

GIACOMO DI GENNARO

**VARIABILITÀ DELL'AFFIDAMENTO
AL SOPRANNATURALE NELLE SOCIETÀ AVANZATE**
Oltre le tesi della secolarizzazione

Tra le narrazioni sociali che la sociologia ha elaborato sin dalla sua fondazione come scienza che partecipa alla conoscenza della realtà umana, si deve ascrivere il concetto di secolarizzazione e le teorie che su esso sono andate edificandosi¹.

¹ Essendo impossibile citare i diversi contributi che negli anni si sono succeduti sulle teorie della secolarizzazione e poi della desecolarizzazione, diamo conto solo di alcuni che possono oggi considerarsi sintesi delle diverse posizioni e della *querelle* sviluppatasi sul tema, negli stessi ambienti cristiani, e ricchi di riferimenti bibliografici che possono orientare per ulteriori approfondimenti. D'altra parte già esistono diverse bibliografie ragionate che ricostruiscono sufficientemente i differenti aspetti del dibattito. Si può partire, per esempio, da R. Cipriani, *Bibliografia generale*, in *Ateismo, secolarizzazione, dialogo*, AVE, Roma 1974, pp. 341-357; Id., *Sécularisation ou retour du sacré*, in «Archives de Sciences Sociales des Religions» 52/2(1981), pp. 141-150. O ancora, dalla mia *Bibliografia ragionata generale di sociologia delle religioni*, in D. Pizzuti (ed.), *Sociologia della religione*, Borla, Roma 1985, pp. 315-342. Si può poi vedere S.S. Acquaviva, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Comunità, Milano 1961; S.S. Acquaviva-G. Guizzardi (eds.), *Religione e irreligione nell'età postindustriale*, Ave, Roma 1971 e Id., *La secolarizzazione*, Il Mulino, Bologna 1973. Una feconda riflessione è in R. Caporale-A. Grumelli (eds.), *Religione e ateismo nelle società secolarizzate*, Il Mulino, Bologna 1972; J. Lauwers, *Les théories sociologiques concernant la sécularisation. Typologie et critique*, in «Social Compass» 20/4(1973), pp. 523-534; A.M. Greeley, *L'uomo non-secolare. La persistenza della religione*, Queriniana, Brescia 1975; P.E. Glasner, *The Sociology of Secularization. A Critique of a Concept*, Routledge and Kegan Paul, London 1977; R.K. Fenn, *Toward a Sociology of Secularization*, Soc. for the Scientific Study of Religion, Norwick 1978; E. Roggero, *La secolarizzazione controversa*, Franco Angeli, Milano 1979; G. Guizzardi, *La religione della crisi*, Comunità, Milano 1979; K. Dobbelaere, *Secularization. A multi-dimensional concept*, in «Current sociology» 29(1981), pp. 199-219, nonché Id., *Secularization Theories and Sociological Paradigms. Convergences and Divergences*, in «Social Compass» 2-3(1984), pp. 199-219; B.R. Wilson, *Secularization. The Inherited Model*, in P. Hammond (ed.), *The Sacred in a Secular age*, University of California Press 1985; L. Ricolfi, *Il processo di secolarizzazione nell'Italia del dopoguerra*, in «Rassegna Italiana di Sociologia» 1(1988), pp. 37-87; R. Cipriani, *Al di là della secolarizzazione*, in «Studi di Sociologia» 3-4(1988), pp. 271-288; nonché i saggi di G. Filoramo, F. Garelli, L. Sciolla. Ancora: S.S. Acquaviva-R. Stella, *Fine di una ideologi. La secolarizzazione*, Borla, Roma 1989; R. Cartocci, *Secolarizzazione, voto cattolico e voto democristiano*, in «Rassegna Italiana di Sociologia» 1(1989), pp. 69-102; S. Martelli, *La religione nella società post-moderna tra secolarizzazione e de-secolarizzazione*, EDB, Bologna 1990; O. Tschannen, *Les théories de la sécularisation*, Droz, Genève-Paris 1992; S. Burgalassi-C. Prandi-S. Martelli (eds.), *Immagini della religiosità in Italia*, Franco Angeli, Milano 1993; S. Abruzzese, *Secolarizzazione e consenso religioso*, in

Considerando il volume e la tensione del dibattito che attorno alla secolarizzazione si sono sviluppati, si dovrebbe convenire, in prima battuta, che se dalla sua iniziale accezione giuridica (1648 pace di Westfalia)² il termine ha conosciuto un più fortunato ed esteso utilizzo nelle scienze sociali, tanto da accompagnare nel corso del XIX secolo buona parte dei contributi classici (da Cousin a Weber, da Tönnies a Durkheim, a Comte, a Troeltsch) per spiegare quel diverso grado di compenetrazione – specie nel contesto storico-culturale dell'occidente – tra religione e struttura sociale e tra organizzazione religiosa e organizzazione sociale, vuol dire che certamente ha avuto un potere esplicativo di indubbia evidenza per non pochi aspetti che hanno caratterizzato il vasto quadro delle trasformazioni affermatesi nelle società moderne³.

Tuttavia, nonostante la mole e qualità della discussione sul destino del sacro e delle religioni (specie il cristianesimo), dell'etica e della morale nelle società moderne, non pochi autori, oggi, sfidano questo potere esplicativo della secolarizzazione (*old paradigm*), sia perché ne discutono l'impianto metodologico, l'uso degli indicatori sociali utilizzati per monitorarne l'evidenza e l'andamento; sia perché molti dei nessi causali considerati (variabili del più complesso tema della modernizzazione) si indeboliscono nel confronto all'interno degli stessi paesi europei e più ancora rispetto a realtà sociali e geografiche diverse. Inoltre, come nota Casanova, le domande che derivano dall'applicazione del concetto di secolarizzazione rischiano di non essere pertinenti, quindi fuorvianti, se applicate a contesti diversi dall'Europa cristiana, con il rischio di interpretare l'articolazione dell'appartenenza religiosa, che in modo distinto si connette all'agire politico e civile, in chiave fondamentalista. Per questa via la comprensione del fondamentalismo diventa così più difficile⁴.

L. Diotallevi (ed.), *Chiesa e società in Italia*, Cens, Milano 1995; R. Cipriani, *Secolarizzazione e oltre*, in «Filosofia e Teologia» 3(1995), pp. 543-553; Id., *Secularization or «diffused religion»* (2006), in <http://host.uniroma3.it/docenti/cipriani/saggi.htm>; nonché, J. Paul Willaime, *Sociologia delle religioni*, Il Mulino, Bologna 1996; L. Diotallevi, *Il rompicapo della secolarizzazione italiana*, Rubettino, Soveria Mannelli 2001.

² H. Lübke, *La secolarizzazione*, Il Mulino, Bologna 1970; A.J. Nijk, *Secolarizzazione*, Queriniana, Brescia 1973.

³ Non è una forzatura se d'altra parte si sostiene che nei diversi autori classici della sociologia su indicati, al di là del polivalente uso del termine, vi si accomuna l'idea che la modernità attraverso industrializzazione, urbanizzazione e razionalizzazione, frantuma e disgrega, rendendoli insignificanti, i riferimenti religiosi. Queste tesi del declino hanno fatto più proseliti di quanti ne abbia fatto Tocqueville (*De la Démocratie en Amérique*, Paris 1835-1840; tr. it. *La Democrazia in America*, in *Scritti politici*, a cura di N. Matteucci, 2 voll., Utet, Torino 1968-1969) che ha sempre ritenuto la teoria della secolarizzazione semplicemente sbagliata in quanto «semplicemente i fatti non vanno affatto d'accordo con le loro teorie». Si consiglia anche la più recente traduzione italiana, curata da Corrado Vivanti, di Alexis de Tocqueville, *La democrazia in America*, Einaudi, Torino 2006.

⁴ Cfr. J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla conquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna 2000.

1. Verso il superamento delle tesi sulla secolarizzazione?

La critica alle teorie della secolarizzazione, per verità, non è un fatto dell'ultima ora, tant'è che alcuni fautori più convinti di tali tesi⁵ hanno successivamente con dubbi e interrogativi ammorbidito le proprie posizioni⁶. Così come studiosi schierati sul fronte opposto⁷ hanno fatto registrare più tardi quello che Ferrarotti ha definito un «clamoroso trasformismo intellettuale», cambiando disinvoltamente bandiera sì da comprovare l'ambiguità e contraddittorietà insita nel concetto⁸.

