

2.

Caratteristiche del paesaggio religioso contemporaneo

Prima di tratteggiare una prospettiva genealogica che sia in grado di far risaltare le disposizioni socio-culturali nelle quali il religioso prende forma, conviene soffermarsi su alcune delle caratteristiche del paesaggio religioso contemporaneo.

Perdita di sostanza sociale delle tradizioni religiose portanti

Nelle nostre società occidentali la perdita di sostanza sociale delle tradizioni religiose storicamente portanti è patente: secolarizzazione della società civile, politica o culturale, e creazione di uno Stato laico, anche se le forme del rapporto con le religioni variano notevolmente da un paese all'altro (prova ne siano gli Stati Uniti, dove

vige una separazione giuridica stretta fra Stato e chiese, ma una debole secolarizzazione della società, e, in senso inverso, i Paesi scandinavi, dove il legame Stato-chiese è forte, sullo sfondo della tradizione luterana, ma la società è estremamente secolarizzata nelle sue mentalità, nei suoi referenti e nella sua organizzazione)¹.

Globalmente, la perdita di sostanza sociale in Europa diviene manifesta negli ultimi secoli, sia che si pensi al ruolo delle chiese nel sistema sanitario (ospedali ecc.), nell'educazione o nel sociale, sia che si rifletta in termini di presenza sul campo (crollo, in questi ultimi cinquant'anni, del numero di sacerdoti o religiosi/e), di riferimenti sul piano culturale, di pregnanza nell'identità personale e nelle scelte di vita. La constatazione vale anche se la pratica religiosa regolare, misurabile e in calo, è stata sostituita da altri comportamenti, meno misurabili, e anche se, nelle nostre società che denunciano perdita di senso e di punti di riferimento, la religione è oggetto di nuove domande sociali (rappresentanti di tradizioni religiose in comitati di etica legati alla sfera pubblica, presenza in luoghi o in momenti simbolici forti ecc.), senza contare la comparsa sul palcoscenico di movimenti di tipo fondamentalista o integrista, nonché di nuovi movimenti religiosi, al punto che il sociologo americano Peter L. Berger, dopo aver partecipato durante gli anni Cinquanta e Sessanta alla produzione

¹ Per l'Europa, cf. J.-P. WILLAIME, *Europe et religions*, Fayard, Paris 2004.

di «teorie della secolarizzazione»², ha potuto parlare di «desecolarizzazione»³.

Una laicizzazione e una secolarizzazione nei dati istituzionali come nelle mentalità sono fatti innegabili, anche se le società moderne hanno potuto riciclare del religioso antico, soprattutto cristiano⁴, vuoi in modi di concepire il politico («Tutti i concetti pregnanti della moderna teoria dello Stato sono concetti teologici secolarizzati», secondo la formula di Carl Schmitt)⁵, vuoi in modi di riflessione culturale o filosofica. Basta pensare a John Locke, che rifletteva sulle nozioni di legge, di diritto e di contratto; o a Georg Wilhelm Fr. Hegel⁶, che trascriveva in filosofia molto di teologia; o ancora, per delle riprese contrassegnate da una prospettiva giudaica

² In P.L. BERGER, *La religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle* (1967), Centurion, Paris 1971 [ed. it., *La sacra volta. Elementi per una teoria sociologica della religione*, SugarCo, Milano 1984].

³ ID. (ed.), *Le réenchantement du monde*, Bayard, Paris 2001 [ed. orig., *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Ethics and Public Policy Center - W.B. Eerdmans, Washington/DC - Gran Rapids/MI 1999].

⁴ Cf. J.-CL. MONOD, *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel a Blumenberg*, Vrin, Paris 2002.

⁵ C. SCHMITT, *Théologie politique* (1925, 1933), in ID., *Théologie politique: 1922, 1969*, Gallimard, Paris 1988, 9-75, qui 46 [ed. it. parziale, *Teologia politica 2. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, a cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano 1992].

