sociale, ha una pratica religiosa irregolare, sebbene non solo occasionale, legge personalmente il Vangelo e si prende momenti di ritiro. Ha una visione molto libera della fede in cui la coscienza personale è la norma ultima. Ha come riferimenti Taizé, il movimento ecumenico, i grandi raduni che mettono in luce la comunione tra cattolici (per esempio Lourdes). Percepisce la Chiesa in difficoltà, troppo legata a tradizioni e istituzioni arcaiche, tendenzialmente maschilista e prigioniera del potere. Considera il papa come un saggio che offre occasioni di riflessione, ma nulla più. Apprezza il clero quando si pone alla pari con i fedeli ma non vi vede una autorità particolare. Circa il futuro della chiesa sottolinea l'erosione dei consensi e della pratica ma vede anche segnali positivi di ritorno alla fede tra i giovani. Il secondo tipo ideale è il giovane sicuro di se stesso e della propria fede. La sua socializzazione religiosa è stata all'interno di famiglie con un forte imprinting religioso e

²⁴ RAISON DI CLEUZIOU Y., *Qui sont les cathos aujourd'hui?*, Desclée di Brouwer, Paris 2014.

spesso in scuole cattoliche. La pratica è fatta di frequenza regolare anche a gruppi di preghiera centrati sull'adorazione eucaristica e sulla lode. Mette l'accento sulla relazione personale con Cristo e sulla necessità di testimoniare la fede. Percepisce la Chiesa in netta ripresa, grazie alla presenza di giovani preti e di giovani in generale che vivono una fede autentica. Vede nel papa un riferimento insostituibile e apprezza i sacerdoti che hanno carisma, soprattutto i sacerdoti più giovani. Per l'avvenire della Chiesa vede una riduzione numerica ma nello stesso tempo un aumento della convinzione, della fede e della dinamica evangelizzatrice. Auspica una distinzione netta tra cattolici tiepidi e veri cattolici.

Il terzo tipo ideale riguarda gli adolescenti, 13-15 anni,²⁵ ma nella ricerca di Du Cleziou il campione è tutto particolare. Si tratta studenti di una scuola cattolica e tutti appartenenti allo scoutismo. L'autore, che esplicita il limite di questo, dichiara anche di ritenere comunque interessanti le risposte per comprendere alcune dinamiche della socializzazione religiosa. I riferimenti famigliari sono molto deboli ed essi sperimentano una dissonanza cognitiva rispetto all'ambiente sociale da loro frequentato. Tuttavia sembrano abbastanza convinti di mantenere il riferimento religioso e di non prenderne troppo le distanze. Non hanno molta consapevolezza dei contenuti della fede e il loro unico punto di riferimento è l'assistente ecclesiastico all'interno dello scoutismo. Hanno più in mente i valori di generosità e di altruismo testimoniati da Gesù Cristo che non la sua missione di salvezza. Si dimostrano comunque desiderosi di conoscere e di saperne di più, benché ritengano la chiesa sconnessa dalla realtà, sia per il cerimoniale "medievale", sia per la morale un po' arcaica e che comprime la libertà. Anche le autorità ecclesiastiche sono percepite come distanti: essi auspicano una riattualizzazione delle forme ecclesiali con il sacerdozio alle donne e la possibilità per i preti di sposarsi. Auspicano anche un cambiamento liturgico che renda le celebrazioni più gioiose.

²⁵ Raizon du Cleziou Y., *Qui sont les cathos aujourd'hui?*, Desclée di Brouwer, Paris 2014, pp 130-140.

8. SECULARIZZAZIONE: LE TEORIE CLASSICHE

Il fenomeno che maggiormente ha cambiato le carte in gioco sul concetto e sul ruolo della religione nella società contemporanea è la secolarizzazione. Decisamente studiata dai sociologi della religione, essa ha radici all'origine dell'epoca moderna ma è stata tematizzata solo a partire da Emile Durkheim e soprattutto Max Weber. Negli anni '60 e '70 è diventata una categoria imprescindibile benché le teorie differissero circa le conseguenze che questo fenomeno avrebbe avuto sulla religione. A fine millennio alcune di queste teorie sono cadute, altre si sono trasformate, altre si sono aggiunte, al punto che le diverse interpretazioni sul fenomeno religioso si sono moltiplicate. In questo capitolo verranno esaminate le teorie, cosiddette "classiche" e nel prossimo le teorie contemporanee. In questo capitolo si farà ampiamente riferimento alla precisa sintesi fatta da Loredana Sciollo nella voce "secolarizzazione" dell'Enciclopedia Treccani.

8.1 DEFINIZIONE

Il termine "secolarizzazione" nella sua accezione più generale indica due distinti fenomeni: il distacco delle sfere della vita sociale (scienze, politica, diritto, economia, ecc.) dalla sfera religiosa e l'abbandono del riferimento religioso da parte della cultura. Il primo fenomeno ha portato ogni sfera della vita sociale a ricercare fondamenti laici per il proprio sistema, operando un progressivo distacco dello Stato dalla Chiesa; il secondo a dar luogo ad una ricerca di contenuti non religiosi per le opere d'arte, le opere letterarie e la riflessione filosofica.

Il punto di partenza è il Rinascimento e la messa al centro dell'attività umana, non più vista come riflesso del divino con la conseguente valorizzazione delle attività terrene. La Riforma protestante accelerò il distacco dall'autorità religiosa, in nome del diretto rapporto del credente con Dio, di una spiritualità laicale e di una razionalizzazione etica. L'Illuminismo mise in discussione la centralità della tradizione e portò avanti con decisione la razionalizzazione degli ambiti del vivere umano. Lo scontro con il primato finora indiscusso della religione e del suo sistema di significati avvenne in nome della ragione e della scienza. Ma solo nel XIX secolo, in particolare nel clima positivista, la diffusione di prospettive atee e di uno sguardo puramente scientifico il distacco fu completato. Il secolarismo, cioè l'indipendenza dei diritti del cittadino dalla tutela religiosa, propugnato dalle società di libero pensiero inglesi (le cosiddette "secular societies") aprì gli orizzonti che ben conosciamo.

Il termine "secolarizzazione" ha alcuni antecedenti storici. Derivato dal latino "saeculum", il termine venne impiegato per la prima volta nelle trattative per la pace di Vestfalia del 1648 per indicare il trasferimento di beni ecclesiastici a proprietari civili. Nel diritto canonico venne introdotto per indicare la facoltà concessa ad un sacerdote di ritenersi sciolto dai voti e di vivere da laico. In questi contesti il termine ha un uso tecnico, senza particolari sottintesi. Nelle lotte tra Stato e Chiesa del XIX secolo, invece, venne usato dalle fazioni anticlericali in modo esplicitamente valutativo, come "liquidazione di un potere religioso illegittimo" e anche quando la sociologia vi fece riferimento dandogli un significato più descrittivo, esso non perse il suo significato polemico. D'altronde la stessa teologia protestante ricorse al concetto di secolarità / secolarizzazione negli anni sessanta del XX

secolo per auspicare il passaggio del religioso ad uno stadio di maturità ("The Secular City" di Harvey Cox). Per questi motivi alcuni sociologi hanno proposto la cancellazione del concetto dal vocabolario delle scienze sociali.²⁶

Due sono gli aspetti problematici di questa categoria. Innanzitutto il fatto che, applicata al cambiamento sociale della religione, essa richiede che si fissi il momento iniziale di tale cambiamento. Il presupposto sarebbe che le società non secolarizzate fossero integralmente religiose, una sorta di "età dell'oro" che ad un certo punto è stata abbandonata. Tuttavia alcuni storici (Delumeau, 1975, Werblowsky 1976, Chadwick 1979) hanno messo in luce che l'idea di un Medioevo esclusivamente religioso sia spesso una specie di idealizzazione del passato cristiano. Antropologi come Douglas hanno escluso che la coppia di termini "religioso-secolare" possa essere ricondotta alla coppia di termini "primitivo-moderno", poiché le società semplici del passato non sono così omogeneamente religiose. Inoltre il parlare di secolarizzazione della cultura non implica necessariamente una secolarizzazione dei singoli individui.

8.2 ORIGINE DEL CONCETTO

Sono stati i due campioni classici della sociologia, Emile Durkheim e Max Weber, tra Ottocento e Novecento a avviare il dibattito sulla secolarizzazione, pur da punta di vista diversi.

Emile Durkheim, fedele al maestro Auguste Comte, condivideva l'idea di un calo di centralità della religione, ma pensava che essa sarebbe rimasta comunque socialmente rilevante in quanto cemento del sistema sociale. Egli non usa il termine "secolarizzazione" ma ne descrive i tratti in *La divisione del lavoro sociale*: *"Se dunque esiste una verità che la storia ha reso indubbia, questa è proprio l'estensione sempre minore della porzione di vita sociale che la religione ricopre. In origine essa si estendeva a tutto; tutto ciò che era sociale era religioso: i due termini erano sinonimi. In seguito, poco a poco, le funzioni politiche, economiche, scientifiche si sono rese indipendenti dalla funzione religiosa, costituendosi a parte e assumendo un carattere temporale sempre più accentuato. Dio – per così dire – che in principio era presente a tutte le relazioni umane, si ritira progressivamente da esse; abbandona il mondo agli uomini e alle loro controversie"*²⁷. Già qualche anno prima Ferdinand Tönnies, pur con presupposti diversi, aveva parlato di modernizzazione come passaggio da "un'età della comunità", *"definita dalla volontà sociale come concordia, costume e religione"* a una "età della società", *"definita dalla volontà sociale come convenzione, politica, opinione pubblica"*²⁸ Durkheim parlerà di passaggio dalla solidarietà meccanica alla solidarietà organica: in quest'ultima la religione non è scomparsa, ma si è trasformata. Essa non fa più riferimento alla dimensione trascendente bensì al patrimonio di valori, credenze e riti generatori di identità e coesione sociale. Di conseguenza la perdita del potere temporale della Chiesa non corrisponderebbe alla perdita di senso della religione.

²⁶ David Martin, *The Religious and the Secular*, Routledge and Kegan Paul, London, 1969; Peter E. Glasner, *The sociology of secularization: a critique of a concept*, Routledge and Kegan Paul, London, 1977

²⁷ E. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, 1893, pp 180-181

²⁸ Tönnies, *"Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen"*, 1887, p. 295

Max Weber ha introdotto il termine “secolarizzazione” (*Säkularisation*) all’interno della sua analisi sul disincantamento del mondo moderno e sull’avvento del paradigma razionale. Disincantamento significa l’affermarsi di un’immagine del mondo per cui “*non occorre più ricorrere alla magia per dominare o per ingraziarsi gli spiriti, come fa il selvaggio per il quale esistono simili potenze. A ciò sopperiscono la ragione e i mezzi tecnici*”²⁹. In *Sociologia della religione* egli individua due processi di razionalizzazione, uno esterno e uno interno alla religione stessa. Il primo è l’autonomizzazione dalla sfera religiosa delle altre sfere di vita, in un senso che ricorda quello di Durkheim. A differenza di Durkheim però Weber parla di conflitto tra le diverse sfere e la sfera religiosa. In particolare il conflitto esplode tra religione e scienza nello spiegare l’origine del mondo: la scienza considera irrazionale la religione, la quale non scompare, ma si trova limitata a spiegare l’inspiegabile e incomunicabile esperienza mistica. L’origine storica di questo disincantamento del mondo è nel rapporto tra etica protestante – calvinista e spirito del capitalismo ricostruito in *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, pubblicata per la prima volta in due saggi nel 1904 e 1905. L’ascesi intramondana del protestantesimo e del calvinismo, il rapporto personale tra credente e Dio senza la mediazione sacramentale della Chiesa, la ricerca di conferme di una personale predestinazione alla salvezza: tutto questo ha operato l’effetto non desiderato di una emarginazione della religione dalla cultura e dalla visione del mondo moderne. Per Weber la secolarizzazione moderna continua la tendenza antica della profezia ebraica e del pensiero greco di liberarsi dai miti e dalle false immagini di Dio.

Sulla scia di Max Weber, il teologo liberale Ernst Troeltsch porta a compimento l’analisi, dichiarando esplicitamente che il protestantesimo ha generato una dipendenza della religione dalla cultura moderna. Weber parlava di un rapporto di “affinità elettive”, mentre Troeltsch in *Il protestantesimo nella formazione del mondo moderno* (1906), propone un nesso causale: la separazione tra Stato e Chiesa, l’idea di tolleranza nel rapporto tra religioni diverse, la libertà di professione del proprio credo sono tutti esiti del protestantesimo stesso.

8.3 TEORIE DELLA SECOLARIZZAZIONE

Dopo la fase classica, a parte il lavoro sociologico degli americani Robert E. Park e Howard Becker, che interpretano il passaggio dalla società tradizionale comunitaria a quella moderna societaria (utilizzando lo schema di Ferdinand Tönnies) come un processo di secolarizzazione dei valori, bisogna attendere gli anni sessanta e settanta perché il concetto diventi assolutamente centrale. La diffusione di nuovi movimenti religiosi negli Stati Uniti e in Europa occidentale mettono in discussione le religioni tradizionali e nello stesso tempo sembrano disconfermare la teoria della secolarizzazione. Si possono distinguere in questo periodo tre teorie.

8.3.1 Secolarizzazione come desacralizzazione

Parte dal concetto di religione come insieme di pratiche, credenze e dottrine relative al soprannaturale con la conseguente concezione magica del mondo. Il sociologo inglese Bryan R. Wilson,³⁰ richiamandosi alla teoria weberiana del disincanto, considera la secolarizzazione come perdita di riferimento al soprannaturale, sostituito da un

²⁹ Weber, “*La politica e la scienza come professioni*”, 1919, p. 20

³⁰ Bryan Wilson, *Religion in Secular Society*, Penguin, Londra, 1969

orientamento razionale. Il fenomeno di “societarizzazione”, con il quale egli indica la rottura di rapporti sociali di tipo comunitario, crea un distacco anche dagli universi simbolici magico-religiosi che essi portavano con sé e che legittimavano un certo sistema di valori e credenze. In questo Wilson oltrepassa Max Weber, il quale tendeva ad attribuire all’allentamento dei vincoli comunitari solo il venir meno dell’approccio magico e la nascita delle religioni di redenzione. La societarizzazione è l’effetto dell’industrializzazione, dell’urbanizzazione, della diffusione di un commercio su largo scala, dell’ampliamento della rete di rapporti.

La teoria di Wilson spiega la diffusione di nuovi movimenti religiosi non come ritorno al sacro, bensì come adattamenti della religione alla nuova realtà secolarizzata, nella quale la religione diventa affare privato e tende ad assumere carattere più ampiamente culturale. La principale critica di questa teoria è la rigidità dell’opposizione comunità-società utilizzata e la linearità del processo di secolarizzazione che non prevede articolazioni e varianti.