D'altra parte che al dibattito s'intrecciassero motivi e rischi di deriva ideologica antireligiosa o parareligiosa non deve meravigliare, essendo la secolarizzazione sin dalla sua genesi connessa alla religione e al potere dell'istituzione religiosa. È per questa ragione che alcune correnti teologiche (specie di area protestante o del cattolicesimo critico) vedono nella secolarizzazione più che un affrancamento dalle rappresentazioni e istituzioni religiose, più che la «morte di Dio», l'avvio di un processo di lievitazione in direzione più matura e cosciente della fede negli ambienti cristiani. Un processo fondato sul fecondo terreno dello smascheramento del cristianesimo irreligioso e sulla maggiore domanda di partecipazione finalizzata allo sviluppo di un vero e proprio aggiornamento delle chiese che, nel frattempo, il concilio Vaticano II (1962-1965) e il Consiglio ecumenico delle chiese (1966) avevano prodotto.

Il confronto tra le posizioni differenti e talvolta contrapposte tende ad esaurirsi tra la fine degli anni '70 e l'inizio degli anni '80, quando il tema del «ritorno del sacro» o del revival religioso soppianta le ipotesi sulla dissoluzione e frammentazione della religione e delle chiese. La nascita di nuovi movimenti religiosi,

⁵ S.S. Acquaviva, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Comunità, Milano 1961 (ult. ed. 1981); P.L. Berger, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday, Garden City 1967 (tr. it. *La sacra volta. Elementi per una teoria sociologica della religione*, SugarCo, Milano 1984); Id., *Il brusio degli angeli. Società moderna e riscoperta del soprannaturale*, Il Mulino, Bologna 1969; nonché *The Heretical Imperative*, Anchor Books, New York 1979 (tr. it. *L'imperativo eretico*, LDC, Leumann, Torino 1987); B.R. Wilson, *Religion in Secular Society. A Sociological Comment*, Penguin Books, Baltimore 1969.

⁶ Cfr. P.L. Berger, *Le piramidi del sacrificio. Etica politica e trasformazione sociale*, Einaudi, Torino 1981; Id., *Una gloria remota. Avere fede nell'epoca del pluralismo*, Il Mulino, Bologna 1994; nonché, Id., *Il brusio degli angeli. Il sacro nella società contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1995; S.S. Acquaviva, *Eros, morte ed esperienza religiosa*, Laterza, Roma-Bari 1990.

⁷ D. Martin, *The Religious and the Secular. Essays in Secularization*, Routledge & Kegan, London 1969; Id., *A General Theory of Secularization*, Blackwell, Oxford 1978; K. Dobbelaere et al., *The Concept and Reality of Secularization*, in «Japanese Journal of Religious Studies» 1-2(1979); K. Dobbelaere, *Secularization. A Multi-Dimensional Concept*, Sage, London 1981; Id., *Secularization. An Analysis at Three Levels*, PIE-Peter Lang, Bruxelles 2002.

⁸ F. Ferrarotti, *Una fede senza dogmi*, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 99.

lo sviluppo di forme di religiosità emozionale, o mistica, o operativa, così come la vitalità manifestata da modelli religiosi più tradizionali richiedono sostanzialmente un approccio diverso allo studio dei fenomeni religiosi, non di meno l'attenzione che i sociologi rivolgono alle «nuove forme di produzione del sacro»⁹, configurano la torsione che si realizza per rendere conto di questi fenomeni. Il paradigma classico della secolarizzazione appare inadeguato a comprendere le nuove e diverse dinamiche. E quanti restano ancorati alla scia della secolarizzazione al più tendono a complessificare, articolare e arricchire il quadro analitico distinguendo tra i parametri della secolarizzazione del sistema sociale e gli indici di quella individuale; tra i mutamenti che ineriscono alle istituzioni e i cambiamenti che investono le persone.

Non distante da questa interpretazione si situano le stesse posizioni di quanti¹⁰ vedono nell'avanzamento della modernità un effetto di saturazione della secolarizzazione, ancorché una desecolarizzazione i cui esiti non delineano necessariamente una rilegittimazione del sacro e del religioso, ma *prima facie* una crescita dell'autonomia della persona, un aumento delle opportunità di scelta dell'individuo, una rivalutazione delle identità di gruppo ed etniche, una rivalutazione sociale e politica delle istituzioni ierocratiche. Per parafrasare la metafora musicale usata da Bellah del *religious ground bass*, si tratta di variazioni di nota (i cicli della desecolarizzazione) rappresentate dal prodursi di forme ed esperienze religiose nuove e atteggiamenti e credenze religiosi differenziati e articolati che si sviluppano dentro la sinfonia di fondo (l'onda lunga della secolarizzazione) che costituisce la «sonorità profonda e ripetitiva che continua nonostante gli sviluppi metodici dei registri alti»¹¹.

La tesi della desecolarizzazione, in effetti, non ha fecondato una più articolata e approfondita spiegazione delle dinamiche della convivenza del religioso nelle società moderne. Forse perché essa stessa si alimenta di un quadro esplicativo che ricorre alle tesi della secolarizzazione e al più ne radicalizza l'ambiguità configurandone il pendolarismo.

È per questa ragione che le critiche odierne all'impianto della secolarizzazione non si basano solo sul fallimento degli obiettivi e delle verità proposte, spe-

⁹ F. Ferrarotti-G. De Lutiis-M.I. Maciotti-L. Cantucci, *Studi sulla produzione sociale del sacro. Forme del sacro in un'epoca di crisi*, Liguori, Napoli 1978; M.I. Maciotti, *Studi sulla produzione sociale del sacro. Teoria e tecnica della pace interiore. Saggio sulla "meditazione trascendentale"*, Liguori, Napoli 1980.

¹⁰ F. D'Agostino, *La "grammatica" dello sviluppo. Le basi socioculturali dello sviluppo*, Liguori, Napoli 1984 (in part. pp. 121-160); S. Martelli, *La religione nella società post-moderna tra secolarizzazione e de-secolarizzazione*, cit.; G. Di Gennaro-D. Pizzuti-M. Conte, *L'acciaio dei caschi gialli. Lavoro, conflitto, modelli culturali. Il caso Italsider di Bagnoli*, Franco Angeli, Milano 1990.

¹¹ Sul concetto del "basso continuo religioso", si veda R.N. Bellah, *Le cinque religioni dell'Italia moderna*, in F.L. Cavazza-S.R. Graubard (eds.), *Il caso italiano*, Garzanti, Milano 1974, pp. 440-469.

cie da quelle versioni *hard* della secolarizzazione¹², tanto meno sul limite comparativo, ma s'incentrano sulla relativa capacità dei suoi sostenitori di saper cogliere in genere quel ruolo importante che le religioni storicamente hanno sempre avuto nella mobilitazione sociale e politica degli individui¹³. Così come è stato un punto di debolezza dell'intero orientamento teorico, interrogarsi quasi esclusivamente sui processi di omogeneizzazione della modernizzazione, trascurando gli aspetti derivanti dai rapporti tra centro e periferia e non prevedendo, in tal senso, proprio nelle conseguenze della modernizzazione e della globalizzazione con i fenomeni migratori, una dinamica inversa nelle aree centrali a riguardo della religione: la formazione di un "mercato" religioso che avrebbe visto l'ingresso di nuovi *competitors*, nuovi *provider* di servizi religiosi. Una dinamica che avrebbe modificato, con caratteri e tempi diversi, la struttura e lo scenario del mercato religioso in tutta l'Europa, sia in quei paesi dove le religioni storiche hanno da sempre avuto un ruolo monopolistico, sia in quelli dove la produzione dei beni religiosi si è affermata storicamente in un maggior clima concorrenziale¹⁴. E d'altronde, le stesse vicende di paesi come gli Stati Uniti e il Giappone, due paesi che sintetizzano in modo particolare la modernità, non conducono nella direzione dell'irreversibile e unilineare secolarizzazione, né nell'attenuazione del tasso di vitalità pubblica delle più storiche istituzioni ierocratiche¹⁵.

La domanda di conoscenza sociologica sulla perdita di credibilità delle visioni religiose e della progressiva riduzione della stessa legittimità normativo-politica delle istituzioni religiose storiche va, quindi, attentamente rivista. È evidente che non si tratta di ritenere fallimentare tutto il lavoro svolto da decenni dai teorici della secolarizzazione, quanto di, come sostiene a riguardo Hervieu-Léger, dotare i sociologi che s'interessano allo studio dei fenomeni religiosi di un apparato teorico, metodologico e concettuale idoneo ad «evidenziare la logica sociale, culturale e simbolica che è all'origine di ciò che ci siamo azzardati a chiamare le produzioni religiose della modernità»¹⁶. Produzioni che si esprimono attraverso

¹² A.F.C. Wallace, *Religion. An anthropological view*, Random House, New York 1966.