⁶ Cf. K. LÖWITH, *Histoire et salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire* (1949 e 1953), Gallimard, Paris 2002 [ed. it., *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Edizioni di comunità, Milano 1963].

ca, alla Scuola di Francoforte (Max Horkheimer e Theodor W. Adorno), a Walter Benjamin o ad altri⁷; o più globalmente persino al marxismo. Avendo sullo sfondo un crollo delle istituzioni e una individualizzazione, un insuccesso in materia di trasmissione e, *ipso facto*, delle amalgami di referenti (per esempio, spesso ripreso, il 25% delle persone che si riconoscono cristiane dicono di credere nella reincarnazione e non nella risurrezione) e per finire l'analfabetismo religioso (sono numerosi coloro che si chiedono se, senza conoscenza del religioso, si sia ancora in grado di comprendere grandi parti della letteratura o dell'arte europee), si può anche ritenere che il fenomeno conosca da alcuni decenni una radicalizzazione: non ci si troverebbe più nella contestazione, nel contro-modello o nella sostituzione, bensì in tutt'altra organizzazione della vita, tanto collettiva quanto individuale.

⁷ Cf. P. BOURETZ, *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*, Gallimard, Paris 2003 [trad. it., *Testimoni del futuro. Filosofia e messianismo nel Novecento*, Città aperta, Troina (En) 2009]; M. LÖWY, *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale: une étude d'affinité électorale*, PUF, Paris 1988.

Uno statuto nuovo per il religioso

Un fenomeno come la secolarizzazione non è mai solo un *transfert*. Nella fattispecie: il *transfert* da un ordine religioso a uno politico. Nondimeno, la Modernità figlia dei Lumi aveva dato forma, lungo quell'asse, ad alcune sostituzioni funzionali. Oggi, però, il cambiamento è diverso: prende la forma di una redistribuzione del campo sociale e dei dispositivi in cui si iscrive la vita umana; e questo incide su ciò che ne è del politico come anche su ciò che ne è del religioso. Ne *La religion dans la démocratie*, Marcel Gauchet parla così di «una rivoluzione del credere»⁸.

Al giorno d'oggi sia la politica che la religione non sono più in grado di avanzare pretese rispetto a una organizzazione globale del mondo a partire da una posizione unificata, sia essa legata a un'eteronomia riconosciuta oppure a un'autonomia affermata. Una forma di religione aveva nutrito una prospettiva di questo tipo: quella dei cristianesimi confessionali nati agli albori dei Tempi moderni; la laicità aveva potuto appoggiarvisi su uno sfondo di rivalità e in modalità mimetica (la Francia ne ha dato un esempio classico, piuttosto unilaterale, a

⁸ Cf. M. GAUCHET, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, Paris 1998, 103-110 [trad. it., *La religione nella democrazia*, Prefazione di C.A. Viano, Postfazione all'ed. it. di M. Gauchet, Dedalo, Bari 2009, 117-124].

partire da un modello cattolico che viveva di assolutismo). In ciò si poteva parlare di trasferimento di funzioni su una medesima disposizione socio-culturale, e anche di una medesima organizzazione dell'immaginario. Ma tutti sanno che oggi il politico è in crisi quanto ai suoi obiettivi, e quindi quanto alla sua funzione, a ciò che gli compete o a ciò di cui si deve far carico. Donde un ripiegamento funzionalista e un libero corso dato ad approcci tecnocrati, accompagnati, sul piano delle rappresentazioni, da una manipolazione d'immagine e una proliferazione di "gadget". Lo Stato non sa neanche più come fungere da arbitro, in riferimento a un Bene comune; tutt'al più può vedersi investito – il che, a dire il vero, è richiesto, ma non dovrebbe essere sufficiente, né d'altronde acquisire autonomia – del compito di garantire diritti individuali, addirittura settoriali, ma giustapposti.

Nell'opera già citata, Marcel Gauchet mostra insieme la fine di un teologico-politico che garantiva il legame sociale (sancendo così ciò che ha chiamato l'«uscita dalla religione»⁹) e, sulla base della nuova disposizione che ne risulta, la domanda rivolta alle religioni o alle tradizioni socio-culturali, una domanda di riferimenti, di chiarimenti etici, anzi di valori. Qui le religioni non sono più investite da un legame con una trascendenza

⁹ Cf. ID., *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris 1985 [trad. it., *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino 1992].