8.3.2 Secolarizzazione come “privatizzazione” della religione

In questa prospettiva la religione non scompare ma si privatizza, perdendo ogni dimensione pubblica e collettiva.

Gli autori di riferimento sono Peter I. Berger e da Thomas Luckmann, che partono da una prospettiva fenomenologica. Il primo si ricollega alla fenomenologia di Rudolf Otto e Mircea Eliade e al loro concetto essenziali sta di religione come esperienza del sacro. In *La sacra volta*³¹ riprende l’analisi weberiana del rapporto tra protestantesimo e modernizzazione, individuando la radice della secolarizzazione nell’Antico Testamento e nella concezione assolutamente trascendente di Dio. Questo avrebbe lasciato spazio al disincanto nei confronti del mondo e alla razionalizzazione etica, rispetto cui il sistema di mediazione cattolico sarebbe un passo indietro. Berger concentra la sua analisi sulla secolarizzazione soggettiva della coscienza, che si trova a dover ricostruire un proprio sistema di riferimento valoriale dopo il venir meno della plausibilità sociale della religione. Ciò che in passato costituiva cosmo sacro condiviso, ora si frammenta in una sorta di mercato religioso che per Berger è legato alla richiesta dei “consumatori”, per Luckmann diventa affermazione di una religione non istituzionalizzata e dai confini incerti e fluttuanti. Luckmann infatti in *La religione invisibile*³² dà una definizione ancora più ampia di religione, intesa come “trascendenza della natura biologica da parte dell’organismo umano”, dunque antropologicamente fondata.

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

8.3.3 Secolarizzazione come trasposizione della religione alla sfera secolare

L’analisi funzionalista di Talcott Parsons, rielaborata poi da Robert N. Bellah ha messo in luce che la secolarizzazione si è accompagnata con l’istituzionalizzazione dei valori cristiani. Riallacciandosi a Durkheim, Parsons³³ offre una visione alternativa a quella weberiana del disincanto, sottolineando la progressiva trasposizione delle dinamiche religiose nella sfera

³¹ Peter Berger, *The sacred Canopy*, Penguin, Londra, 1967

³² Thomas Luckmann, *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, Penguin, Londra, 1963

³³ T. Parsons, *Sociological Theory and Modern Society*, The Free Press, New York, 1967

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

Bellah,³⁴ riprendendo da Rousseau il concetto di "religione civile", descrive la religione americana come religione pubblica, fatta di riferimenti a valori, simboli e riti collettivi derivati dalla tradizione cristiana e adattati alle esigenze dell'identità nazionale. Egli tende a considerare le grandi ideologie politiche contemporanee come "equivalenti funzionali" delle religioni tradizionali.

La critica a questo approccio si è soffermata sull'uso di "equivalenti funzionali" per la religione e sulla sottovalutazione delle tensioni tra sfera religiosa e sfera secolare, sia nella dimensione pubblica che in quella privata.

8.4 TENDENZE PIU' RECENTI: VERSO UN'ANALISI MULTIDIMENSIONALE

Negli anni ottanta si è giunti ad una concezione più operativa di secolarizzazione per ottenere una maggior chiarezza concettuale e per superare l'impasse di teorie tra loro molto diverse. La secolarizzazione è stata considerata un fenomeno molteplice, articolato in più livelli di analisi.

Karel Dobbelaere³⁵ ha identificato tre dimensioni fondamentali. La prima è il processo di differenziazione delle sfere secolari dalla sfera religione, chiamata "laicizzazione". La seconda riguarda la modernizzazione degli stessi universi religiosi, La terza fa riferimento alla pratica e appartenenza religiosa effettive e alle credenze dei singoli individui.

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

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

³⁴ R. Bellah, "Religion in America," in "Dædalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences", winter 1967, Vol. 96, No. 1, pp. 1-21

³⁵ K. Dobbelaere, "Secularization: A Multi-Dimensional Concept" Sage Publications, Londra, 1981

9. SECULARIZZAZIONE: LE NUOVE TEORIE³⁶

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

Tentando una classificazione delle nuove teorie possiamo distinguerle in tre:

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

9.1 LA RELIGIONE SI INCARNA NEL SECOLARE.

9.1.1 Marcel Gauchet e l’uscita dalla religione.

“Uscita dalla religione”: con questa espressione Marcel Gauchet esprime l’apporto che il Cristianesimo avrebbe dato all’umanità per spiegare la secolarizzazione. L’uscita dalla religione è l’esito di una storia politica della religione che Gauchet ricostruisce in “Il disincanto del mondo”³⁷ e precisa successivamente in una serie di articoli e interviste raccolte in “Un mondo disincantato? Tra laicismo e riflusso clericale”³⁸, dove, tra l’altro, chiarisce che il termine “disincanto” è solo un titolo evocativo ma non rispecchia precisamente il suo pensiero. Infatti “disincanto” esprimerebbe una sorta di allontanamento dalla religione a seguito di una crescita in consapevolezza e in mentalità scientifica e razionale come già Max Weber aveva sottolineato³⁹. Al contrario Gauchet vede nell’uscita dalla religione una svolta vera e propria in cui la religione si trasforma, incarnandosi e dismettendo gli abiti del sistema sacrale antico e medievale. La religione

³⁶ Il capitolo riprende in gran parte Dino Barberis, *“Incarnazione, risurrezione e trasformazione. Teorie sulla secolarizzazione a confronto”* in Marco Vergottini (a cura di) *“Gesù Cristo e il nuovo umanesimo”*, Centro Ambrosiano, Milano 2015, pp 201-222

³⁷ M. Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris, 1985 (tr. it. *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Torino, Einaudi, 1992).

³⁸ M. Gauchet *Un monde désenchanté ?*, Éditions de l'Atelier, 2004 (tr. it. *Un mondo disincantato? Tra laicismo e riflusso clericale*, Bari, Dedalo, 2008).

³⁹ Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. I, Tübingen 1920 (tr. it.: *Sociologia della religione*, a cura di [P. Rossi](#), vol. I, Milano 1982).

non struttura più il sistema sociale e culturale, ma senza intaccare necessariamente la fede personale: continueranno ad esistere persone credenti all'interno di un contesto non più religioso.

La religione genera politica diretta, genera democrazia perché assimila l'alterità divina, colta nel momento in cui si fa umana e la trasferisce nel mondo, riconoscendo e rispettando ogni alterità, ogni differenza. La democrazia, in quanto sistema politico delle differenze di opinione, ne è il frutto maturo. Se il capovolgimento avviato con la mediazione di Gesù Cristo è già avvenuto, permangono sacche del sacro e, come è avvenuto in epoche precedenti, a volte vengono interpretate come "ritorno del religioso". Ma, benché l'uscita dalla religione non sia un progresso lineare, essa è un fenomeno irreversibile. Le rendite di posizione si esauriscono gradualmente e la sensazione generale è prima di tutto di perdita, poiché non sempre si guadagna proporzionalmente in consapevolezza e umanizzazione. In particolare si sgretolano tre sicurezze da sempre garantite dalla religione: la dimensione collettiva, la mediazione dei bisogni ad opera delle istituzioni ecclesiali e il senso di appartenenza ad una tradizione⁴⁰.

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

Che cosa garantisce che l'uscita dalla religione non sia una situazione temporanea, eventualmente azzerata da successivi ritorni alla religione? Il fatto che sia esaurita la fase di "creazione di nuove religioni". I ritorni sono temporanei e si richiamano tutti al passato. Perfino i rigurgiti del fondamentalismo islamico possono essere interpretati come assimilazioni delle dinamiche moderne senza un rinnegamento delle proprie tradizioni: scosse di assestamento generate dallo scontro tra la modernizzazione irreversibile e le strutture sociali e culturali. La stessa situazione era quella dei paesi dell'est europeo al termine della dominazione sovietica: il cattolicesimo in Polonia non poteva ricreare un sistema religioso-sacrale pre-sovietico e infatti ha generato forme democratiche laiche, a volte in tensione con i propri elementi generatori⁴¹.

I passaggi in cui si delinea al meglio la dinamica incarnativa sono quelli in cui Gauchet precisa le condizioni per un esercizio pubblico della religione⁴². Il confinamento nel privato delle religioni è la strada per poter tornare ad esercitare un ruolo pubblico, poiché "privato" non significa intimo, ma interlocutore insieme ad altri all'interno dell'agorà pubblica. Se la religione rinuncia a pretendere per sé posizioni di privilegio nel pubblico dibattito non può non essere riconosciuta come interlocutore privilegiato, dato che la sua millenaria esperienza è unica nel suo genere. In particolare il cristianesimo potrebbe offrire una sensibilità all'umano e alla cultura che si radica nella sua antropologia teologica. In un

⁴⁰ Gauchet ne parla in *"Ciò che abbiamo perduto con la religione"*, *Ibidem* pp 21-25.

⁴¹ M. Gauchet, *"Ritorno del religioso?"*, *Ibidem*, pp 71-82

⁴² La sintesi migliore è in *"Quale ruolo per le istituzioni religiose in società uscite dalla religione?"*, *Ibidem* pp 183-201

mondo che fa della spontaneità naturale e dello sviluppo delle potenzialità individuali il fine del sistema educativo, l'idea che sia necessario uno sforzo per correggere la natura e lavorarci sopra attraverso la cultura può recuperare due aspetti dimenticati: il valore della cultura umanistica a correzione dell'eccessivo tecnicismo dell'attuale sistema di istruzione e l'attenzione alla dimensione collettiva e comunitaria. Sul primo punto Gauchet offre osservazioni folgoranti: *"possiamo osservare come ciò che tende ad essere negato sul terreno della cultura, dell'estetica o del sapere si ritrova poi, sotto forma di stupefacente compensazione, sul terreno dello sport (...) facendosi assistere alla messa in opera di una vera e propria etica del corpo – ciò che si rifiuta all'anima è entusiasticamente concesso alla carne. Il lavoro su di sé, lo sforzo, l'ascesi, l'artificio, il tutto in proporzioni smisurate"*⁴³.

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

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

9.1.2 Charles Taylor: l'incarnazione per affrontare la secolarizzazione

Nella sua opera monumentale *The secular age*⁴⁴ il filosofo canadese Charles Taylor ricostruisce la storia che ha portato l'Occidente a creare le condizioni del non credere⁴⁵. Il suo è un concetto articolato di secolarizzazione: esiste una secolarizzazione intesa come autonomia progressiva delle sfere sociali (economia, scienza, politica) dalla religione, esiste una secolarizzazione intesa come presa di distanza dal religioso anche in forma critica ed esiste una secolarizzazione intesa come passaggio dalla religione come identità alla religione come opzione. Man mano che l'analisi prosegue si ha l'impressione di una compressione progressiva della dimensione religiosa nella sfera privata dell'esistenza con la perdita di riferimenti trascendenti. Il trionfo irreversibile del secolare sul religioso viene concettualizzato attraverso due espressioni: "cornice immanente" e "umanesimo esclusivo". La cornice immanente segna lo spostamento d'asticella che progressivamente esclude ogni riferimento trascendente e genera la possibilità teorico-pratica del non credere. L'umanesimo esclusivo rappresenta la faccia buona del secolarismo: il richiamo a valori e norme etiche, in precedenza fondate su motivazioni di fede e ora portate avanti in nome dell'umanità. Anzi, secondo Taylor, il rifiuto della trascendenza vede i fautori di tale

⁴³ "Sull'insegnamento cattolico: attualità di una tradizione", p. 171

⁴⁴ C. Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, [Cambridge, MA](#) - [Londra](#) 2007 (tr. it. *L'età secolare*, [Feltrinelli](#), [Milano](#) 2009)

⁴⁵ *A Secular Age* è solo il punto d'approdo di due filoni di studio dell'autore: la religione nella modernità (*A Catholic Modernity?*, James L. Heft, 1999; *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, [Harvard University Press](#) 2002) e la costruzione e trasformazione dell'identità individuale (*Sources of the Self: The Making of Modern Identity*, [Harvard University Press](#) 1989 (trad. it. *Radici dell'io*, [Feltrinelli](#), [Milano](#) 1993; *Modern Social Imaginaries*, 2004 (trad. it. *Gli immaginari sociali moderni*, [Meltemi](#), [Roma](#) 2004)

umanesimo allearsi ai cosiddetti “antiumanisti” o neo-nietzschiani, in nome della difesa comune delle conquiste dell’Illuminismo, in genere in chiave antireligiosa. Un’alleanza *sui generis*, dato che i secondi tendono a mettere in discussione gli stessi valori umanistici. Tale alleanza potrebbe essere rotta grazie ad un dialogo tra umanisti esclusivi e fautori della trascendenza proprio in nome della difesa dell’umano, ma i secondi si presentano divisi tra coloro che accettano una tale dialogo e coloro che lo rifiutano perché rifiutano l’Illuminismo stesso.

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

Se non fosse per il capitolo finale dell’opera, giunti a questo punto si avrebbe la sensazione di essere di fronte ad un gigantesco affresco di disfatta. Nell’ultimo capitolo, intitolato “Conversioni”, il clima cambia. L’intento è dichiarato: attraverso l’esempio di personaggi convertiti al cristianesimo è possibile tracciare le coordinate di una fede che attraversi la cornice immanente per romperla dal di dentro. E questa è precisamente la dinamica teologica dell’Incarnazione: l’entrare di Cristo nella condizione umana per aprirla al divino, rompendo la cornice che tende ad appiattirla sul mondo terreno. Già nel capitolo precedente l’autore aveva messo in luce come la modernità stessa custodisse in sé dilemmi che non riesce a risolvere. Per esempio la questione del senso. Citando le conversioni di Christopher Dawson, T. S. Eliot, Charles Maurras, Jacques Maritain, Thomas Merton, Charles Péguy e Gerard Manley Hopkins egli fa notare come sia stata proprio la ricerca di una via di apertura al nonsenso della vita terrena, la strada di accesso ad una prospettiva trascendente. Questo è stato possibile però attraverso una piena adesione all’umanità e alla sua condizione esistenziale: *“la caratteristica strutturale delle (ri)conversioni religiose che ho descritto prima – la sensazione cioè di fuoriuscire da una cornice troppo angusta per accedere ad un ambito più ampio, che dà senso alle cose in modo diverso – corrisponde alla realtà. Accadrà spesso, dunque che a un precedente senso di pienezza venga conferito un significato nuovo e più profondo”*⁴⁶.