¹³ Su questo aspetto si veda G. Kepel (ed.), *Les politiques de Dieu*, Seuil, Paris 1993.

¹⁴ *La religione degli europei. Fede, cultura religiosa e modernità in Francia, Italia, Spagna, Gran Bretagna, Germania, Ungheria*, vol. I, Edizioni della Fondazione G. Agnelli, Torino 1992; F. Garelli-M. Offi, *Fedi di fine secolo. Paesi occidentali e orientali a confronto*, Franco Angeli, Milano 1995; G. Davie-D. Hervieu-Léger (eds.), *Identités religieuses en Europe*, La Découverte, Paris 1996; F. Garelli, *Forza della religione e debolezza della fede*, Il Mulino, Bologna 1996.

¹⁵ R. Finke-R. Stark, *The churching of America 1776-1990*, Rutgers University Press, New Brunswick NJ 1992; D.A. Roozen, J.W. Carroll-W.C. Roof, *La génération née après-guerre et la religion instituée. Un aperçu de 50 ans de changement religieux aux États-Unis*, in «Archives de sciences sociales des religions» 83-84(1993), pp. 25-52; W.C. Roof, *Spiritual Marketplace. Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton University Press, Princeton NY 1999.

¹⁶ D. Hervieu-Léger, *Religione e memoria*, Il Mulino, Bologna 1996, p. 10.

«credenze», pratiche, ritualità, comportamenti, movimenti, istituzioni, tradizioni che danno vita allo scambio di beni religiosi materiali e immateriali e che nella «modernità liquida», anche se non necessariamente connettono il passato con il presente, aiutano ad inventare o reinventare una immaginaria continuità.

Andare oltre le tesi della secolarizzazione: non tanto e non solo perché, come sostengono i teorici delle “economie religiose” (*new paradigm*) la religione non necessariamente soccombe alla modernizzazione sociale, quanto perché, come mostra particolarmente il caso italiano, più i mercati religiosi si aprono e si differenziano, maggiore è la dinamicità che si registra nel campo religioso. Più è dinamico il sottosistema religioso maggiore è il consumo di beni religiosi. Come nei mercati economici aperti alla concorrenza, anche nel mercato dei beni religiosi è sicuro che si registra l’analogia performance: la concorrenza fra le istituzioni ierocratiche non indebolisce la domanda ma la rende solo più dinamica, diversificata e per molti aspetti la rafforza. Contrariamente a quanto sostengono i fautori del *new paradigm* che vedono nell’avanzata della modernità una crescita della differenziazione sociale con conseguente ascesa dell’individualizzazione e della personalizzazione dei consumi (dal *born-again*, alla religiosità sincretica, al bricolage), cui farebbe riscontro una riduzione dell’*appeal* delle singole religioni, ritengo che la portata della differenziazione religiosa sia, invece, un fattore di crescita delle singole proposte religiose le quali, come accade per il caso italiano, differenziano l’offerta religiosa, ampliano e diversificano la gamma dei prodotti e delle risorse, assecondando tutti i possibili segmenti del mercato. È evidente che ciò comporta l’acquisto e la perdita di consumatori (come nel mercato), meno evidente, invece, è stabilire se gli spostamenti dei diversi punti di equilibrio sono determinati da incremento della domanda o dell’offerta¹⁷.

Il problema quindi che si pone, a quarant’anni e più dalle definizioni della modernità come «epoca della secolarizzazione»¹⁸ non è solo di confutarne le tesi, quanto di elaborare un quadro teorico che consenta di spiegare come si struttura la dinamica religiosa in una modernità avanzata che da un lato, vede crescere l’influenza politica delle correnti integraliste in tutto il mondo e dall’altro, segnala la diffusione di una religiosità molto generica e senza Chiesa. Da un lato, vede crescere la competizione religiosa fra le religioni storiche e dall’altro trova nell’ecumenismo e nell’affannosa ricerca delle comuni radici nuove strade di perfezionamento dell’unità. E che dire della crescente individualizzazione della vita, spesso fine a se stessa, fagocitata dalle spinte della modernizzazione che porta a ciò che, nella formulazione della Grace Davie, dà vita al «believing without belonging»¹⁹ e al contempo assistiamo ad una rivitalizzazione della fisionomia delle istituzioni re-

¹⁷ R.J. Barro-R.M. McCleary, *International determinants of Religiosity*, National Bureau of Economic Research, working paper, dicembre 2003.

¹⁸ A. Del Noce, *L’epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970.

¹⁹ G. Davie, *Believing without Belonging. Is this the Future of Religion in Britain?*, in «Social Compass» 4(1990).

ligiose storiche per effetto dell'azione di "nuove comunità" che tendono ad esplicitare nuovi carismi ed a venire incontro a nuovi differenziati bisogni di religiosità? E ancora: come si riesce a spiegare la contraddittoria spinta nelle moderne società occidentali ad elaborare nuove forme di credo religioso da parte di gruppi e movimenti e dall'altro la contemporanea avanzata di un nichilismo vuoto e indistinto assorbito dalla mentalità consumistica?²⁰ Come spiegare che da un lato, segno evidente della ridotta plausibilità politica delle chiese cristiane, per conciliare le diverse culture e tradizioni nazionali si fonda la Costituzione europea ricorrendo all'esistenza di uno "spirito europeo" figlio della laicità e della de-tradizionalizzazione e dall'altro, gli stessi governi del nuovo ordine mondiale invocano le chiese cristiane, ebraiche e islamiche a "compiere ogni sforzo in nome delle comuni radici abraminiche" perché la pace sia riportata in molte aree dell'Europa e del mondo? Infine, perché affidarsi esclusivamente all'ipotesi che le strategie soggettive in futuro si affrancheranno dalle istituzioni religiose storiche e prevarrà la mentalità del libero "consumatore spirituale", se poi in conseguenza proprio del diffondersi del carattere multietnico e multireligioso nelle future società occidentali le particolari chiese o tradizioni religiose (vedi l'Italia) potrebbero sviluppare – come già accaduto – ulteriormente le proprie capacità differenziando l'offerta religiosa?²¹

Come si vede non si tratta di costruire un percorso analitico per dire l'ultima parola sul ruolo della religione in seno alla modernità, quanto di spiegare al di là delle contingenze, quali processi sociali e meccanismi regolano l'eterogeneità interna al fenomeno religioso e la variabilità dell'affidamento al soprannaturale nelle società avanzate. Quali sono le rappresentazioni più idonee che ci permettono di capire le complesse società contemporanee e cogliere quelle interconnessioni esistenti tra le loro trasformazioni e il modo in cui in esse si esprime con regolarità la produzione del senso religioso, si ricompono il religioso dentro e fuori delle tradizionali istituzioni religiose.

L'obiettivo di questo contributo, partendo dall'anomalia della secolarizzazione, è mostrare come il riferimento a questo orientamento interpretativo sia stato segnato da alcune lacune: in primo luogo, l'aver condiviso un'idea evolutiva di mutamento sociale, fortemente condizionata dal pensiero positivista, nella quale si è sviluppata una forma di conoscenza sociologica che ha impedito di cogliere alcune regolarità nelle dinamiche della vita collettiva. Nella fattispecie, ha impedito di cogliere alcuni aspetti dinamici del consumo religioso. Da qui, un secondo limite che si è riflesso sul modo in cui è stata rappresentata la modernità e le radicali trasformazioni delle condizioni basilari dell'esistenza umana nelle società

²⁰ G. Ritzer, *La religione dei consumi. Cattedrali, pellegrinaggi e riti dell'iperconsumismo*, Il Mulino, Bologna 2000; Id., *L'era dell'iperconsumismo*, Franco Angeli, Milano 2003.