o con un'eteronomia, quale che ne sia il tipo; sono state sospese le questioni riguardanti ciò che si dà come oggetto di credenza, così come è stata sospesa – o per lo meno ritenuta non direttamente pregnante – la loro contestazione atea. Le religioni sono apprezzate per la loro utilità sociale, secolare. Questo, ad ogni modo, può arrivare fino alla caricatura quando ci si ricorda di ciò che la religione cristallizza e di ciò che attesta: l'eccesso e la non-normalizzazione; è così, per esempio, per le indagini sociologiche che mirano a determinare quando la convinzione religiosa vada di pari passo con un migliore equilibrio del soggetto (equilibrio in vista di che cosa?) e un migliore bilancio di salute. Comunque stiano le cose, il religioso appare innanzitutto compreso in termini di compatibilità e, su questo sfondo, il politico potrebbe – dovrebbe – procurare riconoscimento. Una tematica non priva di pertinenza¹⁰, sulla quale ciascuno dei partner in causa potrebbe meditare vantaggiosamente, ma che non è neanche priva di ambiguità e che appare in ogni caso rivelatrice di una disposizione di fondo: nel mondo «uscito dalla religione», lo Stato non è diventato radicalmente privo di finalità e il religioso profondamente compensatorio, sì da sanzionare di conseguenza un orizzonte sociale tecnocratico e funzionalista?

¹⁰ Cf. CH. TAYLOR, *Multiculturalisme. Différence et démocratie* (1992), Flammarion, Paris 1997 [ed. it., *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Anabasi, Milano 1993].

Riguardo alla religione, il fenomeno va lontano. Se Marcel Gauchet aveva parlato di un'uscita "politica" dalla religione, Danièle Hervieu-Léger parla di un'uscita "culturale" dalla religione (segnatamente di una «ex-culturazione» del cattolicesimo, anticamente maggioritario), legata a una mutazione che «sconvolge da cima a fondo l'armatura simbolica della nostra società»¹¹. Anche qui, non è che il credere muoia. Al contrario «proliferata», al di fuori dei quadri istituzionali che strutturavano il mondo e regolavano il religioso, e ormai lo fa su uno sfondo di perdita di memoria e di scomparsa della matrice utopica che vi era legata, di tempo e di spazio saltati in aria (si vive di *zapping*), di soggettivizzazione radicalizzata, di natura manipolabile all'infinito. È la continuazione del fenomeno diagnosticato in *De la démocratie en Amérique* [La democrazia in America], da A. de Tocqueville, come un individualismo legato alle società democratiche, che oggi arriva a contrassegnare la fine di un regime in cui primeggiava l'istituzionalità¹². In un tale contesto, nel quale non possono non constatarsi fuori orbita, le chiese cristiane, nelle loro forme

¹¹ D. HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, Paris 2003, 19, 97 e 20 [cf. in it., *Verso un nuovo cristianesimo? Introduzione alla sociologia del cristianesimo occidentale*, Introduzione all'ed. it. di F. Garelli, Queriniana, Brescia 1989].

¹² Cf. M. Weber e E. Troeltsch che riflettono sui modi di istituzionalizzazione del religioso: M. DOUGLAS, *Comment pensent les institutions* (1986), La Découverte, Paris 2004² [ed. it., *Come pensano le istituzioni*, Il mulino, Bologna 1990]; F. DUBET, *Le déclin de l'institution*, Seuil, Paris 2002.

tradizionali, si ritrovano (si riciclano?) più come prestatrici di servizi che come corpo di identificazione, di strutturazione o di nascita a sé.

De-istituzionalizzazione generalizzata, forte individualizzazione, cambiamento delle disposizioni socio-culturali di fondo: sono questi i dati contemporanei. Qui non si è più nella prospettiva moderna che opponeva individuo e istituzione, valorizzando il primo, con la spiritualità – e anche la mistica – che vi si poteva collegare. Non si è più nella semplice questione della falsità o meno delle credenze proposte, della fondatezza o illusorietà delle loro rappresentazioni. Il fatto è che non si è di fronte tanto a una contestazione, quanto a uno *spostamento*. Viene immediatamente richiesto, data la nostra congiuntura presente, un processo capace di rilevare un'antropologia del credere – e in modo più specifico della religione¹³ –, tanto è vero che conviene interrogarsi sui modi e le forme di una simbolizzazione del mondo e di un rapporto con l'alterità. Pare in effetti che un credere o un religioso si inscrivano in *ogni* pratica sociale, tra l'individuale, il collettivo e ciò che li oltrepassa, li istituisce, li regola o li dispone (Michel de Certeau aveva particolarmente elaborato questo fenomeno).

Prima di rispondere a questa interrogazione, riprendiamo l'esame dei dati contemporanei.

¹³ Oltre a BERNARD, *Anthropologie religieuse*, cit., cf. D. HERVIEU-LÉGER, *Faut-il définir la religion?*, in *Archives de sciences sociales des religions* 63/1 (1987) 11-30.