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

C’è un passaggio in cui Taylor, proponendo una religione che si incarni profondamente nell’umano, conia il termine di “escarnazione”. Egli si riferisce alla *“costante disincarnazione della vita spirituale, per cui essa è sempre meno condotta in forme corporee dotate di un significato profondo e risiede sempre più nella mente”*⁴⁷.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 961

⁴⁷ *Ibidem*, p. 965

L'umanesimo esclusivo ha vinto la battaglia contro la mortificazione del corpo, ma non è riuscito a impedire una riduzione disincantante a desiderio sensuale. Questo per esempio è uno spazio aperto per una proposta religiosa che compia l'intero percorso: prenda sul serio le istanze di valorizzazione del corpo ma, rompendo la cornice immanente, dia loro una profondità e un senso diverso.

La posizione di Taylor si avvicina a quelle prospettive di "rilancio della fede come trasformazione della realtà" che verranno analizzate più avanti. In realtà l'accento è posto sul prendere sul serio l'umano e sull'abbandonare le battaglie contro la modernità, mentre il riferimento al recupero della dimensione trascendente è solo genericamente indicata come istanza per rompere la "terra desolata" in cui la cornice immanente costringe l'umanità. C'è un altro motivo per cui egli insiste nel prendere sul serio le istanze della modernità: esse spesso denunciano implicitamente fenomeni di riduzione della fede cristiana, che a volte si perde dei pezzi per strada. Per esempio, e con questo Taylor conclude anche l'opera, la riscoperta del politeismo e la moda del paganesimo potrebbero anche essere reazioni contro la tendenza della Riforma a ridurre le "varietà di vita cristiana". *"Ancora una volta, il punto non è che bisognerebbe vivacizzare il cristianesimo con una dose di paganesimo: piuttosto è la nostra stessa vita cristiana che ha subito una mutilazione imponendo una simile omogeneizzazione. La Chiesa avrebbe dovuto essere il luogo in cui gli esseri umani, con tutte le loro differenze e i loro itinerari disparati, si riuniscono"*⁴⁸.

9.2 LE RELIGIONI RISORGONO.

9.2.1 Rodney Stark: pluralismo e revival religioso.

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

Stark e Introvigne condividono con molti altri l'idea che non necessariamente modernità e secolarizzazione vanno di pari passo e che l'eccezione non è tanto la persistenza della pratica religiosa negli Stati Uniti, quanto l'abbandono della pratica in Europa, in particolare nell'Europa del nord⁴⁹. Però la spiegano con la legge della domanda e dell'offerta e con la teoria del mercato di concorrenza perfetta: quando l'offerta religiosa cresce, quando si sviluppa il confronto e la concorrenza tra denominazioni religiose, quando si rompono i monopoli delle chiese di Stato l'effetto di un crescendo di partecipazione è quasi automatico.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 966

⁴⁹ Il testo principale di riferimento di questa teoria è G. Davies, *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, Darton, Longman & Todd, Londra 2002.

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

La teoria, chiamata della "mobilitazione religiosa" è articolata in sette tesi, con riferimenti a indici economici per misurare il fenomeno (per es. l'indice di Herfindahl che misura la presenza di monopoli nei vari settori dell'industria⁵⁰), indagini (la più citata è la *World Value Survey*, del 1990-1991) e *case studies* come la diffusione del protestantesimo in America Latina, la situazione dei paesi protestanti del nord Europa e dei paesi cattolici del Sud Europa (un capitolo intero è dedicato alla situazione italiana⁵¹). La resurrezione delle religioni parrebbe così legata ad una sorta di *deregulation*, che in Europa inizia dalle normative giuridiche con le quali i diversi stati si affrancano da una chiesa di Stato, passa attraverso la presenza di altre religioni in seguito alle ondate migratorie e si attesta sulla costruzione di un sistema giuridico di riconoscimenti e intese oppure, come nel caso francese, di definizioni di spazi pubblici entro i quali le manifestazioni pubbliche delle religioni non devono entrare.

Se però consideriamo altre opere di Rodney Stark dobbiamo aggiungere qualcosa a questa ricostruzione e dare molto più valore ad alcune parti di *Dio è tornato* che non interessano direttamente la teoria della mobilitazione religiosa. Per esempio in *La vittoria della ragione. Come il Cristianesimo ha prodotto libertà, progresso e ricchezza*⁵², Stark ricostruisce la storia economica e sociale dal Medioevo in avanti per sfatare la tesi di una modernità costruita sulle spoglie di un Medioevo oscuro dominato dalla religione e dimostrare che proprio il Cristianesimo ha posto le condizioni per questa modernizzazione. In particolare la ricerca di una teologia razionale, il progresso tecnico e scientifico del Basso Medioevo e lo sviluppo di spazi politici autonomi affrancati dall'Impero sarebbero prove per dimostrare che il capitalismo non nasce con l'etica calvinista come Max Weber ha divulgato ma preesisteva alla Riforma nelle autonomie locali italiane del Medioevo. Questo sarebbe secondo Stark l'argomento storico per far coesistere religione e modernità. Specularmente in *Dio è tornato* viene affermato che la grande "religiosità" del Medioevo non riguardava le masse bensì le élites e, dunque, che la secolarizzazione non riguarda tanto la "quantità" di persone che accedono alla fede, bensì la "qualità" che in passato ha ispirato istituzioni, culture e sistemi giuridici. Dunque non esiste una secolarizzazione "quantitativa" perché non è mai esistita una devozione di massa nelle società sacralizzate.

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

9.2.2 José Casanova "primo": le religioni si deprivatizzano

⁵⁰ L'indice è dato dalla somma dei quadrati delle quote di mercato (esprese in percentuale) detenute da ciascun agente, giunge al massimo a 10.000 e denota una moderata concentrazione fino a 2.000.

⁵¹ Numeri: *pluralismo e risveglio religioso in Italia*, *Ibidem*, pp. 109-132.

⁵² R. Stark, *The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success*, Random House 2005 (tr. it. *La Vittoria della ragione. Come il cristianesimo ha prodotto libertà, progresso e ricchezza*. [Torino, Lindau](#), 2006)

*“Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica”*⁵³ il titolo in italiano dell’opera con cui il sociologo statunitense José Casanova si è fatto conoscere in Italia nel 2000 (ma l’originale in inglese è del 1994⁵⁴) esprime già il punto di vista dell’autore. La sua posizione non era solo la presa d’atto del venir meno della teoria classica della secolarizzazione e dunque la persistenza del fenomeno religioso ma addirittura il venir meno della sua privatizzazione: una “resurrezione” pubblica. Questo prima ancora che l’Islam radicale delle torri gemelle ne segnasse la conferma più emblematica.

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

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

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

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

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

I *case studies* proposti da Casanova partono dall’analisi concreta per applicare gli strumenti sopra elencati. Sono cinque: la Spagna dalla chiesa di stato alla separazione stato-chiesa, la Polonia dalla chiesa della nazione alla società civile, il Brasile dalla chiesa oligarchica alla

⁵³ J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna 2000

⁵⁴ J. Casanova, *Public religion in the modern world*, University of Chicago Press, 1994

chiesa di popolo, il protestantesimo evangelico negli Stati Uniti dalle religioni civili alle sette della nuova destra cristiana e il cattolicesimo negli Stati Uniti da denominazione privata a denominazione pubblica.

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

Alla seconda domanda dobbiamo rispondere riconoscendo a Casanova un rigore di metodo sociologico che lo spinge non solo ad enunciare la resurrezione delle religioni pubbliche bensì anche a cercarne le cause e a illustrarne le dinamiche. Esistono due tipi di deprivatizzazione della religione: il passaggio dalla rappresentanza istituzionale premoderna alla discesa in campo nell'agone del confronto sociale e la mobilitazione pubblica vera e propria. La prima, tipica dei *case studies* di Spagna, Brasile e Polonia è in realtà un cambio di pubblicità e un ammodernamento delle strategie di comunicazione e di rappresentanza. L'ammodernamento può addirittura avere come reazione una spinta ad una privatizzazione vera e propria, legata a fattori precisi: quando una società civile prevale su uno stato autoritario, la reazione è un riflusso nel privato di ogni sfera di vita. Inoltre nel momento in cui si accetta la competizione e il pluralismo religioso le religioni tendono a concentrarsi sui propri compiti pastorali e sulle motivazioni all'adesione personale. Il secondo, invece, tipico dei *case studies* del fondamentalismo evangelico e del protagonismo della Chiesa Cattolica statunitense è ciò che in senso stretto può essere inteso come deprivatizzazione. In questo caso l'attenzione a rifuggire una sfera esclusivamente privata è l'obiettivo principale e la resurrezione eventuale delle religioni diventa spettacolare ed evidente.

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

9.2.3 Peter Berger: l'eccezione europea.

“Perché il secolarismo europeo è un’eccezione?”: il sottotitolo del libro *“America religiosa, Europa laica?”*⁵⁵ indica precisamente l’argomentazione che Peter Berger, Grace Davies e Effie Fokas perseguono per spiegare come mai la modernizzazione non comporti necessariamente il venir meno della religione. Potremmo ridefinire così il loro contributo: è possibile che il risorgere delle religioni nel mondo non sia qualcosa di assolutamente imprevisto ma si possa spiegare con una diversità di situazione tra due aree geografiche (Stati Uniti ed Europa) normalmente considerate affini? Se la religione non è mai venuta meno nel contesto statunitense non si può parlare di resurrezione. Di conseguenza la cosiddetta deprivatizzazione delle religioni in Europa non significa regresso ad una situazione premoderna e neanche che la privatizzazione registrata in precedenza fosse solo un’illusione ottica. Semplicemente essa non era dovuto alla modernizzazione in sé, quanto al tipo di modernizzazione che in Europa si è affermata.

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

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

Come già si è visto in Taylor, anche questi autori mettono in discussione la teoria della secolarizzazione classica, che tende ad essere secondo loro un “abito senza cuciture”. Nella vita reale il fatto che una società si razionalizzi e si organizzi intorno al progresso tecnologico ed economico non esclude che singoli individui continuino a credere o a far proprie pratiche magiche o superstiziose. Semplicemente questa loro scelta è una opzione tra le altre e magari non mette neanche in discussione un loro atteggiamento più moderno mentre sono sul posto di lavoro. Ma il loro approdo è più radicale. Qui non si discute dell’opzione dei singoli bensì proprio dell’organizzazione di un sistema sociale. Riferendosi

⁵⁵ P. Berger, G. Davies e E. Fokas, *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*, Aldershot, Ashgate Publishing Company, 2008, (tr. it. *America Religiosa, Europa Laica? Perché il secolarismo europeo è un’eccezione*, Il Mulino, Bologna 2010)

alla teoria delle modernità multiple di Eisenstadt⁵⁶ essi evidenziano che non necessariamente la modernità si sposa con la democrazia, il libero mercato o il venir meno della religione. Nel sud est asiatico la modernità è stata resa possibile nonostante regimi autoritari, in Africa si cerca una modernizzazione che stia insieme con certi valori della tradizione. Anche la religione può giocare la sua parte, come affermano gli autori al termine del libro: *“è proprio la religione che definisce l’aspirazione ad una modernità alternativa in molte parti del mondo: una modernità russa ispirata al genio religioso dell’Ortodossia, una modernità islamica (per parafrasare Lenin, una shari’a con l’elettricità), una modernità hindu e anche una modernità integralmente cattolica (realizzata con successo dall’Opus Dei)”*⁵⁷.

Resta da capire come si possa inserire la riflessione di Peter Berger dentro le teorie che teologicamente stanno sotto il titolo “resurrezione come evento”. Per comprenderlo bisogna ricordare che Peter Berger stesso ha mutato la sua prospettiva, riconoscendo di aver sottovalutato il ruolo delle religioni nel contesto della modernità. Tra i teorici classici della secolarizzazione Berger era uno dei più possibilisti: non solo non aveva mai pensato ad una fine della religione, ma neanche ad una sua trasformazione in religione invisibile, come il suo collega Thomas Luckmann, col quale aveva condiviso la stesura di scritti sociologici diventati ormai classici⁵⁸. Usando la metafora che aveva dato il titolo ad una sua opera di sociologia della religione del 1969, egli parlava di “brusio degli angeli”⁵⁹, relegati sullo sfondo di una storia in cui i riferimenti al sovrannaturale sono venuti meno. In quell’opera egli indicava le strade che la teologia poteva seguire per non mettere a tacere del tutto quel brusio e soprattutto per dare corpo a esperienze umane profonde che non potevano essere interpretate solo in chiave immanente.

La svolta avviene tra la fine degli anni Ottanta e gli anni Novanta- Nella prefazione all’opera a più mani *The desecularization of the world*⁶⁰,(1999) il cui titolo è già emblematico, egli scrive *“La mia opinione è che l’idea che noi viviamo in un mondo secolarizzato è falsa. Oggi il mondo, con qualche eccezione di cui parlerò a suo tempo, continua ad essere furiosamente religioso come è sempre stato. Questo significa che un intero corpo di scritti, denominati genericamente da storici e sociologi “teoria della secolarizzazione” si è fondamentalmente sbagliata. Anch’io ho contribuito nelle opere precedenti a questa teoria. Ero in buona compagnia: la maggior parte dei sociologi della religione condividevano le stesse prospettive e avevamo buone ragioni per affermarle”*⁶¹. Ecco perché possiamo tranquillamente parlare di “resurrezione delle religioni”, quantomeno nella consapevolezza di coloro che le studiano.

⁵⁶ S. Eisenstadt, *Multiple Modernities*, in “Daedalus”, 129, pp 1-30. E’ lo scritto che ha aperto la riflessione sulla possibilità di forme diverse di modernità a seconda dei contesti culturali e sociali.

⁵⁷ P. Berger, G. Davies e E. Fokas, *America Religiosa, Europa Laica? Perché il secolarismo europeo è un’eccezione*, pp 193-194

⁵⁸ Il più importante è p. Berger, T. Luckmann, *The social construction of reality*, 1966 (tr. it. *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, 1969)

⁵⁹ P. Berger, *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, Doubleday 1969 (tr. it. *Il brusio degli angeli*, Il Mulino 1995)

⁶⁰ *The Desecularization of the world. Resurgent religions and World Politics*, curato ed edito da Peter Berger, 1999

⁶¹ *Ibidem*, pag. 2

9.3 L'AZIONE TRASFORMANTE DELLE RELIGIONI RISORTE.

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

Dopo “*Oltre la secolarizzazione*” l’analisi di José Casanova si sviluppa e si arricchisce di nuovi contributi per comprendere non solo i motivi della ricomparsa delle religioni sulla scena pubblica ma il potenziale trasformativo che esse hanno sulla scena mondiale globalizzata. Il pensare ad un “secondo Casanova” si giustifica in quanto egli stesso pubblica nel 2008 un saggio intitolato *Public Religion Revisited*⁶² in cui pur riconfermando la tesi della deprivatizzazione individua tre limiti che diventano evidenti all’indomani dell’11 settembre.