²¹ Sulla capacità della chiesa cattolica di sostenere una offerta differenziata garantendo una presenza pubblica e vitale dei gruppi e dei movimenti cattolici, cfr. F. Garelli, *I movimenti visibili e invisibili*, in «Il Mulino» 6(2006), pp. 1075-1085.

avanzate. Una configurazione della modernità più incentrata sul carattere progressivo, sostitutivo ed evolutivo dei suoi elementi che su quelli rappresentativi dei limiti dell'esperienza umana e sociale. Una visione della modernità incentrata su una concezione del comportamento individuale, delle istituzioni e delle forme di organizzazione sociali coincidente sempre con versioni unidirezionali, unilineare, mai basata sulla natura ambivalente delle interazioni e dei processi sociali, sulla coesistenza in forme anche più ambigue di caratteri e dimensioni sociali tra loro apparentemente contrapposti²². In terzo luogo, il fatto che in generale sia stata sottovalutata da un lato, l'azione delle istituzioni religiose e la persistenza della domanda religiosa, dall'altro, siano stati sopravvalutati gli effetti della differenziazione, ancorché del progressivo avanzamento della modernità. Sosterrò, pertanto, senza per questo rinnegare tutto l'apparato concettuale della secolarizzazione, la necessità di andare oltre tali teorie e pur sottolineando il valore aggiunto del *new paradigm*, ossia della "teoria delle economie religiose", svilupperò l'idea dell'opportunità di correggere alcune direttrici di analisi di questo approccio in ragione proprio degli effetti del pluralismo religioso e morale.

2. Quando si può definire una società secolarizzata?

Ancora nell'ultimo Rapporto di ricerca sui valori degli Europei [European Values Study]²³, giunto alla sua terza indagine²⁴, i cambiamenti in atto nel campo religioso sono ricondotti ai processi di de-tradizionalizzazione, secolarizzazione e individualizzazione. Riassumendo, in un articolo²⁵, i principali risultati dell'inchiesta, Kerkhofs vede nella progressiva secolarizzazione delle società moderne la

²² Utilizzo il concetto di ambivalenza non solo come elaborato da Smelser nel senso di caratteristica originata dai processi intrapsichici umani che generano mutua dipendenza in molte situazioni della vita, ma come struttura naturale della dualità umana e societaria che impedisce soluzioni univoche sia nei comportamenti delle persone sia nei processi sociali. Riguardo a N. Smelser, cfr. *The Rational and the Ambivalent in the Social Sciences*, in «American Sociological Review» 63(1998).

²³ L. Halman, *The European Values Study. A Third Wave. Source book of the 1999/2000 European Values Study Surveys*, Tilburg University, Tilburg 2001. L'elaborazione dei dati relativi all'Italia sono stati presentati nel volume curato da R. Gubert, *La via italiana alla postmodernità. Verso una nuova architettura dei valori*, Franco Angeli, Milano 2000.

²⁴ Le due precedenti sono state condotte nel 1981 e nel 1990; a riguardo si possono consultare i lavori di J. Stoetzel, *Les valeurs du temps présent. Une enquête européenne*, PUF, Paris 1983 (tr. it. *I valori del tempo presente. Un'inchiesta europea*, SEI, Torino 1984); L. Halman-A. Vloet, *Measuring and comparing values in 16 countries of the western world in 1990 and 1981*, IVA, Institute for Social Research, Tilburg University, Tilburg 1992; per l'Italia si veda, R. Gubert (ed.), *Persistenze e mutamenti dei valori degli italiani nel contesto europeo*, Reverdito, Trento 1992.

²⁵ J. Kerkhofs, *I valori degli Europei*, in «Aggiornamenti Sociali» 53(2002), pp. 275-283.

causa del ridimensionamento della religione al loro interno e sebbene riconosca che la dinamica religiosa si manifesti con caratteri «fortemente diversificati a seconda delle regioni» e interessi maggiormente le giovani generazioni (al di sotto dei 50 anni di età) rispetto a quelle anziane, non esita a sottolineare maggiormente il carattere omogeneo delle opinioni espresse dai diversi gruppi confessionali (cattolici, protestanti, ortodossi). Nonostante le antiche linee di demarcazione religiosa, il diverso pluralismo religioso radicato in non pochi paesi dell'Europa settentrionale e la differente considerazione che sul mercato dei beni religiosi ricevono le diverse Chiese²⁶, la valutazione di ciò che accade nel sottosistema religioso resta ancorata alla dottrina della secolarizzazione. «Il rapporto degli Europei con la loro religione tradizionale e le loro Chiese», dichiara l'autore, «conosce una rapida evoluzione: condividono tutti l'esperienza di un processo accelerato di secolarizzazione»²⁷ che si manifesta nell'etica (prevalenza dell'etica della situazione), nel ridimensionamento dell'appartenenza, nella pratica, nelle credenze, nella minore fiducia accordata all'istituzione religiosa.

In questa cornice interpretativa di progressiva marginalizzazione delle religioni storiche, qualsiasi domanda personalizzata o strategia soggettiva che comporti un consumo di beni e servizi religiosi fuori dai confini tradizionali, come può essere l'interesse per forme alternative di spiritualità, o lo stesso sincretismo soggettivo, o il pluralismo religioso restano interpretati come segni di decadenza della religione, come allontanamento, scarto dalle forme tradizionali e dall'istituzione egemone. Si potrebbe dire: è l'atavica preoccupazione di chi ha agito in un tradizionale monopolio protetto dal potere politico.

Invece, l'idea della progressiva secolarizzazione continua ad albergare anche in ambienti non ispirati da una cultura religiosa. È emblematica una recente intervista al filosofo E. Severino che ha dichiarato: «nella Borsa del processo globale, da due secoli il titolo della fede cattolica è in discesa. Ciò non esclude momenti di ripresa, dovuta per esempio alla forte personalità di un Papa che si propone con forza all'uomo contemporaneo, ma sempre nel quadro di un calo. Le masse non credono quasi più in una fede che sposta le montagne». E relativamente al bisogno di spiritualità, l'autore continua: «che la gente scruti oltre le spiegazioni della scienza è un fatto. Ma è un'aspirazione indeterminata, non una propensione verso il cattolicesimo. Una prova? C'è una diffusa assenza di attenzione per la figura centrale della fede, Gesù Cristo». Infine, ad una domanda sulla nuova sensibilità al mondo degli umili, dei perdenti, il filosofo risponde: «non mi sembra sia prerogativa del cattolicesimo. Anzi, analizzando ciò che sta accadendo nel mondo, viene da dire che l'Islam si stia mettendo alla guida dei poveri e dei derelitti dell'universo. Ben più del cattolicesimo»²⁸.

²⁶ F. Garelli, *Forza della religione e debolezza della fede*, cit., pp. 187-206.

²⁷ J. Kerkhofs, *I valori degli Europei*, cit., p. 279.

²⁸ Cfr. P. Conti, *Cinema e libri, la nuova stagione della cultura cattolica*, in «Corriere della Sera», 24 maggio 2004, p. 22.

Ho richiamato queste due posizioni perché, in maniera emblematica, racchiudono alcuni tratti considerati specifici della secolarizzazione la quale, come sottoprodotto della modernità, colloca ad uno stadio avanzato: la fede nella morte di Dio; la riduzione progressiva della giurisdizione normativa delle istituzioni ierocratiche; la variabilità delle scelte spirituali; la potenza del pensiero (la razionalità filosofica) come risposta esaustiva al carattere costitutivamente esplorativo dell'uomo moderno.

L'assunzione della secolarizzazione come certezza assoluta della modernità è in fondo alimentata da quella stessa illusione del primato della razionalità (la *ratio* come *auctoritas*), come risorsa per "disincantare il mondo" la cui origine risiede nel conflitto tra il *Mythos* e il *Logos*, «fra la sacra rivelazione e la libera investigazione» che si origina, secondo Pellicani, nella Magna Grecia con l'avvento dell'intellettuale laico (il filosofo), che argomenta, nelle forme del discorso razionale, perché e come liberare «le menti da ciò che veniva considerato sacro e immutabile *al fine di disegnare [...] una nuova mappa cognitiva e assiologica*»²⁹. Questo è il primo disincanto del mondo, è la prima pietra di quella cultura della Città secolare che dall'Atene di Pericle (VI secolo) prende una *forma mentis*, si esprime nei valori dell'autonomia decisionale, nello spirito di iniziativa e libertà di movimento, nella volontà di partecipazione, di democrazia e che risale la storia, nonostante le diverse epocali interruzioni, fino a prendere sostanza nell'Europa Rinascimentale. La visione mondana della vita, foraggiata dalla rinascita della "scienza profana" (le diverse conoscenze apportate dalle discipline non teologiche) e dall'affermarsi della cultura e dell'agire del *mercator*, si esprime come rigorosamente laica, aperta alla critica e al contatto con gli altri universi culturali. È in questo che si condensa lo "spirito della secolarizzazione": «accanto e contro la *Weltanschauung* cristiana, rigorosamente teocentrica, sorse, laddove la borghesia era riuscita a conquistare il pieno potere sociale, una *Weltanschauung* altrettanto rigorosamente antropocentrica, sul cui sfondo fu disegnato un sistema laico di valori puramente umani e terrestri»³⁰.

La società è secolarizzata, quindi, allorché un movimento culturale e al contempo un agire individuale demitizzano il mondo, rompono con le norme di vita divine, affermando la libera investigazione e fondando sulla dinamicità della ragione quel fruttuoso edificio che è la conoscenza, a cui vi partecipano tutte le forme del sapere e i cui immediati effetti sono la concezione e istituzione della "società aperta". È solo con quest'ultima che può trovare cittadinanza il mercato ed è solo con questo sistema che i bisogni legittimi e i mezzi per soddisfarli sono efficacemente affrontati. L'impersonalità del mercato, attraverso le sue leggi della domanda e dell'offerta, facilita la consapevolezza della società come sfera che

²⁹ L. Pellicani, *La secolarizzazione*, in E.V. Trapanese (ed.), *Sociologia e modernità*, Nis, Roma 1997, pp. 101-119, qui p. 106 (corsivo nostro).

³⁰ *Ivi*, p. 112.

funziona con proprie leggi, in modo autonomo dalla tradizione e dal controllo della religione. Corrisponde a ciò che Sombart considera progressiva laicizzazione delle originarie radici storiche dell'Occidente cristiano: quel carattere «terreno e mondano» che facilitato dalla costruzione dello stato moderno e dal diffondersi della conoscenza tecnico-scientifica, consente all'imprenditorialità borghese di prendere forma sociale nelle città europee³¹.

Le radici assai remote, quindi, della secolarizzazione non si sono nutrite di un'antisacralità e irreligiosità di maniera, di una pura rivolta contro la "fede dei padri", semmai sulla base degli imperativi della *ratio* lo spirito della secolarizzazione, *ex definitione*, tende ad emanciparsi da ogni forma che sulla base della tradizione ingabbia le energie morali e intellettuali dell'*homo faber*. Questo non vuol dire che la società europea dell'Alto Medioevo, regolata dall'*auctoritas* della Chiesa sia sul piano intellettuale che su quello morale, abbia visto in questa visione della vita un terreno fecondo dal quale produttivamente raccogliere semi e frutti ritenuti idonei a rappresentare e simboleggiare la vita sacra e il valore della trascendenza. Tutt'altro, il conflitto è stato aspro e duro. Il cristianesimo medioevale lancia la stessa sfida che tempo prima aveva lanciato all'Impero. Ed è per effetto di questa permanente guerra che si radicalizzano, oltre le intenzioni iniziali, lo spirito della secolarizzazione (identificato sempre più con la cultura e i valori laici) e l'azione e concezione religiosa degli *oratores* (sempre più convinti dell'incontrastabile necessità di salvare il mondo dalla perdizione).

La conseguenza di lungo periodo dello stravolgimento della cultura pagana e di quella basata sulla Rivelazione fu lo scontro che nel secolo dei Lumi si produsse tra la Chiesa e i *philosophes* che «con la loro devastante critica demolirono l'intera tradizione cristiana e la denunciarono di fronte al "tribunale della ragione" come un coacervo di superstizioni e di dogmi oscurantisti»³². La contrapposizione tra

³¹ Sia Sombart che Weber, come noto, considerano la matrice cristiana e l'ambiente urbano condizioni che favoriscono la formazione dell'imprenditorialità capitalistica. Anzi la rilevanza per Sombart degli ebrei (aspetto condiviso da Simmel) è legata proprio al carattere internazionale e fiduciario dei legami della comunità i cui rapporti facilitano le attività economiche nel mercato internazionale. Sombart, tuttavia, a differenza di Weber, si concentra più sulle conseguenze che sulle origini delle condizioni culturali e istituzionali (religione, stato, esperienza comunale) che sono a monte dello sviluppo economico; ciò per meglio comprendere le trasformazioni del capitalismo più maturo. In Weber, invece, la ricerca sulle origini del capitalismo occidentale diventa una ricerca sulle origini del razionalismo occidentale. Ecco perché quelle «affinità elettive» che Weber individua tra spirito del capitalismo ed etica calvinista sono il compimento del disincantamento del mondo e del laicizzarsi della struttura sociale che presenta nuove esigenze di razionalità alimentate dal capitalismo. La secolarizzazione, pertanto, per Weber acquisterà più il carattere di riduzione della legittimità politica dell'istituzione religiosa. Su questi aspetti, cfr. per W. Sombart, *Il capitalismo moderno*, Utet, Torino 1967; per M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1965 (ed. orig. 1905) e Id., *Le sette protestanti e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano 1977 (ed. orig. 1906).

³² L. Pellicani, *La secolarizzazione*, cit., p. 101.

ordine tradizionale e ordine moderno assurse a sintesi del conflitto: la secolarizzazione fu interpretata, dall'ordine ecclesiastico, come "deviazione" dallo stato normale che era quello delle società tradizionali-sacrali; la presenza del religioso, dagli intellettuali della "nuova filosofia", fu identificato con il movimento culturale che ostacolava la critica, la ragione, l'affermazione del pensiero scientifico. È così che si aprì la fase storica che avrebbe portato alla scristianizzazione più o meno completa delle élites³³. Queste avevano in comune con la *ratio* dell'economia di mercato una vocazione alla sperimentazione, all'individualismo, alla dissacrazione di ogni elemento che riconducesse all'immutabile tradizione. La «rottura epistemologica»³⁴ che si realizza nel secolo dei Lumi non sarà solo un'opera di destrutturazione critica, ma rappresenterà per la civiltà occidentale un secondo disincanto del mondo. Su queste radici pensatori come Nietzsche, Gentile e particolarmente Leopardi tenderanno l'arco di quella che Severino ha considerato «la verità assoluta della cultura laica: l'esistenza del divenire implica necessariamente l'inesistenza di ogni Dio eterno. [...] Nel loro divenire le cose e gli eventi sporgono provvisoriamente dal nulla»³⁵.

La *ratio* dell'economia, da un lato, sintetizzabile nei termini di Sombart, nello «spirito borghese» e nello «spirito imprenditoriale», ossia acquisitività e volontà di affermazione e riconoscimento sociale, e dall'altro, l'affermarsi di un modo di pensare la scienza moderna come indagine autonoma da regolamentazioni e vincoli religiosi, dispiegano, a partire proprio dal '700, un'immagine del mondo in cui sia il comportamento dell'uomo in società, sia i fatti umani sono pensabili come oggetto autonomo di indagine. Il prestigio acquisito dal metodo scientifico come prospettiva di controllo umano della natura che da Galileo diparte nello studio dei fenomeni naturali, influenza e favorisce l'estensione, per dirla con Aron, dell'«intenzione scientifica» sistematica rivolta allo studio della società. Manifesti e artefici di questo orientamento sono in Scozia A. Smith (1723-1790) con *La teoria dei sentimenti morali* (1759) e A. Ferguson (1723-1815) con il *Saggio sulla storia della società civile* (1767), in Francia il barone Charles de Secondat de Montesquieu (1689-1755) con il suo *Spirito delle Leggi* (1750). Sono i precursori di quel modello esplicativo che sia nell'economia, sia nella sociologia deve «rendere intelligibile la storia», ossia deve individuare le cause sociali che spiegano il funzionamento e il cambiamento della società, le sue specifiche istituzioni, da quelle politiche (l'esistenza di regimi politici diversi) a quelle sociali, al mercato che sempre più si presenta come meccanismo di regolazione autonoma delle attività economiche. In alcuni di essi, come Smith, è già presente quella visione dello sviluppo storico caratterizzata dalla «teoria degli stadi» che, in coerenza con il programma scientifico della "nuova scienza", tende a individuare nelle leggi dell'evoluzione i

³³ P. Hazard, *La crisi della coscienza europea*, Il Saggiatore, Milano 1968.

³⁴ A. Ardigò, *Crisi di governabilità e mondi vitali*, Cappelli, Bologna 1982.

³⁵ E. Severino, *Perché non possiamo non dirci post-cristiani*, in «Corriere della Sera», 22 marzo 2004, p. 29.

caratteri distintivi della società moderna rispetto a quella tradizionale. E sarà proprio quest'idea della successione nel tempo di stadi particolari a cui si connettono specifiche istituzioni, costumi differenti e particolari modi di organizzazione economica e sociale della società che rappresenterà l'ideale attraverso cui spiegare il comportamento degli stessi individui, influenzati come sono dalle esigenze funzionali della società. Ciò è ben visibile, sulla scia già tracciata da Saint-Simon e prima ancora da Bossuet, Turgot e Condorcet, nei due contesti in cui si fa egemone nel pensiero sociologico l'orientamento positivista: quello anglosassone con Spencer (1820-1903) e quello francese con Comte (1798-1857). Non è un caso che condividano l'ipotesi della metamorfosi del sacro, del mutamento dei valori e, data la progressiva elevata divisione del lavoro per effetto della differenziazione strutturale e della specializzazione funzionale, ritengano che nelle moderne società industriali il destino della religione sia quello di essere soppiantato da una più generale solidarietà fondata, garantita e sostenuta da un più generale consenso attorno a valori guidati dalla ragione, sebbene si tratti di una ragione socialmente determinata.