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

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

Il secondo limite, invece, viene recuperato attraverso il concetto di “tolleranze gemelle” mutuato da Alfred Stepan⁶³. Non esiste solo lo sforzo di deprivatizzazione delle religioni: c’è anche la necessità che le democrazie riconoscano la soggettività politica delle religioni per evitare di degenerare in tirannie della maggioranza. Se da un lato le autorità religiose devono “tollerare” l’autonomia di governi democraticamente eletti senza reclamare per sé privilegi e prerogative e senza imporre veti, dall’altro le istituzioni politiche democratiche devono “tollerare” l’autonomia di individui e gruppi religiosi non solo nell’esercizio privato della loro fede, ma anche nella possibilità di proporre pubblicamente i loro valori e di organizzarsi in soggetto pubblico della società civile. Più recentemente Casanova distingue tre modelli di libertà religiosa nella storia: il sistema dell’epoca pagana in due versioni: preassiale (ogni popolo ha la sua religione) e postassiale (alcune religioni cominciano ad avere un orizzonte universale); il sistema dell’epoca della cristianità (è ammessa solo la religione cristiana, perché le altre sono false) e il sistema della modernità nella quale si afferma poco alla volta il principio della libertà religiosa⁶⁴.

Ma è il terzo limite quello che ci fa parlare di un “effetto trasformativo” delle religioni sulla società mondiale. Secondo Casanova fino a poco tempo fa anche se una religione era

⁶² J. Casanova *Public Religions Revisited* in Hent de Vries, *Religion: Beyond the Concept*, Fordham 2008, pp. 101-119

⁶³ A. Stepan, *Religions, Democracy and the Twin Tolerations*, in *Journal of Democracy* 11.4 (2000), pp 37-57

⁶⁴ J. Casanova, “*Religious Freedom: Models, Developments, Challenges in our Global Age*”, in (a cura di) E. Fogliadini, *Religioni, libertà e potere*, Vita e Pensiero, Milano 2014

considerata mondiale restava centrata su un territorio ben preciso, avendo al massimo “filiali” e adepti altrove. Per esempio, a dispetto della benedizione *urbi et orbi* del Papa il territorio privilegiato del Cattolicesimo era l’Europa e in particolare l’Italia. Ora gli strumenti della globalizzazione (in primo luogo i nuovi media) danno la possibilità a ogni religione di diventare effettivamente globale e di creare vere e proprie “rappresentazioni di comunità religiose”⁶⁵ in competizione tra loro. La categoria che Casanova tende ad usare per il nuovo ordine globale delle religioni è “denominazionalismo globale”, sul modello nordamericano: un sistema in cui ogni religione riconosce la dignità delle altre, imparando a convivere. Ma non si tratta di una semplice competizione tra offerte religiose diverse, come suggerito dalla teoria di Rodney Stark. Il conflitto più profondo è tra il principio della libertà individuale di coscienza e il diritto collettivo dei popoli a preservare la loro cultura e le loro tradizioni da ogni forma di imperialismo. Un conflitto che, in situazione pluralista, mette in luce la plurivocità degli stessi concetti oggetto di confronto-competizione. Per esempio il concetto di “libertà religiosa”, viene inteso diversamente a seconda delle religioni: per il cristianesimo essa implica la libertà di conversione da una religione all’altra; per l’Ebraismo e l’Induismo essa implica il rispetto delle tradizioni ma non la libertà di conversione; per l’Islam essa implica la possibilità di esercitare liberamente la religione senza costrizioni ma non la libertà di conversione; la cultura cinese poi non si riconosce neanche nella categoria di “religione”, pur prevedendo culti religiosi individuali. L’effetto trasformante delle religioni mette in discussione una globalizzazione solo economica ma anche una globalizzazione intesa come generico cosmopolitismo: esse mettono in luce i legami profondi dei soggetti con le loro culture di appartenenza e obbligano a prendere seriamente in considerazione le nuove sfide morali suscitate dall’incontro-confronto di umanesimi diversi. Casanova arriva a prevedere una crescita di attenzione per la religione, perché quando la sfera privata dell’individuo viene invasa dalle dinamiche della globalizzazione, la possibilità di autodistruggersi e il pluralismo morale aprono dibattiti che invocano risposte anche religiose. In conclusione Casanova non si accontenta di annotare l’effettiva deprivatizzazione delle religioni e la loro resurrezione ma proprio attraverso di essa egli ne sottolinea l’effetto umanizzante sulle dinamiche di sistema, in vista di una globalizzazione più rispettosa e attenta delle differenze culturali e della coscienza personale.

9.3.2 Ulrich Beck: le religioni agenti di pace?

Il teorico della “società del rischio” Ulrich Beck ha proposto una riflessione sul ruolo della religione nella società secolarizzata che può essere interpretata in modo ambivalente. Per un verso il sottotitolo della sua opera “*Il Dio personale*”⁶⁶ sembra porlo tra gli autori che accentuano il carattere incarnativo dell’esperienza religiosa: *La nascita della religiosità secolare* è anche presente nell’originale tedesco. Ma il sottotitolo italiano omette la seconda parte, *Della capacità di pace e del potenziale di forza delle religioni* che evidenzia almeno due elementi: il persistere delle religioni sullo scenario e l’influenza che esse possono esercitare nel contesto occidentale. La parte del sottotitolo non tradotta è argomento del terzo capitolo intitolato “Tolleranza e violenza: i due volti delle religioni”, dove Beck, partendo da una definizione di religione e di religioso, vede nel potenziale

⁶⁵ Traduciamo con questo termine l’originale *imagined religious communities*.

⁶⁶ U. Beck *Der Eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*, Insel Verlag, Frankfurt am Main-Leipzig 2008 (tr. it. *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Laterza 2009)

globalizzatore la sua essenza originaria. Una prospettiva immanente, che si apre alla dimensione trascendente nella forma del “superamento dei confini”, visto o come la caratteristica in particolare del Cristianesimo. *“Nel cristianesimo universale – quanto a immagine dell’uomo e compito missionario – il superamento dei confini assurge a programma. Secondo le Scritture i credenti sono stati liberati, in forza della loro fede, da tutte le potenze mortali e le ineguaglianze. La loro società poggia sul Regno di Dio, che trascende tutte le faccende umane”*⁶⁷. Beck ha in mente lo sfondo religioso della campagna politica americana di Barack Obama del 2008 e potremmo anche immaginare anche le campagne elettorali precedenti dei Bush, sostenuti dagli ambienti della destra evangelica. Quel che importa è che secondo Beck è la religione a fornire questo orizzonte, benché l’effetto non voluto possa essere poi quello di istituire nuovi confini, questa volta tra eretici ed ortodossi. Qui si pone la distinzione tra religione come sostantivo e religioso come aggettivo: la prima ragiona in termini più esclusivi di *aut aut*, il secondo in termini più inclusivi di *vel vel*. L’ambivalenza si concretizza da una parte nella storia coloniale, dall’altra nel cosmopolitismo cattolico nei confronti delle immigrazioni: violenza e tolleranza si possono susseguire ma anche convivere. La differenza tra religione e religioso apre la strada alla tesi di fondo di Beck: *“Il Dio unico non è più ormai unicamente il Dio che apporta salvezza impadronendosi della storia e autorizzando intolleranza e violenza. Con il principio del meticcio religioso, assume importanza il principio umano di un politeismo soggettivo, da non confondere con il politeismo dell’antichità e nemmeno con la facoltà, tipica per esempio delle missioni cristiane, di integrare le tradizioni e i riti religiosi locali”*⁶⁸.

Non ripercorreremo la dettagliata analisi sull’invenzione del Dio personale, che parte dalla distinzione tra “personalizzazione” e “egoismo” e procede mettendo in evidenza l’affermarsi del principio di tolleranza sul principio di lotta all’eresia, ma ci soffermeremo sulle dieci tesi che l’autore enumera per delineare la situazione della fede religiosa nel contesto secolare. La prima tesi evidenzia che la fede cresce in proporzione all’insicurezza generata dalla cosiddetta “modernizzazione riflessiva”⁶⁹. Questa fede non è il residuo dell’epoca premoderna ma il prodotto della modernizzazione avanzata. La seconda tesi afferma la fine dell’unità di religione e religioso per il nascere della soggettività religiosa. Qui si capisce che Beck intende religioso e fede come sinonimi: i materiali tra cui scegliere per la personalizzazione della fede sono quelli delle diverse tradizioni religiose. Secondo la terza tesi l’individualizzazione della religione non diventa individualizzazione sociale se non quando si accompagna all’individualizzazione di altre istituzioni (famiglia, classi sociali, ecc.). La quarta tesi distinguendo i due mondi della religione clericale e della fede individualizzata, enuncia l’esistenza di due morali, di due religiosità, di due istituzionalizzazioni (anche i movimenti più personalizzati possono istituzionalizzarsi): questo apre alla quinta tesi che afferma il paradosso della seconda modernità religiosa in cui lo svuotamento delle chiese va di pari passo con il reincanto religioso del pensiero e dell’agire.

Fin qui Beck non presenta una particolare originalità rispetto al tradizionale impianto della religione invisibile di Thomas Luckmann⁷⁰. E’ sulla sesta tesi, però, che la sua riflessione si

⁶⁷ *Ibidem*, p. 66

⁶⁸ *Ibidem*, p. 77

⁶⁹ Questo termine riprende l’analisi di Jurgen Habermas sulla società postindustriale nella quale è necessario produrre “in proprio” i propri presupposti fondanti attraverso il continuo confronto di soggetti comunicativi su un comune terreno e con comuni regole di discussione. Secondo Beck la modernità riflessiva comprende tre fenomeni: l’individualizzazione accelerata, la globalizzazione pluridimensionale e la società del rischio.

⁷⁰ T. Luckmann, *The invisible religion* nel 1967 (tr. it. *La religione invisibile*, Il Mulino, 1969)

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

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

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

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

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

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

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

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

L'analisi del tedesco Hans Joas è sicuramente quella che incarna al meglio la visione della fede religiosa come fattore di trasformazione della società secolarizzata. Probabilmente l'essersi applicato a studiare la genesi e la trasformazione dei valori e in seguito l'averla applicata ai valori religiosi gli ha permesso di condurre una riflessione a più livelli, a partire da una sorta di antropologia per poi approdare all'analisi del contesto globale. *"Abbiamo bisogno di religione?"* è il titolo della prima traduzione italiana di una sua monografia che affronta di petto il senso della religione per l'esperienza umana⁷¹. Con riferimento a *The Varieties of Religious Experience* di William James⁷², Joas arriva a centrare il senso della religione nelle esperienze di autotrascendenza: l'innamoramento, la carità, l'indignazione, l'estasi collettiva, il dolore, l'orrore per la natura, il tradimento, lo choc, i tre tipi di ansia descritti da Paul Tillich (per le avversità, per l'insensatezza, per il senso di colpa). Se il contenuto delle esperienze è uguale per tutti, la sua interpretazione distingue il non credente dal credente: il primo rielabora il vissuto e lo legge come esperienza religiosa, mentre il secondo lo legge solo come esperienza psicologica.

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

A questo punto Joas lascia la cassetta degli attrezzi dell'antropologia per parlare della fede nell'epoca della contingenza e studiare i modi con cui queste interpretazioni religiose sono a disposizione degli individui. Uno studio che prende posizione su altri sociologi della secolarizzazione e che viene approfondito con il libro del 2012 *La fede come opzione*⁷³. Il termine "contingenza" è quello che Joas propone al posto di "pluralismo". Bersaglio è Peter Berger quando presenta il pluralismo come novità della modernità e quando afferma che il pluralismo porta inevitabilmente ad una relativizzazione della religione individuale spesso

⁷¹ H. Joas, *Braucht der Mensch Religion?*, Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2007² (tr. it. *Abbiamo bisogno di religione?*, Rubettino, Soveria Mannelli 2010)

⁷² W. James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, 1902, (tr. it. *La varie forme dell'esperienza religiosa. Uno studio sulla natura umana*, Morcelliana, Brescia 1998)

⁷³ H. Joas, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2012 (tr. it. *La fede come opzione. Possibilità di future per il cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2013)

ridotta a “preferenza”. Secondo Joas già la tarda antichità aveva conosciuto il fenomeno del pluralismo religioso: quello che contraddistingue la situazione attuale è invece l’effetto di questo pluralismo sul soggetto credente. Infatti la possibilità di scelta tra religioni diverse rende più fragile il rapporto tra soggetto e fede religiosa, ma non necessariamente meno intenso. Il soggetto pur essendo tentato più frequentemente dalle possibili alternative, può comunque credere fermamente.

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

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

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

Innanzitutto esse devono fare i conti con il potenziale di violenza che portano con sé. Esso è legato alla somiglianza che intercorre tra gli effetti di certe estasi e autotrascendenze e situazioni di effervescenza collettiva e violenza. In entrambi i casi avviene una sospensione della vita quotidiana, che nel caso della violenza, per esempio avrebbe in sé le modalità per il suo controllo. In genere le religioni esercitano esse stesse una gestione di queste forme di effervescenza o proponendo in positivo vie alternative (per es. la castità nei confronti degli eccessi sessuali o la nonviolenza nei confronti della violenza) oppure mettendo al proprio servizio questi eccessi, come nel caso della guerra santa. Ovviamente non tutte le modalità sono accettabili dalla modernità, però spesso il rendere tabù queste situazioni porta a non conoscere il lato oscuro della propria persona e della cultura di riferimento. Piuttosto è vero riconoscere con René Girard che nel cristianesimo è avvenuta l’inversione di una tendenza da sempre quasi automatica: dalla ricerca di un capro espiatorio per frenare la violenza mimetica a Cristo che ha sacrificato se stesso mostrando la strada maestra per non cadere nella violenza⁷⁴. Qui Joas si ricollega alla teoria dell’età assiale per individuare il periodo in cui numerose tradizioni religiose, maturando l’idea di trascendenza, cercano di

⁷⁴ vedi per es. R. Girard, *Le bouc émissaire* (1982), (trad. it. *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1987)

uscire dal vicolo cieco della violenza, benché lui stesso ammetta che Gesù Cristo non possa essere ascritto a questo periodo. E' una questione che resta cronologicamente irrisolta anche se l'analogia di intenti tra Cristo e l'età assiale è forte. La critica alla tesi di Jan Assman secondo cui i monoteismi sarebbero generatori di violenza poggerebbe proprio sull'idea che la ricerca della trascendenza dell'unico Dio eviterebbe la sacralizzazione di elementi mondani, primo fra tutti l'autorità (politica o religiosa che sia).