Lo sforzo del pensiero razionalista, sia se guidato dalle promesse dell'illuminismo che dalle reazioni alle illusioni dello spirito rivoluzionario proprie del positivismo, si caratterizza, pertanto, nel tentativo «di verificare l'ipotesi che la società possa essere integrata, e la coscienza umana plasmata, da principi diversi da quelli religiosi»³⁶. Non è privo di fondamento sostenere, allora, che tutto il XIX e il XX secolo resteranno fortemente influenzati dalla iniziale forte connotazione positivista che ha contraddistinto la nascita del pensiero sociologico. Per molti anni si è ancora pensato di poter trovare anche nello studio dei fenomeni sociali le stesse leggi generali che governano le scienze naturali; così come per molto tempo è riecheggiata l'idea che progressivamente la scienza avrebbe offerto delle spiegazioni razionali ai diversi misteri dell'universo, che il ruolo della religione si sarebbe via via ridotto e che alla fine, smascherata la sua vera natura superstiziosa, sarebbe scomparsa.

Ecco perché, allorché si acuisce la sensazione della mutabilità delle istituzioni per effetto dei fattori che investono la società occidentale, prima quelli politici (l'indipendenza americana e la rivoluzione francese), poi quelli più specificamente sociali (l'urbanizzazione e la nuclearizzazione della famiglia), economici (l'industrializzazione) e culturali (il progresso della scienza e della tecnica), il nesso con la secolarizzazione si fa strada al punto che si spiana nella maggior parte degli autori moderni la convinzione che i processi indicati generano sul piano strutturale la modernizzazione la quale, al di là degli aggiustamenti e fluttuazioni che si potranno registrare nelle credenze e sistemi religiosi istituzionali, condannerà l'Occidente a «vivere in un'epoca senza Dio e senza profeti»³⁷.

³⁶ S. Martelli, *La religione nella società post-moderna tra secolarizzazione e de-secolarizzazione*, cit., p. 35.

³⁷ M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1980 (ed. orig. 1919), p. 38.

Questa profezia weberiana, tuttavia, non si è materializzata, ma ha lasciato una forte ipoteca perché è venuta meno quella più accurata distinzione tra la secolarizzazione interna alle forme tradizionali e ufficiali della religione (nonostante la forte lezione weberiana proprio su questo), e la secolarizzazione più esterna ad esse: quella che inerisce gli orientamenti verso il sacro e la trascendenza. La forma di conoscenza sociologica che ne è derivata ha impedito, tuttavia, di cogliere quelle regolarità nella domanda religiosa che da sempre ha caratterizzato la vita collettiva.

Questo è stato un punto di confusione: infatti, le pesanti erosioni subite da molte religioni istituzionali non sorprendono, dal momento che esse rientrano nelle normali modificazioni che tutte le istituzioni sociali subiscono. Tuttavia non c'è dato o rilevanza empirica che indichi l'irreversibile processo di estinzione, in qualche parte del mondo, delle credenze popolari in una realtà sovranaturale, trascendente, sacrale, o se si vuole, in una forza cosmica dell'universo che sfugge al controllo umano³⁸.

Se una società secolarizzata coincide con la marginalizzazione del religioso o la sua totale estinzione, allora, come abbiamo mostrato, buona parte del mondo dal tempo dell'Atene di Pericle o è ampiamente secolarizzato, ma la clessidra che contiene i granelli della religiosità è ancora da svuotare, oppure la secolarizzazione contempla la presenza della domanda religiosa, il senso religioso degli individui; quindi da sempre questa tesi è errata. Si potrebbe obiettare: la secolarizzazione riguarda l'erosione del senso di sacralità dato alla realtà, per cui essa assume un valore trascendente. Ogni aspetto della vita allorquando si riconnette a questo senso sacrale tende ad essere finalizzato ad esso. La civiltà secolarizzata rompe questa unicità. Anche questa ipotesi sembra confutata. L'idea di un mondo moderno sconsecrato collide con tutti quei fenomeni di ricerca costante di sacro; così come nessuno studioso serio accetta oggi più l'idea che ci si possa interamente ed esclusivamente affidare alla ragione scientifica per trovare stabili e rassicuranti risposte e orientamenti morali.

³⁸ Uno dei recenti fenomeni registrati in diversi paesi mediterranei è, tra l'altro, la rivalutazione da parte di piccoli gruppi, della religione dei greci (venerano Zeus, Era, Poseidone, Ares, Afrodite e altri dei dell'Olimpo) o, nel caso dell'Italia, di quella dell'antica Roma (più nel solco egiziano di Iside e Osiride). Una sorta di neopaganesimo che miscela elementi di esoterismo, ermetismo e manipolazione dell'energia sessuale. Un politeismo funzionale alla costruzione di una personale via alla spiritualità nel cui bricolage è forte il recupero del rapporto fra l'essere umano e la natura. Questo fenomeno si somma alla presenza di ulteriori nuovi movimenti religiosi che anche in Italia già da tempo insistono in diverse realtà locali. Su questo vedi il monitoraggio che effettua da anni il Cesnur (Center for Studies on New Religions); cfr. http://www.cesnur.org/text_gen.htm. Per l'Italia, vedi M. Introvigne-P.L. Zoccatelli (eds.), *Le religioni in Italia*, Elledici-Velar, Leumann-Torino 2006, pp. 1-152 (una sorta di Enciclopedia delle minoranze religiose in Italia).

In più, sarebbe il caso di cominciare a mettere a verifica, come alcuni storici religiosi hanno fatto³⁹, la questione dell'unicità sacrale delle società antiche. Stark e Iannaccone hanno sostenuto che l'opinione comune di una Europa medievale caratterizzata da gloria religiosa è una «falsa postulazione di un passato di devozione» che non ha riscontro⁴⁰. E citando a riguardo Greeley⁴¹ – che sostiene non esserci «alcun motivo per credere che le masse contadine d'Europa fossero mai state cristiani devoti, non nel senso che noi di solito attribuiamo a queste parole. Non ci poteva essere alcuna decristianizzazione nel senso normale del termine perché in primo luogo non ci fu mai una cristianizzazione. L'Europa cristiana non è mai esistita»⁴² – giungono alla conclusione che è errato misurare la secolarizzazione moderna sulla base di un falso postulato. «Molte persone, forse persino la maggioranza, possedeva una qualche sembianza di credenza religiosa, anche se queste erano in un certo senso vaghe e incorporavano magia e animismo nella cristianità»⁴³. Tant'è che il Medioevo, come ha sostenuto Delumeau⁴⁴, non era nemmeno cristiano in nessuno dei significati che noi attribuiamo al termine: i contadini erano adoratori di semplici spiriti il cui folklore includeva dei contenuti cristiani. In definitiva, piuttosto che ipotizzare una generale devozione nel passato per dimostrare la secolarizzazione dell'Europa odierna, Stark e Iannaccone ritengono che la secolarizzazione sembra essere forte se misurata sulla base dei tassi di frequentazione in religioni organizzate, ma è falsa allorché la religione è misurata dal punto di vista soggettivo.

Purtuttavia, ritengo, che la secolarizzazione investa l'orizzonte pubblico dell'agire religioso istituzionale e tenda a separare la sfera dell'azione istituzionale da quella della partecipazione soggettiva. È in questo senso, allora, che la secolarizzazione si afferma: enfatizza l'autonomia dell'individuo, la libertà delle sue scelte, il disancoramento di dimensioni della vita umana da quel controllo un tempo esercitato esclusivamente dal senso e sapere religioso⁴⁵. La secolarizzazione richiede

³⁹ K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, Scribner, New York 1971; P. Johnson, *A History of Christianity*, Athenaeum, New York 1976; J. Delumeau, *Catholicism between Luther and Voltaire*, Harper and Row, New York 1977; J. Schneider, *Spirits and the Spirit of Capitalism*, in E. Badone (eds.) *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society*, Princeton University Press, Princeton 1990; D. Gentilcore, *Bishop to wick*, Manchester University Press, Manchester 1992.

⁴⁰ R. Stark-L. Iannaccone, *Quanto è secolarizzata l'Europa?*, in «Inchiesta» 136 (2002), pp. 99-112, qui p. 107.

⁴¹ A. Greeley, *Religious Change in America*, Harvard University Press, Cambridge Ma 1990.

⁴² *Ivi*, p. 106.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ J. Delumeau, *Catholicism between Luther and Voltaire*, cit.

⁴⁵ Anche il recente dibattito italiano sull'aggressività integralista della chiesa cattolica o sull'insorgenza del ruolo pubblico delle religioni muove, spesso, da presupposti anticlericali (cfr. C.A. Viano, *Laici in ginocchio*, Laterza, Roma-Bari 2006; S. Harris, *La fine della fede. Religione, terrore e il futuro della ragione*, Nuovi Mondi Media, Bologna 2006)

che il pluralismo culturale e il multiculturalismo siano garantiti, ma esercitati in una cornice condivisa di diritti e doveri.

A livello della struttura sociale la secolarizzazione favorisce l'autonomia delle singole sfere (i sottosistemi) della società e come tale partecipa a rendere più complesso l'agire individuale. In termini diversi, poiché il processo di differenziazione funzionale ha prodotto diversi sottosistemi societari (economico, politico, giuridico, religioso, sociale, educazione, scientifico, ecc.) ognuno specializzandosi nelle proprie funzioni e operante in modo selettivo e relativamente autonomo rispetto agli altri, il soggetto (e il sottosistema) agisce in modo indipendente dalle indicazioni che una volta avrebbe ricercato nella religione e ha la consapevolezza che il simbolismo religioso è inadeguato a spiegare/affrontare la frammentata condizione della società⁴⁶. Luckmann ha descritto questo processo nei termini della «segmentazione istituzionale» o sottosistemica, caratterizzata da una propria razionalità e da un proprio *medium*. La secolarizzazione coincide, quindi, con la perdita di rilevanza del sottosistema religioso ai fini del funzionamento di altri sottosistemi⁴⁷, ma non significa perdita di rilevanza *tout court* del religioso⁴⁸.

che poco arricchiscono il confronto nutriti come sono di avverbi totalizzanti o di una passione di maniera che annebbia il sapere. Viceversa, alcune reazioni più rispettose di non credenti (G. Giorello, *Di nessuna chiesa. La libertà del laico*, Cortina, Milano 2005; T. Pievani, *Creazione senza Dio*, Einaudi, Torino 2006), alimentano un confronto che, per dirla con Edoardo Boncinelli, accresce il desiderio di ricerca che è alla base della scienza, concepita però come interessata a «chiarire il maggior numero possibile di misteri (*sapendo*) che qualcosa o Qualcuno ci ha dato la mente e la forza d'animo per farlo [...], (*ma nella consapevolezza che*) ogni nuova scoperta scientifica genera nuove domande e propone nuovi problemi. Non c'è proprio da temere di rimanere senza misteri» (E. Boncinelli, *Forza della scienza e forze dell'ignoto*, in «Corriera della Sera», 1 novembre 2006, p. 38). È questa "boutique dei misteri" che i sostenitori della società secolare hanno la pretesa di annullare, senza osservare che questa ha fecondato una post-secolarità più incline ad ammettere limiti all'insondabile, più disposta a non chiudere gli occhi di fronte ai segni e ai messaggi dell'Altrove nelle creature semplici.

⁴⁶ N. Luhmann, *Il fenomeno della coscienza morale e l'autodeterminazione normativa della personalità*, in F. Demarchi (ed.), *Il ruolo sociale della religione*, Queriniana, Brescia 1977, pp. 151-171; Id., *Funktion der Religion*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1982 (tr. it. di S. Belardinelli, *Funzione della religione*, Morcelliana, Brescia 1991).

⁴⁷ T. Luckmann, *La religione invisibile*, Il Mulino, Bologna 1969; Id., *La religione e le condizioni sociali della coscienza moderna*, in «Studi di Sociologia» 3-4(1988), pp. 312-326.

⁴⁸ Secondo diversi autori una delle varianti che va assumendo il fenomeno della secolarizzazione è quella del "pluralismo religioso" come carattere della modernità religiosa e che si renderebbe visibile nella: a) crescita di quanti si definiscono "senza religione"; b) produzione di una "credenza senza appartenenza"; c) disponibilità a mobilitarsi attorno ad alcune figure religiose per soddisfare una domanda di senso, di socialità, di comunità che attraversa le società occidentali. Ciò spiegherebbe l'immagine «piazze piene e chiese vuote»: sintesi di una trasformazione delle forme, dei luoghi e delle condizioni di espressione del sentimento religioso. Per l'Italia cfr. F. Garelli, *Il sentimento religioso in Italia*, in «Il Mulino» 5(2003), pp. 816-822; I. Diamanti, *Il fascino del sacro nell'Italia teo-con*, in «la Repubblica», 1 mag-

3. I limiti della secolarizzazione sono i limiti della rappresentazione della modernità

Come è stato possibile, allora, che l'armamentario concettuale su cui si è retta la narrazione sociale della secolarizzazione (come declino della religiosità individuale o come riduzione della legittimità sociale delle istituzioni ierocratiche) abbia privilegiato solo ipotesi focalizzate su processi con esiti di omogeneizzazione, vuoi nel caso dell'esclusione dalla scena sociale della religione, vuoi viceversa nel caso della sua permanenza, trascurando ogni ipotesi incentrata sui modi diversi in cui i medesimi processi (la de-tradizionalizzazione, la razionalizzazione, la differenziazione funzionale) incidono su, o interagiscono con, contesti e attori differenti: talvolta indebolendo, talvolta rafforzando, talaltra riplasmando la domanda di affidamento al soprannaturale e la più ampia dinamica del campo religioso? Perché anche il dibattito svoltosi tra gli anni '60 e '80 anche in Italia sul destino della religione nella modernità, è in fondo, caduto nella stessa trappola utilizzando, sul piano dell'evidenza empirica, indicatori ritenuti autoevidenti senza che la loro stessa autoevidenza venisse fortemente discussa e sottoposta a verifica?

La risposta va ricercata nell'influenza esercitata dal mito della modernità e della crescita. Ancora Goran Therborn domandandosi provocatoriamente cosa fosse la modernità⁴⁹, pur non correlandola alla "buona società", conferma l'idea che essa coincide con la posizione più avanzata e progredita lungo la "scala" dello sviluppo storico e sociale. Questa tendenza alla «narrazione totalizzante», tipica dell'ottimismo dei teorici della modernizzazione ma le cui radici prosperano nelle grandi teorie politiche, economiche e sociologiche del XIX e XX secolo, sebbene contrastata dalla «consapevolezza che la modernità non è il culmine del progresso o dello sviluppo»⁵⁰ – tant'è che Klaus Offe ci ricorda che le società moderne nutrono verso se stesse una reale preoccupazione al punto da respirarvi «un'atmosfera di scetticismo»⁵¹ – conserva intatto lo stile di pensiero che ha animato il dibattito tra "modernità", "antimodernità" e "postmodernità"⁵².

La società industriale moderna, metafora del controllo tecnocratico e della produttività, è stata interpretata e rappresentata come la garante del movimento verso l'obiettivo mitico del "progresso", come garante della sostituibilità di tutto ciò che apparteneva al passato. La leva prometeica di questo mito è stata l'idea della crescita economica e il suo fardello di aspirazioni di redenzione: forma secolarizzata, come direbbe Berger, «dell'escatologia biblica e *connessa alla tradizione*

gio 2005; F. Garelli, *Piazze e chiese. Il cattolicesimo nella secolarizzazione*, in «Il Mulino» 3(2005), pp. 525-534.

⁴⁹ G. Therborn, *European Modernity and Beyond. The Trajectory of European Societies 1945-2000*, Sage, London 1995.

⁵⁰ J.J. Rodger, *Il nuovo welfare societario. I fondamenti delle politiche sociali nell'età postmoderna*, Erickson, Trento 2004, p. 25.

⁵¹ K. Offe, *Modernità and the State*, Polity, Cambridge 1996.

⁵² J.J. Rodger, *Il nuovo welfare societario*, cit., pp. 25-43.

del messianismo specificamente occidentale»⁵³. La mitologia della modernità si basa sull'assunto che le cose umane si muovono nel tempo in una direzione che va «in alto e in avanti (*Arriba y adelante!*)», da una fase ad un'altra più avanzata. La scienza e la tecnologia hanno scatenato e supportato questo nuovo “vangelo”: la modernità come metafora del controllo assunto dagli essere umani sul mondo e su se stessi. D'altra parte, occorre anche dire, che sebbene questa mitologia abbia radici lontane, storicamente ha avuto non pochi riscontri. Si pensi, ad esempio, al contesto del secondo dopoguerra fino agli anni '70: sono stati un periodo di straordinaria crescita economica.