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

Ma c'è di più. Joas parla di "pungolo assiale" per riconoscere che, quando le religioni riescono a evitare la violenza, diventano in positivo artefici di dialogo e di pace. In particolare il messaggio cristiano assume una posizione privilegiata se sa affrontare alcune sfide intellettuali che Joas enumera nel capitolo finale di *La fede come opzione*. La prima è la sfida dell'ethos dell'amore contro le varie forme di individualismo presenti nel contesto culturale contemporaneo. Esiste un individualismo utilitaristico, fondato sull'egoismo del calcolo costi-benefici, un individualismo espressivo che ricerca la realizzazione del sé a prescindere dalla collettività. Ma esistono anche altre due forme di individualismo apparentemente più accettabili: quello repubblicano, basato sulla virtù del cittadino, che si limita però a rapportarsi alla propria *polis* senza interrogarsi sull'orizzonte mondiale ed esiste un individualismo "biblico" in cui si accentua il proprio legame con Dio per pervenire alla giusta decisione etica (anche in forma razionale come nelle prospettive di Kant, Habermas e Rawls), senza però interrogarsi sul fondamento di questo dovere. L'ethos dell'amore cristiano, invece, coniuga la dimensione personale con quella collettiva e la razionalità di una scelta con il calore di una relazione.

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

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

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

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

9.4 CONCLUSIONI

L'excursus su autori contemporanei nel dibattito sulla secolarizzazione è parziale. Uno studio completo potrebbe offrire ulteriori riflessioni, come quelli di scuola francese sul rapporto tra religioni e culture⁷⁵. Tuttavia la selezione offerta permette di giungere ad alcune conclusioni.

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

In secondo luogo si può concludere che è arduo tracciare una storia delle teorie della secolarizzazione, a meno che non la si intenda in senso meramente cronologico. Infatti le ultime teorie della secolarizzazione hanno smentito quelle classiche (per cui si potrebbe parlare di "sviluppo della teoria"), ma l'hanno fatto perché hanno allargato la prospettiva e hanno abbandonato un approccio ideologico. Così Peter Berger può dire che ciò che i teorici classici descrivevano come "secolarizzazione" era una eccezione europea e José Casanova può dire che l'analisi sociologica cambia se si prende in considerazione l'intero mondo e non solo l'Occidente. Questo non contribuisce a costruire storia, basata sullo sviluppo interno della teoria stessa.

Il tentativo di questo contributo è stato però quello di usare categorie teologiche provando a mettere ordine: probabilmente può essere un corretto metodo e confronto tra teologia e sociologia l'esplicitare i presupposti, senza esprimere giudizi di merito sull'uno o sull'altro. Se si volesse pensare ad una continuazione della riflessione bisognerebbe senz'altro domandarsi che ruolo ha la mediazione della ragione filosofica all'interno di questo confronto.

⁷⁵ vedi per es. O. Roy, *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Seuil, Paris 2008 (tr. it. *La santa ignoranza. Religioni senza cultura*, Feltrinelli, Milano 2009)

10. ULTIMI CONTRIBUTI NEL DIBATTITO SULLA SECOLARIZZAZIONE

10.1 LUIGI BERZANO: QUARTA SECOLARIZZAZIONE

Com'era prevedibile il dibattito sulla secolarizzazione è tutt'altro che finito. Tuttavia man mano che prosegue sembra che allarghi sempre di più lo sguardo sia in senso storico che geografico.

D'altronde già il passaggio dalle teorie classiche alle nuove teorie era stato un allargamento simile: prendere in considerazione non solo il caso europeo e non dare per scontate certe dinamiche tipiche della storia del nostro continente. Gli ultimi due contributi originali allargano ulteriormente, relativizzando sempre più il concetto di "secolarizzazione".

Il primo contributo è del sociologo Luigi Berzano, che all'interno della collana "Spiritualità senza Dio" per Mises ha voluto inserire un suo scritto intitolato "Quarta secolarizzazione. Autonomia degli stili". Come vedremo nel capitolo successivo il punto di partenza è la secolarizzazione, ma il centro vero è il tema degli stili di vita. Infatti l'analisi della secolarizzazione da cui prende titolo il contributo è limitata al terzo capitolo, dove si fa un excursus per arrivare a dire che ciò che noi chiamiamo "secolarizzazione" in realtà è la quarta versione di uno stesso copione. Quali sono state le tre secolarizzazioni precedenti?

La prima è il passaggio dal *mythos* al *logos* nell'antica Grecia. La nascita della filosofia, in fondo, è stato un affrancamento dal racconto mitico-religioso in nome di un discorso razionale, che se all'inizio ha mantenuto il mito come forma letteraria, l'ha poi abbandonato. L'autore riporta due esempi, entrambi tratti dalle *Eumenidi* (458 a.C.) ultima tragedia dell'Orestea di Eschilo. Qui le Erinni/Eumenidi accettano la sentenza pronunciata dall'Aeropago, decretando la sottomissione di queste figure alla decisione umana. In secondo luogo anche il discorso con cui Atena convince le Erinni ad accettare la sentenza è all'insegna della retorica, dunque ancora del *logos*.

Due sono anche gli effetti di questa prima secolarizzazione: il passaggio dal *caos* al *cosmos*, ordinato e conoscibile e la proclamazione della superiorità di una vita buona, razionalmente concepita.

La seconda secolarizzazione è il passaggio dal *logos* greco-romano al Cristianesimo. Il divino non è più nell'ordine cosmico, ma una persona (così recita il titolo di un paragrafo). Anzi, gradualmente si affermerà l'incontro tra teologia e filosofia e la costruzione di un sistema, quello della Scolastica, per motivare e rendere ragionevole il messaggio della rivelazione. Contemporaneamente avviene una rottura etica rispetto al passato, con la dichiarazione di eguaglianza di tutti gli esseri umani in quanto figli di Dio, lasciandosi dietro un'etica greco-romana che privilegiava la talentuosità di alcuni rispetto ad altri, arrivando anche a teorizzare, nelle frange dello gnosticismo, livelli diversi di esseri umani.

Infine il Cristianesimo produce anche una rottura spirituale mettendo al centro una dottrina della salvezza, che mette sempre al centro la vita buona, intesa però come discepolato di Cristo, che non disdegna il rapporto con il mondo materiale.

La terza secolarizzazione avviene a fine secondo millennio, ma raccoglie una eredità di qualche secolo precedente. E' la secolarizzazione operata dall'affrancarsi delle scienze dalla religione. Studiata a fondo da Max Weber, essa razionalizza non solo i grandi sistemi ma anche lo stile di vita delle persone e l'organizzazione sociale. Su questo rinviamo al capitolo della teoria del conflitto in cui si descrivono i dettagli di questa razionalizzazione.

E arriviamo così alla quarta secolarizzazione in cui si opera una scissione orizzontale da ogni principio assoluto, partendo dagli stili di vita. Essi saranno descritti più propriamente nel capitolo

successivo, però possiamo anticipare qualcosa ricordando che secondo Berzano le direttrici di questa ulteriore fase sono tre:

- la deistituzionalizzazione della religione in nome di una dimensione più soggettiva e personale
- la personalizzazione del credere che compone anche una propria strada per la fede prendendo in considerazione tutto quello che è offerto dalla realtà
- la costruzione di “stili di vita” religiosi che non sono ordinati gerarchicamente o secondo una logica, ma che convivono.

In ultima istanza la quarta secolarizzazione genera una “orizzontalità sociologica” che ha numerose conseguenze, già viste nelle teorie precedenti: la fede come opzione e non come tradizione, l’avere a che fare con un pluralismo religioso che relativizza le fedi e la scissione tra identità (data dalle condizioni acquisite dal soggetto al momento della nascita) e identificazione (costruita attraverso le scelte consapevoli operate nel corso della vita).

10.2 ULTIMO CASANOVA: ETÀ ASSIALE E 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*.⁷⁶ 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*⁷⁷ 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 ad un punto di non ritorno.

Senza riprendere tutti i contenuti di quell’articolo che sono già esposti nei capitoli precedenti, ci soffermiamo su quanto il concetto di età assiale illumina il dibattito sulla secolarizzazione. Le religioni assiali hanno due caratteristiche: il dualismo che porta ad immaginare una realtà distinta dall’attuale e l’universalismo, cioè il non legarsi ad 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 ga

⁷⁶ 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.

⁷⁷ “Dinamiche globali religiose e secolari: il sistema moderno di classificazione”

*portato ad una desacralizzazione e ad 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».*⁷⁸

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.⁷⁹ 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 indo americana e in seguito di religione importata afroamericana, che hanno aperto ad 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 Reserch 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.⁸⁰

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 e 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 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 quello che Charles Taylor definiva "cornice immanente",⁸¹ secondo Casanova questo non porta in buona parte del mondo ad una "uscita dalla religione". Porta ad un sistema di trasformazioni religiose che mette insieme il sistema di classificazione occidentale basata sul binomio religioso e 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 ad una pari dignità non solo tra sfera religiosa e sfera secolare ma anche tra le varie forme religiose, sia assiali, sia preassiali. 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

⁷⁸ J. CASANOVA, *op. cit.*, p. 7

⁷⁹ J. CASANOVA, *Beyond European and American Exceptionalism: Towards a Global Perspective*, in G. DAVIE, P. HEELAS and L. WOODHEAD, *Predicting Religion. Christian, Secular and Alternative Futurs*, Aldershot, Ashgate 2003, pp. 17-29

⁸⁰ J. CASANOVA, *op. cit.* p. 33

⁸¹ Una prospettiva tutta terrena, che riporta gli elementi trascendenti a valori assolutamente umani.

ricorda il mercato di concorrenza perfetto 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.

11. NUOVE CATEGORIE PER LA SOCIOLOGIA DELLA RELIGIONE

11.1 COSA CI INSEGNA LA SECULARIZZAZIONE

I due capitoli precedenti hanno mostrato quanto vivace sia a tutt'oggi il dibattito sulla secolarizzazione. Nello stesso tempo mostrano quanto una categoria precedentemente data per scontata possa in realtà celare significati e interpretazioni diverse: in questo caso il dibattito vivace parte proprio dal significato del termine "secolarizzazione". Anche il termine "religione" è dibattuto al punto che esistono diversi tipi di sociologia della religione a seconda di cosa si intenda con questo termine. Recentemente si stanno facendo avanti riflessioni diverse che provano a considerare il fenomeno religioso da altri punti di vista, sia soggettivi sia oggettivi. Dal punto di vista soggettivo l'indagine sull'appartenenza religiosa mostra cadute verticali: anche le ricerche negli Stati Uniti, precedentemente considerata un'isola felice in quanto ad appartenenza alle diverse religioni e denominazioni, annotano una decrescita. Nello stesso tempo l'analisi sociologica sugli "stili di vita" (i cosiddetti lifestyles) ha offerto una nuova prospettiva all'adesione soggettiva. In questo capitolo vedremo come si possa parlare di uno "stile di vita religioso" e in che cosa questo si differenzi dall'appartenenza.

Dal punto di vista oggettivo si comincia a prestare attenzione al concetto di "spiritualità" svincolandolo dall'idea di Dio: un nuovo concetto che andrebbe innanzitutto precisato filosoficamente ma che ha già mostrato la sua fecondità a livello sociologico. Inoltre il dibattito intorno a cosa sia religione ha trovato nuova linfa dal dibattito intorno all'esistenza o meno di una età assiale dalla quale è emerso il concetto di religione che noi tendiamo a considerare scontato oggi.

11.2 COS'E' UNO STILE DI VITA

Il concetto di "stile di vita" è stato analizzato profondamente da Luigi Berzano e Carlo Genova in "Sociologia dei lifestyles"⁸² in cui esso viene ritagliato a partire da altri usi di questo termine, anche in ambito sociologico. Per esempio è la riflessione sugli stili di vita può partire dalla classe sociale di appartenenza: si può parlare di uno stile di vita borghese o proletario, ma non nel senso in cui oggi il concetto di stile di vita sostituisce il senso di appartenenza. Oppure si può parlare di stile di vita psicologico, facendolo derivare da profili di personalità, di valori e di atteggiamenti/interessi/opinioni, ma con lo stesso esito. O ancora si può parlare di stile di vita connesso a determinati modi di agire: i consumi, l'organizzazione del vivere quotidiano, lo status sociale. Vi sono elementi che possono essere ripresi da tutte queste aree semantiche senza che nessuna di esse possa esaurire il concetto stesso di "stile di vita". Un altro filone semantico è quello delle subculture: aree culturali particolari all'interno di un sistema sociale, spesso connotate come aree di sudditanza o di marginalità o come aree di "resistenza", portatrici di istanze e valori contrari ad una cultura di maggioranza. Parlare di "stile di vita" legato ad una qualsiasi nozione di subcultura significa andare a ricercare gli elementi identitari che generano la subcultura stessa: modi di vestire, di parlare, di atteggiarsi, ritualità e cerimonie di iniziazione che connotano in modo preciso la propria appartenenza. Eppure tutte queste nozioni non sostituiscono l'idea di appartenenza, che resta centrale: ci si ritrova in quello stile di vita perché si appartiene a quella subcultura.

⁸² Luigi Berzano, Carlo Genova, *Sociologia dei lifestyles*, Carrocci editore, Roma 2011

La nozione veramente nuova di stile di vita è definita in modo preciso: *“il lifestyle, inteso come forma sociale è un insieme di pratiche, dotate di senso unitario e significato relazionale, che si presenta come modello distintivo all'interno di una collettività, senza avere il suo elemento generativo né in un preesistente quadro cognitivo-valoriale né in una predeterminata condizione socio-strutturale, benché possa esserne influenzato”*⁸³. Ogni parola di questa definizione è calibrata con attenzione:

- il lifestyle è una forma sociale nel senso in cui il sociologo George Simmel ha inteso questo termine: una azione reciproca condivisa da più individui, benché non in relazione tra loro;
- il lifestyle è un insieme di pratiche: modi di agire concreti e abitudinari, che non si contrappongono a teorie ma che possono inglobare elementi teorici come valori, atteggiamenti e sensibilità;
- i lifestyle sono dotati di senso unitario e significato relazionale: il senso unitario è quello che viene dato dal soggetto che tende a concepire determinate pratiche come appartenenti ad un unico quadro valoriale; il significato relazionale è quello che il soggetto esprime a fronte di altri, i quali possono cogliere il senso unitario attraverso il significato di ogni singola pratica;
- il lifestyle si presenta come modello: il modello è il “tipo ideale” weberiano riproducibile in contesti e situazioni diverse, comunque sempre portatore dello stesso senso unitario;
- il lifestyle è distintivo: tale modello ha un significato identitario che distingue chi si rifà ad esso;
- il lifestyle è condiviso all'interno di una collettività: essendo una forma sociale, richiede un “noi” non necessariamente di vicinanza fisica ed essendo “distintivo” richiede un “altri” che sia significativo. In questo senso il lifestyle è generalmente fatto proprio da minoranze a fronte di maggioranze;
- gli elementi generativi dei lifestyles non sono né sistemi di valori preesistenti e neanche appartenenze sociali da cui essi derivano. Questo elemento esclude gli stili di vita intesi in senso sociologico, psicologico o di azione di cui si è parlato sopra. Tuttavia appartenenze sociali e sistemi di valore possono influenzare un tipo di stile di vita rispetto ad un altro, ma non ne sono le origini. Un esempio di lifestyle è lo stile di vita ecologico. Esso si definisce a partire da pratiche (per es. l'uso della bicicletta, l'acquisto di cibi genuini, ecc.) che vengono portate avanti da una collettività non necessariamente coesa e soprattutto non necessariamente maggioranza rispetto alla società. Chi pratica questo stile di vita dà ad esso un senso unitario e dà alle pratiche un significato relazionale: usare la bicicletta anche per andare al lavoro e non solo nel tempo libero. Esiste un possibile modello di vita ecologica ed esistono pure dei manuali che divulgano quel modello. Però non deriva da un particolare sistema di valori: non è necessario essere “ecologista” per avere uno stile di vita ecologico e non è necessario appartenere a determinati gruppi sociali predefiniti (per esempio un determinato ceto sociale) che non siano semplicemente aggregazioni di coloro che condividono le medesime pratiche.

11.3 STILI DI VITA RELIGIOSI

Gli stessi Luigi Berzano e Carlo Genova che hanno sistematizzato la teoria dei lifestyles hanno poi provato a delineare quali sono i principali lifestyle nella società contemporanea. In *La società delle pratiche orizzontali*⁸⁴ hanno così analizzato: lo stile universale-globale, lo stile violento dei giovani nelle aree metropolitane, lo stile dei no-global, lo stile dei “non-luoghi”, l'attivismo politico giovanile, l'esperienza artistica, la musica elettronica, le pratiche equo-solidali, il vivere biologico. Inoltre alcuni lifestyle afferiscono più direttamente alla religione: la conversione, la ricerca di salute-salvezza, il pellegrinaggio, le nuove forme del sacro, concludendo poi il libro con un capitolo sul cristianesimo futuro al nord e al sud del mondo.

⁸³ *ivi*, p. 229

⁸⁴ Luigi Berzano, Carlo Genova *La società delle pratiche orizzontali*, I libri di Emil, Bologna, 2010

11.3.1 La conversione.

Abbiamo già visto nel capitolo della dimensione soggettiva della religione le varie teorie sulla conversione. Le conversioni dell'età post secolare si caratterizzano per essere *circular conversion*: conversioni meno radicali e definitive che non intaccano tanto l'identità dell'individuo quando la sua identificazione con pratiche e credenze di altre religioni. Egli compone questa nuova identificazione con la sua appartenenza alla religione di origine, senza rinunciare ad essa. Esempio tipico è il buddismo, che in Italia si è molto sviluppato, in particolare il buddismo soka gakkai che non impedisce ai convertiti di continuare a definirsi cristiani.

Ciò che facilita questo senso di nomadismo religioso è:

- l'indebolimento delle religioni di origine: in Italia pare che il cattolicesimo abbia una capacità di tenuta superiore alle aspettative però non sorprende più che qualcuno possa rivolgersi altrove;
- il venir meno della convinzione che esista un'unica vera religione, in seguito al diffondersi di tendenze relativistiche nella nuova realtà di pluralismo religioso. In particolare il diffondersi di gruppi e movimenti religiosi che non chiedono una conversione effettiva ma solo l'adesione a certe pratiche e certe credenze sviluppa anche l'idea della possibilità di una pluriappartenenza;
- la situazione culturale post-secolare, con una nuova attrazione per la dimensione religiosa dovuta ad un diffuso senso di solitudine, una molteplicità di situazioni che chiamano in causa l'etica, il gusto della vita interiore ben coltivata.

Riprendendo i capisaldi individuativi di uno stile di vita possiamo applicarli alla conversione:

- una pratica: l'individuo prende visione con riti, credenze, atteggiamenti propri di un'altra religione senza sentirsi chiamato a rinunciare alla propria;
- un senso unitario dato: l'individuo ridefinisce i motivi della sua pratica religiosa in modo che vecchio e nuovo stiano insieme. Per esempio nel buddismo e nel cristianesimo il senso unitario può essere dato dalla compassione per gli esseri viventi e dal rispetto della vita;
- un modello distintivo: la proposta religiosa è offerta come un tutto unitario, dal quale l'individuo coglie gli elementi che riesce a comporre maggiormente con la propria identità religiosa. L'offerta è resa possibile anche dal fatto che esiste un gruppo di riferimento;
- gli elementi generativi che non risiedono in un precedente quadro cognitivo-valoriale. Qui si può distinguere il processo generativo dal processo costitutivo. Nel primo lo stile di vita si fonda sulla sensibilità personale del convertito e dai modelli culturali offerti dai quali egli vuole allontanarsi o avvicinarsi. Nel secondo lo stile di vita si articola in una serie di pratiche che esprimono sensibilità personali e che fanno riferimento al quadro unitario del modello.

11.3.2 Salute e salvezza

La sensibilità *new age* ha lasciato le tracce di una ricerca di benessere olistico, che coinvolge spirito e corpo, dimensione fisica, psichica e spirituale. Già il filosofo Hans Georg Gadamer nell'opera *Dove si nasconde la salute* (1994) aveva messo in luce la risemantizzazione di salute/salvezza in un unico meta concetto che viene colto per negazione: il valore di salute/salvezza si coglie quando esse vengono a mancare.

Il nuovo riaccostamento assume due forme nettamente distinte: il mondo delle medicine alternative e delle pratiche new agers, che accentuano la "salute" e il mondo del pentecostalismo che accentua la "salvezza". Nella prima forma si allarga il concetto di salute e si introduce la dimensione simbolica accanto a quella razional-scientifica. Si ingloba la lotta allo stress e alla disarmonia, si parla di energie e di squilibri. Si dà valore alla somatizzazione di malesseri interiori. Nella seconda forma troviamo l'enfasi sui riti e le parole di guarigione, facendo ampio riferimento ai fenomeni dello Spirito: miracoli, doni, carismi, ecc. La direzione è lo sviluppo di un cristianesimo più entusiastico e più sensibile al soprannaturale. Il pentecostalismo è decisamente in crescita, anche in

Italia, specialmente a seguito dell'immigrazione di minoranze etniche (per esempio dall'Africa occidentale). Questo si somma alla precedente diffusione del Rinnovamento carismatico che già mostrava predisposizione per le stesse pratiche e le stesse sensibilità.

Le due forme di salute/salvezza non sono componibili tra loro. Mentre lo stile di vita delle medicine alternative è frutto della postmodernità, il pentecostalismo si presenta spesso come la persistenza di una religiosità premoderna che usa metodi moderni per diffondersi. Certamente la risemantizzazione del concetto di salute/salvezza indica una trasformazione della visione della malattia. Gli autori parlano del passaggio "dal digitale all'analogico": digitale è quanto è numerabile e definito in termini quantitativi, è l'approccio alla malattia che la distingue nettamente dalla salute come lo 0 non è l'1. Analogico, invece, quanto non può essere numerato con precisione: lo 0 e l'1 sono i due poli entro i quali si presentano molte altre situazioni possibili. Perciò non si è sani o malati, salvati o dannati bensì si è in un punto intermedio tra i due che può tendere alla salvezza/salute o alla dannazione/malattia, componendo insieme dati fisici, psichici e spirituali.

11.3.3 Il pellegrinaggio

Al concetto tradizionale di pellegrinaggio si è affiancata oggi l'idea di "turismo spirituale" che precedentemente poteva essere considerata un ossimoro. Oggi non più: segno dei tempi di una società postsecolare in cui il gusto per il sacro e la sensibilità spirituale si sposa con il mercato del turismo nelle forme più variegate. La diffusione del pellegrinaggio esprime anche la sete per i segni di trascendenza e per la dimensione simbolico-rituale. Il pellegrinaggio stesso è il simbolo del cammino della vita in tutte le sue componenti: il lasciare, il partire, il camminare, l'incontrare, il raggiungere. Inoltre è una risposta al bisogno di salute/salvezza di cui si diceva sopra: non solo nel senso della ricerca di miracolo di guarigione ma soprattutto nel senso di ricerca di un significato, di un riposo interiore che mette insieme corpo e spirito.

I nuovi pellegrini secolari sono anche turisti: *"Il pellegrino si trasforma in turista religioso e il turista si trasforma in pellegrino spirituale"*.⁸⁵

A questo punto si possono delineare quattro tipi di pellegrino:

- il pellegrino fedele che corrisponde al credente militante e che accede al pellegrinaggio nella forme tradizionali e per una motivazione schiettamente religiosa, di adesione al messaggio e alla proposta della Chiesa.
- il pellegrino critico, connotato da una minore appartenenza ecclesiale, che tende ad aggregarsi ai pellegrini fedeli, tende ad essere critico verso le pratiche più tradizionali e ai risvolti economici dei luoghi di pellegrinaggio. Sono anche più autonomi nella gestione del viaggio, del soggiorno e del programma;
- il pellegrino autonomo accentua ancora maggiormente il distacco dall'ufficialità dei pellegrinaggi. Essi parlano del pellegrinaggio come di una "esperienza" e non di una pratica, componendo ritualità molto individuale e ricerca di senso per ogni azione. In quanto cercatore di una esperienza il pellegrino autonomo è anche alla ricerca di emozioni e sensazioni in senso schiettamente individuale;
- il pellegrino secolare accede al pellegrinaggio non in quanto tale ma in quanto esperienza culturale e turistica. Egli ricerca i luoghi del sacro a prescindere dalla religione propria e del luogo. Del pellegrinaggio fa propria l'idea di un viaggio terapeutico, che dona benessere e serenità. Non necessariamente viene a contatto con gli elementi identitari e fondativi del luogo di pellegrinaggio: spesso ci può capitare per caso.

Nel 1999 Danièle Hervieu-Léger aveva scritto *Il pellegrino e il convertito*, individuando nella figura del pellegrino uno dei tratti del fedele contemporaneo. Oggi il pellegrinaggio è stile di vita che non rimanda necessariamente ad una fede religiosa ma sicuramente alla ricerca di spiritualità e di salute interiore.

⁸⁵ *ivi*, p. 287

11.4 DALLA RELIGIONE ALLA SPIRITUALITA': COSA RIVELANO LE RICERCHE SULLA FEDE DEI GIOVANI

11.4.1 Tra non credenza, ateismo e spiritualità

Se sul versante soggettivo la riflessione sociologica sonda l'apparire dello "stile di vita religioso", sul versante oggettivo le ricerche individuano uno scivolamento dalla religione alla spiritualità. Soprattutto le ricerche sulla fede dei giovani evidenziano che se si indaga l'appartenenza giovanile alla religione gli indici sono tutti in ribasso e l'orizzonte è decisamente fosco, ma se si presta attenzione ad una più generica dimensione spirituale si nota una grande vivacità, varietà di posizioni e interesse.

Facciamo riferimento a due ricerche degli ultimi anni. La prima è *"Fuori dal recinto. Giovani, fede, chiesa: uno sguardo diverso"* di Alessandro Castegnaro,⁸⁶ la seconda è *"Piccoli atei crescono. Davvero una generazione senza Dio?"* di Franco Garelli.⁸⁷

Garelli⁴ mette in evidenza come non sia solo la fede ad essere plurale, ma anche l'area della non credenza e quella dell'indifferenza. Tra i non credenti bisogna distinguere i fatalisti, gli indifferenti e gli atei. I primi in realtà stanno a cavallo tra credenza e non credenza poiché credono in qualche entità o forza al di sopra di loro che guida i destini del mondo. Sono solo il 9% e nella maggior parte dei casi (66%) ammette di avere una vita spirituale: sono meglio definibili come "pseudo religiosi". Gli indifferenti sono il 10,2% e in gran maggioranza dichiarano di non avere una vita spirituale. Gli atei propriamente detti sono l'8,2 % ma anche al loro interno troviamo qualcuno che ammette una qualche forma di ricerca: il 23,7 % in termini di armonia personale, il 18,6% in termini di spiritualità personale (inoltre l'11,9%) dichiara di non avere le idee chiare in proposito. Tutti e tre i gruppi esprimono in modo netto il distacco da una appartenenza religiosa benché in buona parte siano stati socializzati all'interno di una religione.

Ancora più liquido il panorama dell'indifferenza religiosa, che sta insieme sia alla non credenza, sia alla dichiarazione di credenza. Il particolare più curioso è che essa è spesso associata all'idea di superficialità quando è riconosciuta negli altri. Il giudizio divide gli intervistati: la maggioranza considera l'indifferenza religiosa una realtà ampiamente diffusa e ne individua le motivazioni (responsabilità della chiesa, superficialità delle persone, scarsa incisività delle agenzie di socializzazione, clima culturale generale, ecc.) ma una minoranza afferma che il fenomeno è sovrastimato perché anche dietro ad una persona che si dichiara indifferente non è detto che non si muova qualcosa. Questo, per esempio, è il giudizio di coloro che si definiscono "in ricerca". Pertanto l'indifferenza religiosa si muove tra ateismo dichiarato, ricerca e mimetismo di coloro che si dichiarano indifferenti per non dichiararsi pubblicamente credenti.

Anche Castegnaro aveva rilevato che lo *standby* dell'adolescenza ha a che fare con il credere - non credere ed è più che un congelamento. Pare un'area intermedia tra il credere e il non-credere in cui ciò che precedentemente viene assunto acriticamente sia ora posto al vaglio del giudizio. *"In ricerca ai confini del credere"*⁸⁸ è l'emblematico titolo di un paragrafo, che riporta stralci di storie di vita ma soprattutto che fa comprendere come l'esito di tale ricerca sia assolutamente imprevedibile, sia in termini di durata sia in termini di riadesione o allontanamento dalla fede. Quest'area grigia non esclude che si ammetta un cattolicesimo di sfondo, presente soprattutto in quanto non ci sono più molti sistemi di valore alternativi.

Ma la categoria che pare promettente per cogliere al meglio le novità del fenomeno religioso è quella di "spiritualità".

⁸⁶ CASTEGNARO A. - DAL PIAZ G. - BIEMMI E., *Fuori dal recinto. Giovani, fede, chiesa: uno sguardo diverso*, Ancora, Milano, 2013

⁸⁷ GARELLI F., *Piccoli atei crescono. Davvero una generazione senza Dio?*, Il Mulino, Bologna, 2016

⁸⁸ CASTEGNARO A. - DAL PIAZ G. - BIEMMI E., *Fuori dal recinto. Giovani, fede, chiesa: uno sguardo diverso*, Ancora, Milano, 2013, p. 103.

Castegnaro individua tre modi in cui emerge la spiritualità giovanile, tra loro non alternativi. Il primo è legato ad esperienze puntuali, ripetibili di rapporto con la natura e si esprime nel percepire l'infinito, il mistero, l'inspiegabile. Il secondo si lega ad attività ed esperienze continuative a cui il soggetto attribuisce un particolare valore che va al di là del materiale (per esempio attività professionali o di tempo libero, come il suonare in una band o il karate). Il terzo è sinonimo di interiorità e di dialogo con il proprio spirito e ha a che fare con la costruzione del sé. Intorno a questi tre modi, ve ne sono altri più specifici: la parte intima della propria fede oppure la dedizione personale per gli altri. Diverso è il livello di consapevolezza: a volte si tratta di spiritualità inconsapevole, che emerge solo su sollecitazione dell'intervistatore ma pare sia considerata del tutto casuale dall'intervistato. Soprattutto è una spiritualità che non assume necessariamente carattere religioso e, se lo assume, non fa riferimento necessariamente a un Dio personale. Anche Garelli introduce il concetto di "spiritualità"⁸⁹, considerandolo a cavallo della categoria di religione. Egli si riferisce a due fenomeni strettamente collegati. Uno è la ricerca di una esperienza personale e diretta con Dio, che prescinde dalle mediazioni ecclesiali. Siamo ancora perlopiù all'interno del cattolicesimo: il 30%, infatti, coniuga spiritualità e religiosità di chiesa e il 26% ricerca questa spiritualità all'interno dell'alveo cattolico. Complementare a queste due percentuali è il 15% di coloro che, pur dichiarandosi cattolico convinto e attivo, si considera lontano dalla vita spirituale. L'altro fenomeno è quello che si rifaceva in passato alla new age e che ora viene chiamato "milieu olistico": una strada che passa attraverso la connessione con il sé interiore e profondo e l'unione con il tutto del cosmo. In realtà in Italia questo secondo fenomeno non è così rilevante: solo il 16% dei giovani ha preso parte a incontri sulla spiritualità orientale e l'11% ha partecipato a gruppi di meditazione yoga e zen.⁹⁰ Sono dati in crescita rispetto al passato, però contenuti: ancora il 70% dichiara che la religiosità alternativa coinvolge quote esigue della cerchia amicale. Una parte di questi coniuga religiosità di chiesa e religiosità alternativa, anche perché l'occidentalizzazione di queste pratiche tende a mediarle con la cultura tradizionale. Ma è necessario tenere sott'occhio la variabile "genere". Nelle ricerche internazionali emerge che sono soprattutto le donne oltre i 35 anni ad accedere a queste forme di spiritualità. Si ipotizzano quattro motivi principali. Innanzitutto queste spiritualità accentuano i tratti dell'egoismo espressivo contro la spiritualità del sacrificio in una fascia di età in cui le donne sono più pressate tra le esigenze di lavoro e di famiglia. In secondo luogo il milieu olistico offre alle donne un vero e proprio sbocco professionale. Inoltre offre una possibilità di leadership a differenza delle religioni storiche tradizionali. Infine esso richiede una disponibilità economica che solo persone di una certa età (e più donne che uomini) possono avere. In Italia però questo tratto femminile non è rilevante e non solo perché l'intera spiritualità del milieu olistico sia meno accentuata. Anche su questo vengono offerte tre ipotesi da verificare: la scarsa coscienza di genere e problematizzazione dei ruoli tradizionali, la persistenza del ruolo materno-femminile nella trasmissione della fede tradizionale e infine il maggior disinteresse della cultura italiana per l'ambiente magico a differenza dei paesi nordici. E' importante però tenere sott'occhio la situazione in una realtà in cui si è notato il forte distacco delle donne dalla religione cattolica: le spiritualità olistiche potrebbero diventare un approdo a portata di mano. Mettendo insieme i due fenomeni legati alla spiritualità, vengono delineati quattro tipi ideali di giovani: né religiosi né spirituali (un quarto del campione), che si rifanno maggiormente a posizioni materialiste e scettiche; religiosi e spirituali (un terzo del campione), suddivisi a loro volta tra coloro che fanno riferimento alla mediazione ecclesiale e coloro che all'interno del cattolicesimo cercano una strada del tutto personale; spirituali alternativi (una quota ridotta del campione) che escono dai confini del cattolicesimo e spirituali secolari simili agli alternativi ma senza un riferimento trascendente. Quest'ultima categoria è la più eterogenea e quella che andrebbe ulteriormente approfondita, in quanto è la novità del mondo spiritual-religioso.

11.4.2 I Rapporti Giovani dell'Istituto Toniolo.

⁸⁹GARELLI F. pp 181-212. Il capitolo è a cura di Stefania Palmisano

⁹⁰ Un altro 11% dichiara di aver frequentato workshop riguardanti new age e nuovi movimenti religiosi.

Un'altra fonte di ricerca sulla religiosità giovanile sono i Rapporti Giovani che l'Istituto Toniolo dell'Università Cattolica pubblica dal 2013.

Si parte subito dal 2013 quando il focus è sulla fiducia riposta nelle istituzioni, sulla pratica religiosa e sull'atteggiamento verso la vita.⁹¹ Su quest'ultimo punto i risultati tracciano un quadro generale di calo di fiducia, una visione più pessimistica verso il proprio futuro, una curvatura sul presente e un disincanto verso le scelte definitive che cresce con il crescere dell'età. Sulla pratica religiosa si rileva un calo del senso collettivo di appartenenza e una adesione più privata e individuale. Pesa ancora la famiglia di origine ma anche l'età: i più giovani tendono a disertare tale pratica e a definirsi non credenti. Su questo dato, come anche sul calo di fiducia, il rapporto lascia in sospeso la questione se si tratti di un cambio generazionale o evolutivo, legato all'età: saranno le ricerche future a indicarlo. In compenso coloro che praticano la religione lo fanno con maggior consapevolezza. Qui incide il grado di istruzione: all'aumento di questa, aumenta anche la pratica. Vengono fatte due ipotesi da verificare in futuro: questo fenomeno può essere dovuto al nuovo ambiente di vita che i giovani che hanno concluso gli studi cominciano a frequentare con il conseguente distacco dai legami precedenti, oppure è proprio il porsi domande, che l'alta istruzione porta con sé, a far crescere la consapevolezza. Resta comunque una certa fiducia nella Chiesa, in particolare verso la Chiesa locale, naturalmente più alta in coloro che la frequentano.

Nel rapporto 2014 si seguono gli stessi filoni.⁹² Sull'atteggiamento verso la vita crescono i pessimisti, in particolare tra chi ha un titolo di studio medio-alto. Si riduce ancora di più la tendenza a progettare il futuro e cresce il ripiegamento su se stessi, anche se non vengono meno le aspirazioni e i desideri. Sempre presente è l'atteggiamento di reversibilità delle scelte con il conseguente sospetto verso la richiesta di scelte definitive. La fiducia verso gli altri cala se gli altri sono un "altro" generico, ma cresce se si tratta di persone conosciute e di famiglia. Sulla fiducia nelle istituzioni emergono tre novità: un calo in generale di tale fiducia rispetto all'anno precedente, un calo più forte verso la scuola-università, non tanto legato al rapporto con gli insegnanti quanto alle aspettative nei confronti della conclusione del ciclo formativo e un calo uniforme verso le istituzioni politiche. Resta inalterata la fiducia verso le forze dell'ordine e verso la Chiesa. Ad essere più critiche sono le donne e le fasce di età più adulte. Infine, circa la religione il rapporto ha un titolo emblematico: "Verso una generazione post-cristiana"⁹³. In particolare l'espressione è legata al calo netto dell'adesione femminile alla Chiesa, in precedenza data per scontata.

Nello rapporto 2018 un capitolo è dedicato alla religiosità.⁹⁴ Si conferma il cambiamento d'epoca con il venir meno di una religiosità di chiesa tradizionale e il crescere di una religiosità individuale e anche un po' autocostruita. L'adesione alla fede cattolica raggiunge il 52,7% dei giovani mentre il 23% si dichiara non credente e l'8,2% agnostica. Il resto si tratta di posizioni intermedie tra credenza e non credenza. Il dato della non credenza è cresciuto tra il 2013 e il 2015 da 15,2% al 23,6%, poi si è stabilizzato arrivando al 23% nel 2018. Riprendendo i risultati qualitativi delle interviste riportate su *Dio a modo mio*, un'altra pubblicazione dell'Istituto Toniolo a cura di Rita Bichi e Paola Bignardi⁹⁵ si evidenzia che il calo dell'interesse per la religione va di pari passo con una crescita del bisogno di spiritualità e di risposte a questioni esistenziali. Nello stesso testo emerge la scarsa consapevolezza che il mondo dell'educazione alla fede ha di questo cambiamento. Il rapporto con la comunità cristiana per esempio è ricercato non in quanto "cristiana" ma in quanto "comunità". Si prende atto del pluralismo religioso e lo si considera normale. Al contrario il rapporto verso l'istituzione chiesa è di amore-odio: il grado di fiducia resta più elevato che per le istituzioni politiche, ma contrastato per gli scandali che hanno interessato recentemente l'istituzione religiosa.

⁹¹ Triani P., *Una fiducia da coltivare. L'atteggiamento verso la vita, l'appartenenza e la pratica religiosa, il rapporto con le istituzioni*, in *Rapporto Giovani 2013*, pp 177 – 206.

⁹² Triani P., *In che cosa credere? A chi dare fiducia?*, in *Rapporto Giovani 2014*, pp 99 – 121.

⁹³ p. 115

⁹⁴ Bignardi P., *I valori religiosi*, in *Rapporto Giovani 2018*, pp 211 – 229.

⁹⁵ Bichi R. - Bignardi P., *Dio a modo mio*, Vita e pensiero, Milano 2015

Un'interessante ricerca è quella riportata nel rapporto 2021 sulle forme di vita comune dei giovani.⁹⁶ Qui la globalizzazione ha inciso, riscoprendo possibilità di soggiorni all'estero con conseguente vita comune e una solidarietà globale tra pari. La vita comune si intreccia anche con la capacità progettuale dei giovani, che, anche se infragilita dalle condizioni esterne e dalla pandemia, sembra caratterizzare maggiormente i Millennials dalla generazione precedente. La ricerca si è soffermata su alcune esperienze concrete realizzate in Lombardia.⁹⁷ Tuttavia le domande della ricerca si sono rivolte anche ad altri giovani: l'80% era a conoscenza di queste esperienze e la apprezzano come occasione per conoscere meglio se stessi e il proprio futuro e per mettere insieme il calore dell'amicizia con le difficoltà che la convivenza porta con sé. Il capitolo entra nei dettagli di questo vissuto, ma non è possibile riportare qui la ricchezza delle osservazioni. Conclude però ricordando che proprio le opportunità di vita comune che la Chiesa offre sono uno strumento fondamentale per includerli nella comunità cristiana e presentare un'esperienza di fede intrecciata alla vita quotidiana.

11.5 SPIRITUALITA' SENZA DIO

11.5.1 Forme postsecolari del sacro

Conviene a questo punto concentrarsi meglio su cosa si possa intendere per spiritualità. Prima però dobbiamo fare riferimento a quanto Luigi Berzano e Carlo Genova dicono della persistenza del sacro nella società contemporanea e che troviamo nel capitolo *Forme del sacro nella società postsecolare* contenuto in *La società delle pratiche orizzontali*. Si era data per scontata la scomparsa del sacro: era un po' il principale leitmotiv delle teorie classiche della secolarizzazione. Aveva iniziato già la filosofia hegeliana a mettere sotto accusa l'immediatezza del rapporto religioso e il concetto di dipendenza di E. Schleiermacher. Poi aveva contribuito la teologia dialettica di Karl Barth a condannare l'idea di sacro in nome del messaggio evangelico che libera l'uomo attraverso la proclamazione del kerygma e la risposta della fede. Infine la cultura positivista e neopositivistica avevano relegato sacro e religione all'epoca infantile dell'umanità, umanità che con le scienze mostra di diventare adulta e di lasciarsi dietro le cose da bambini.

In realtà la prospettiva durkheimiana aveva poi preferito parlare di un trasferimento del sacro nella dimensione secolare riconoscendogli almeno tre funzioni:

- dare ordine al mondo a partire dalla distinzione tra sacro e profano;
- dare un ordine al tempo attraverso la festa e il rito;
- integrare l'individuo nel gruppo e cementare l'unità.

Nell'era postsecolare pare sia quest'ultima posizione ad aver meglio fotografato la realtà: il sacro continua ad esistere in forme nuove e queste vanno ricercate.

Il primo contesto è quello degli happening di massa, caratterizzati da un "surplus di essere": eventi musicali, sportivi, culturali, sociali di vario genere. In passato si erano già studiati questi fenomeni: Raymond Aron aveva parlato di "religioni secolari", indicando che *"il religioso non è solo adorare una divinità, ma anche il metter tutte le risorse del suo spirito, le sottomissioni della sua volontà e gli ardori del fanatismo a servizio di una causa o di un essere divenuto lo scopo e il fine dei suoi sentimenti e delle sue azioni"*⁹⁸. Jean-Pierre Sironneau aveva invece parlato di "religioni politiche"

⁹⁶ Introini F. - Pasqualini C., *Giovani e vita comune: con gli altri verso se stessi*, in *Rapporto Giovani 2021*, pp 237 – 271.

⁹⁷ In particolare "La Rosa dei Venti" di Azione Cattolica a Milano, "Casa Giovani" del decanato di Baggio, "Comunità Efraim" che si ispira alla *Laudato si'* sempre a Milano, "Casa Legàmi" e l'annessa "Casetta Legàmi" a Como, "Pnto Giovani" nella diocesi di Mantova e "Centro Giovanile Stoà" a Busto Arsizio.

⁹⁸ Luigi Berzano, Carlo Genova *La società delle pratiche orizzontali*, I libri di Emil, Bologna, 2010, p. 315

con riferimento alle ideologie nazional-socialiste e comuniste-leniniste. Più vicino a noi si possono citare le ricerche sui luoghi di consumo, in particolare gli outlet e i centri commerciali.

Il secondo contesto fa riferimento alla “rappresentazione del sé” nella prospettiva di una presa di coscienza maggiore del proprio ruolo all’interno del cosmo e di una espansione delle proprie capacità e del proprio potenziale. Una prospettiva tipicamente new age che si sposa con un forte individualismo: *“la perfezione spirituale non consiste più nel perfezionamento etico, né nel compimento della volontà divina, ma nel prendere sempre più coscienza del proprio posto nell’universo e del proprio Sé divino che trascende e unisce tra loro tutte le forme personali”*⁹⁹. Robert Bellah ha coniato il termine di Sheilismo, dal nome di una donna intervistata, Sheila, per indicare che ci sono tante religioni quante persone.

Il terzo contesto è la ricerca di strade “altre” dalla propria cultura di appartenenza: religiosità orientali e africane, esoterismo, magia. Il tutto all’interno di una vaga “ricerca della verità” e a caccia di misteri da svelare e rivelare.

Infine un rinnovato rapporto con la natura in chiave antimoderna (o postmoderna): se la modernità era cresciuta su un forte antropocentrismo che esaltava scienza e tecnologia a scapito della natura, la postmodernità recupera la continuità tra uomo e natura in diverse forme. La *deep ecology* diventa una sensibilità ecologica che incrocia l’ecologia trans personale: unitarietà del mondo vivente, interdipendenza degli elementi, diversità tra le specie viventi. Anche l’ipotesi di “Gaia”, di un organismo vivente unico di tutte le forme di vita, iniziato da James Lovelock come ipotesi scientifica, ha assunto connotazioni religiose e spirituali in una prospettiva olistica.

11.5.2 Spiritualità senza Dio: i concetti base

La riflessione sulle nuove forme religiose è approdata a parlare di “spiritualità senza Dio”. Ad esse è dedicata la collana dell’edizione Mimesis, curata da Luigi Berzano, inaugurata dal testo omonimo: *“Spiritualità senza Dio?”*. Partendo dalla prospettiva durkheimiana, Berzano distingue:

- spiritualità religiose: all’interno delle religioni storiche vi sono sempre stati dei sottosistemi con sensibilità particolari che tracciavano vie di perfezione diverse. In questo senso, per esempio, all’interno del Cristianesimo si parla di spiritualità francescana, domenicana, ecc.
- spiritualità secolari: sensibilità proprie di chi si considera al di fuori delle religioni storiche
- spiritualità degli stili di vita: che fanno riferimento non ad una religione ma ad uno stile di vita improntato alla cura dello spirito. Si tratta di persone che possono dichiarare una appartenenza ad una religione ma dalla quale non discende lo stile di vita spirituale.

A questo punto diventa importante provare a capire il campo semantico del termine “spiritualità”. Alcune definizioni sono esclusive, in particolare quelle che considerano le spiritualità esclusivamente a partire dalle religioni storiche. In senso cattolico, per esempio, si parla di spiritualità indicando:

- ciò che si oppone alla materialità
- tecniche e dottrine della vita religiosa
- libri, fonti e pratiche utili per la vita spirituale di ciascuno
- riconoscimenti istituzionali di vie di perfezione
- principi che regolano la vita di un gruppo in riferimento a un fondatore.

Altre definizioni sono inclusive e tendono a tenere insieme fenomeni tra loro diversi, accomunati però dallo stesso spirito di trascendenza, di evasione dalla pura materialità nelle direzioni più diverse. Per avere un’idea di ciò che forme diverse possono avere in comune, si può fare riferimento a William James e alle varie forme dell’esperienza religiosa che già a inizio novecento aveva individuato. La definizione che egli dava di religione era: *“sentimenti, atti ed esperienze di individui nella loro solitudine, in quanto comprendano di essere in relazione con qualsiasi cosa che*

⁹⁹ ivi, p. 317

possono considerare il divino". In particolare James era interessato alle esperienze mistiche che egli individuava a partire da quattro caratteristiche:

- l'ineffabilità
- la qualità noetica: capacità di dare un tipo di conoscenza seppur diversa da quella razionale
- la transitorietà
- la passività.

Berzano prova a delineare allo stesso modo le categorie attraverso le quali leggere il fenomeno delle spiritualità senza Dio:

- la sensibilità spirituale, con il richiamo al mondo delle emozioni
- la ricerca di senso
- la trascendenza verso una dimensione misteriosa
- l'interiorità
- l'esperienzialità che va oltre il mero credo, culto o vita etica

Sul piano sociologico si tratta di prestare attenzione a:

- un insieme di pratiche, come in ogni stile di vita
- significati e sensi dati dall'individuo e colti da chi osserva le pratiche
- distinzione e condivisione: pratiche perlopiù individuali ma che possono essere condivise con altri, senza fare riferimento a associazioni, chiese o forme organizzate
- forme e intensità di coinvolgimento
- dove si producono e da dove sgorgano queste spiritualità senza Dio

11.5.3 Spiritualità senza Dio: alcuni esempi

Facendo riferimento ai volumetti che stanno uscendo a ritmo intenso all'interno di quella collana è possibile farsi un'idea non solo delle coordinate teoriche delle spiritualità senza Dio, ma anche della loro sostanza e dei loro contenuti. Effettivamente lo spettro è molto ampio.

Alcune fanno riferimento a **religioni storiche**. La religiosità della Soka Gakkai¹⁰⁰ all'interno della tradizione buddista è la pratica messa a punto da Nichiren Daishonin (1222-1282) e punta a sviluppare una umanità capace di affrontare la sofferenza e ogni forma di crisi (da quella economica a quella morale), realizzando una società più pacifica e collaborativa. Vinicio Busacchi in *Il dono della sofferenza. La religiosità della Soka Gakkai*, facendo riferimento ai tre tipi di spiritualità delineati da Berzano la inserisce all'interno delle spiritualità religiose. Tuttavia il buddismo stesso è una religione senza Dio, benché non di derivazione esclusivamente umana. Perciò la spiritualità della Soka Gakkai potrebbe essere una spiritualità senza Dio ma non senza trascendenza, avendo come riferimento extraumano una legge mistica all'origine della vita. Questa prospettiva permette di parlare di una ascesi intramondana identificata con la "rivoluzione umana" attraverso le cinque "guide eterne": fede per una famiglia armoniosa, fede perché ogni persona sia felice, fede per superare gli ostacoli, fede per mantenersi in salute e per godere lunga vita e fede per la vittoria assoluta (illuminazione e pace mondiale).

Eppure anche dietro l'attrazione per l'oriente ci può essere un inganno. Ezio Albrile, in *Un Karma Occidentale?*, partendo dalla canzone di Gabbani a Sanremo 2017 *Occidentalis' karma*, mette in luce il rischio di affidarsi alla tradizione orientale in modo parziale, acquisendo solo ciò che permette di riempire il vuoto di un benessere solo materiale. E porta ad esempio tre casi nella storia delle religioni in cui si è fatto riferimento ad un oriente "occidentalizzandolo": lo gnosticismo, l'ermetismo e il manicheismo. Sempre pescando dalla tradizione orientale, questa volta dall'induismo, Carla Bertolo e Giuseppe Giordan (*Spiritualità incorporate. Le pratiche dello Yoga*) presentano le pratiche dello yoga, molto in voga in questo periodo, come spiritualità incorporate.

¹⁰⁰ Vinicio Busacchi, *Il dono della sofferenza. La religiosità della Soka Gakkai*, Mimesis, Milano 2015

Anche **l'esperienza mistica** pesca da tradizioni religiose precise, benché vada al di là dei confini istituzionali delle stesse. Gian Antonio Gilli in *Ritorno all'oggetto interiore. Ipotesi sul percorso mistico*, la definisce come ricerca dell'oggetto interiore, perso nel corso della socializzazione degli esseri umani, i quali, dovendo essere iniziati a vivere in questo mondo e in questa realtà, perdono progressivamente la loro assoluta unicità originaria. In questo caso la mistica diventa spiritualità senza Dio, poiché non è concepita come "ascesa a Dio", ma come recupero del Dio interiore. Una realtà che, come esprime la mistica tedesca di Meister Eckhart, di Susone e di Taulero, non coincide con il Dio personale della Rivelazione ma con il fondo dell'essere. Ancora l'esperienza mistica forgia spiritualità quasi infrangendo il confine con la riflessione filosofica. E' il caso descritto da Michel Bitbol, che in *Cambiare stato di coscienza. Fenomenologia e meditazione*, confronta l'epochè fenomenologica con la meditazione vipassiana e l'esperienza mistica di Santa Teresa d' Avila. Santa Teresa è protagonista insieme a Edith Stein e Marguerite Porete di un altro testo intitolato *Metafore di luce* (Alessandra Luciano), che trova delle analogie tra le esperienze di questi personaggi vissuti in epoche diverse, fondate sulla luce. Affronta invece di petto l'esperienza del monastero, che spesso va al di là dei confini istituzionali religiosi Maria Chiara Giorda e Sara Hejazi in un testo dal titolo molto emblematico: *Monaci, uomini senza Dio? Pratiche, senso ed essenza*. E invece ne coglie un'angolazione particolare Michel Maffesoli in *La virtù del silenzio*, che si allarga oltre i muri del monastero, per diventare fonte di spiritualità quotidiana.

A proposito di **quotidiano**, tre testi ci presentano tre aspetti diversi della vita secolarizzata da cui possono scaturire esperienze spirituali. Il primo è una pratica religiosa che va oltre il religioso. Carlo Genova in *Oltre il credere. Significati e senso nelle pratiche religiose* analizza la preghiera, il pellegrinaggio, la partecipazione ai riti e il turismo religioso, diventati veri e propri stili di vita. Alessandra Luciano presenta *Medical humanities (La nuova frontiera della spiritualità)*, come luoghi di dialogo tra scienza e religione, pescando soprattutto dal senso di compassione del buddismo. Infine Simona Andrini in *Donne, donne eterni dèi! Tempi della donna e tempo per la donna*, mette l'esperienza al femminile al centro di una eventuale ridefinizione dei ritmi di vita che dia spazio alla spiritualità.

La **ricerca scientifica e le tecnologie** sono anche luoghi dove ricercare una sensibilità spirituale secolare. In tal senso viene presentata la rivoluzione digitale e la conseguente smaterializzazione come luogo di questa ricerca (Massimo Leone, *Spiritualità digitale. il senso religioso nell'era della smaterializzazione*). Giovanni Leghissa prende spunto invece dal dibattito sul postumanesimo in *Postumani per scelta. Verso un'ecosofia dei collettivi* che pone il problema del rapporto tra essere umano e tecnologia e tra esseri umani e altre specie viventi. Ancor più raffinata è l'analisi di Eric Landowski che in *Shikata ga nai. O ancora un passo per diventare davvero semiologi*, prende spunto dall'espressione giapponese (conosciuta dopo lo tsunami del 2011 e che traduce con "non ci si può fare nulla") per proporre un'analisi semiologica che comprenda anche sensi non univoci dei termini, senza sfiorare nel sovrannaturale o nell'idealismo.

Infine due **testi particolari**. Uno mette in luce la città di Gerusalemme come luogo di incontro di spiritualità religiose che plasma però un ambiente spirituale non solo religioso. *A Gerusalemme. Il bisogno di credere tra monoteismi e secolarizzazione* è il titolo del testo di Julia Kristeva. Il secondo è il tentativo di presentare Erasmo da Rotterdam come antesignano di una spiritualità secolare. Il testo è di Gianfranco Monaca e si intitola *La spiritualità secolare di Erasmo*.

INDICE

INTRODUZIONE	p. 2
1. CHE COS'E' RELIGIONE	p. 3
1.1 Etimologia	p. 3
1.2 Difficoltà di una definizione sociologica	p. 3
1.3 Definizioni sostantive	p. 4
1.4 Definizioni funzionali	p. 4
1.5 Un percorso per arrivare alla definizione	p. 5
2. INTERPRETAZIONI DEL FENOMENO RELIGIOSO	p. 6
2.1 La religione come fattore di integrazione sociale	p. 6
2.2 La religione come fattore di cambiamento e di disintegrazione sociale	p. 9
2.3 La religione come variabile indipendente	p. 10
2.4 La religione come variabile dipendente	p.12
3. SACRO, RELIGIONE E RELIGIOSITA'	p.14
3.1 Multidimensionalità della religiosità	p. 14
3.2 Il creduto	p. 14
3.3 Il celebrato	p. 15
3.4 Il vissuto	p. 16
3.5 L'organizzato	p. 17
3.6 Un'ulteriore dimensione: il sentito	p. 17
4. DIMENSIONE OGGETTIVA DELLA RELIGIONE	p.19
4.1 Istituzione e carisma	p. 19
4.2 Chiesa, setta, denominazione	p. 22
4.3 Altri aspetti dell'oggettivazione della religione	p. 23
5. DIMENSIONE SOGGETTIVA DELLA RELIGIONE	p.25
5.1 Religione come cultura	p. 25
5.2 Socializzazione religiosa	p. 26
5.3 Conversione	p. 27
6. VERSO UNA NUOVA DIMENSIONE OGGETTIVA: LA RELIGIONE DIFFUSA	p.31
6.1 Verso la religiosità diffusa	p. 31
6.2 Religiosità diffusa	p. 32
6.3 Religiosità popolare	p. 34
6.4 Nuovi movimenti religiosi	p. 37
6.5 Magia ed esoterismo	p. 39
6.6 Satanismo ed occultismo	p. 42
7. VERSO UNA NUOVA DIMENSIONE SOGGETTIVA: DALLA PRATICA ALL'APPARTENENZA	p.47
7.1 La pratica religiosa e le sue misurazioni	p. 47
7.2 La pratica religiosa a partire dalle forme oggettive	p. 48
7.3 L'appartenenza religiosa	p. 49
7.4 Appartenere senza praticare	p.50
7.5 Appartenenze molteplici: il caso francese	p. 51
8. SECOLARIZZAZIONE: LE TEORIE CLASSICHE	p. 53
8.1 Definizione	p. 53

8.2 Origine del concetto	p. 54
8.3 Teorie della secolarizzazione	p. 55
8.4 Tendenze più recenti: verso un'analisi multidimensionale	p. 57
 9 . SECOLARIZZAZIONE: LE NUOVE TEORIE	 p. 58
9.1 La religione si incarna nel secolare	p. 58
9.2 Le religioni risorgono	p. 62
9.3 L'azione trasformante delle religioni risorte	p. 68
9.4 Conclusioni	p. 75
 10. ULTIMI CONTRIBUTI NEL DIBATTITO SULLA SECOLARIZZAZIONE	 p. 76
10.1 Luigi Berzano: quarta secolarizzazione	p. 76
10.2 Ultimo Casanova: età assiale e secolarizzazione	p. 77
 11. NUOVE CATEGORIE PER LA SOCIOLOGIA DELLA RELIGIONE	 p. 80
11.1 Cosa ci insegna la secolarizzazione	p. 80
11.2 Cos'è uno stile di vita	p. 80
11.3 Stili di vita religiosi	p. 81
11.4 Dalla religione alla spiritualità: cosa rivelano le ricerche sulla fede dei giovani	p. 84
11.5 Spiritualità senza Dio	p.87