Il processo di razionalizzazione è stato percepito come un modellatore delle strutture di significato e della stessa visione del mondo, la quale non poteva più contenere (o poteva contenere in forme solo marginali) quelle sicurezze cosmologiche che le tradizionali concezioni religiose del mondo fornivano. Era inconciliabile l'assunto dell'imposizione della razionalità in settori sempre più vasti e numerosi della vita sociale con procedimenti e atteggiamenti che nella propria pregnanza rimandavano a ciò che veniva considerato un sottosistema socio-culturale “vernacolare”, dentro il quale si inseriva la stessa religiosità popolare. Le teorie della modernizzazione, prevalenti negli anni '50 e '60, nella loro compattezza teorica hanno visto in questi elementi socioculturali (e i loro esiti politici) *frammenti* di una persistenza che il perfezionamento della conoscenza, della ragione e della modernità avrebbero espulso grazie all'interdipendenza con quegli aspetti strutturali dell'economia di mercato che ne avrebbero veicolato gli esiti. Pena il condizionamento del cambiamento sociale il quale, viceversa, non poteva che avvenire secondo il modello delle società già avanzate, cioè modernizzate⁵⁴. Per Rodger, queste teorie «rivaleggiano con quelle teorie *antimoderne* che si fondano su una sorta di “essenzialismo”: l'idea per cui la ragione – ammesso che sia da preferire alla tradizione, o alla fede in un'entità trascendente e superiore – deve ricercare gli elementi più istintuali e naturali del vivere umano; deve, in altri termini, riconoscere l'*essenza* della condizione umana e costruire teorie dell'ordine sociale coerenti con tale essenza»⁵⁵.

Sia la visione moderna che la prospettiva antimoderna si fondano sull'idea secondo cui esiste una modalità superiore o privilegiata: il mercato, la razionalità, la scienza, lo Stato per l'una; la tradizione, la fede religiosa, la famiglia, la comunità, la stabilità per l'altro. In realtà le strutture economiche e occupazionali della società, al pari delle idee, dei movimenti culturali e delle istituzioni sociali, non progrediscono – né regrediscono – in modo omogeneo e uniforme: vi è sempre una sovrapposizione, una tensione tra gli aspetti vecchi e quelli nuovi della vita economica e sociale i cui esiti sono imprevedibili.

⁵³ P.L. Berger, *Le piramidi del sacrificio*, cit., p. 22 (corsivo nostro).

⁵⁴ G. Di Gennaro, *Sociologia dello sviluppo e Mezzogiorno*, Rocco Curto, Napoli 1996.

⁵⁵ J.J. Rodger, *Il nuovo welfare societario*, cit., p. 29.

La metafora della secolarizzazione non si presta a questa visione perché enfatizza la rottura con la tradizione, con la continuità del simbolismo religioso. La tesi dell'«eclissi del sacro» è in fondo non solo coerente con la strumentazione concettuale che abbiamo ereditato dalla sociologia classica, ma cerca di dare fondamento alle pretese di validità della conoscenza attraverso la ragione e del dominio illimitato di essa sul mondo. Se un tributo è reso al sacro e alla religione al più sono relegati nella sfera privata o, dato un mondo sempre più «post-tradizionale», la religiosità si esprime con i caratteri della *civil religion* (per dirla alla Parsons un esempio di generalizzazione dei valori): la forma simbolica che perfettamente garantisce l'integrazione sociale, controbilancia gli effetti negativi della differenziazione e permette alla società come comunità morale di riprodursi⁵⁶. E se, come accadrà alla fine degli anni '70 – quando sulla scia delle crisi petrolifere del '73 e del '79, del declino dello «stato sociale keynesiano», dell'aumento dei tassi di inflazione e disoccupazione, di una ripresa del conflitto industriale e delle tensioni sociali. Quando i tassi di crescita della produzione diminuiscono in molti paesi industrializzati e le difficoltà che investono le economie dei paesi capitalistici più sviluppati rimettono rapidamente e sorprendentemente in discussione il processo di organizzazione produttiva, di stabilizzazione economica e sociale, nonché insidiano la stessa «legittimità delle moderne società occidentali»⁵⁷. Quando appare in tutta la sua evidenza la «crisi di transazione tra soggettività e sistema»⁵⁸ si da influenzare gli stessi processi di formazione del consenso e minacciare la tenuta delle decisioni pubbliche; quando, in definitiva, le promesse della modernità risultano non solo illusorie ma eccessive circa la loro sostenibilità e la fiducia nel mito del progresso, nella capacità della ragione di fondare accordi sostanziali fra mondo vitale e sistema si indebolisce al punto da implodere dando vita o a nuove patologie sociali o a logiche di conoscenza e azione più coerenti con la dimensione del “limite”, – se, dicevamo, quando alla fine degli anni '70 muta sostanzialmente lo scenario dentro il quale viene esperita la vita quotidiana dell'individuo e le stesse scienze sociali sono indotte a uno spostamento di prospettiva analitica sui caratteri della società post-industriale al punto che si abbandona ogni schema unilinearmente progressivo della storia e l'interpretazione della modernità avanzata inizia a contemplare di nuovo il sacro, il religioso, gli effetti di questa torsione ermeneutica saranno che si attribuirà alla fenomenologia religiosa una caratteristica più polimorfa.

Non è che i nuovi indirizzi di riflessione confutino le tesi della secolarizzazione, è solo che inizia una fase storica caratterizzata da una maggiore consapevolezza della necessità di affrontare il tema della modernità in termini diversi, con strumenti concettuali non fondati solo su logiche lineari. Le società complesse

⁵⁶ Sul concetto di *civil religion* ovviamente il riferimento è a R.N. Bellah, *Al di là delle fedi. Le religioni in un mondo post-tradizionale*, Morcelliana, Brescia 1975.

⁵⁷ J. Habermas, *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Bari 1975.

⁵⁸ A. Ardigo, *Crisi di governabilità e mondi vitali*, cit., p. 25.

sono costituite da un composito intreccio di formazioni economico-sociali con caratteri molto differenti e contrariamente a quanto si possa immaginare sono molto integrate e funzionali. Le stesse società capitaliste presentano una varietà di modelli organizzativi della struttura economica nelle quali convivono una varietà di forme di organizzazione delle attività economiche. Senza queste consapevolezze che l'esperienza di ricerca via via confermerà, non sarebbe stato possibile neanche spiegare le ragioni per le quali proprio nei paesi del "capitalismo asiatico" quelli che in occidente venivano considerati ostacoli allo sviluppo socio-economico, in quelle aree erano risorse che alimentavano, viceversa, i paesi di nuova industrializzazione. Ossia, la diffusione delle imprese grazie fondamentalmente alle reti di relazioni forti nelle quali erano inserite: non solo reti finanziarie o giuridiche, ma soprattutto legami di tipo personale, familiare, comunitario le cui capacità strategiche erano comprensibili e prevedibili se inserite in un più ampio quadro analitico che comprendeva i tratti culturali e istituzionali diffusi in quelle aree, le visioni del mondo che ne supportavano la razionalità le cui matrici originarie risiedevano proprio nell'influenza delle grandi religioni⁵⁹.

L'aver nutrito e condiviso, pertanto, per molto tempo un'idea di modernità schiacciata sulla prospettiva dello «zenit della modernità»⁶⁰ ha impedito di cogliere alcuni aspetti dinamici del consumo religioso e dentro questo limite ha reso difficile riconoscere che alcune trasformazioni che sul piano economico, sociale, culturale investivano le condizioni basilari dell'esistenza umana nelle società avanzate non compromettevano, al contempo, la credenza religiosa, sia personale che istituzionale.

Non ci meraviglia, quindi, se molti seguaci indiretti di Comte hanno visto nelle fasi storiche del XIX e XX secolo – in coincidenza del sorgere delle grandi ideologie – il profilarsi del glorioso mondo futuro scandito da nuove fedi, da nuovi credi, di tipo secolare e politico, con il potere di sostituire le religioni e svolgere la funzione di fornire al contempo alternative visioni unitarie del mondo e mete chiare e semplici verso le quali orientare l'azione individuale e collettiva. Quello che ci meraviglia è che le fluttuazioni del consumo religioso restino ancora spiegate, in Europa come in Italia, utilizzando indicatori di frequentazione istituzionale, parametri di pluralismo etico, indici di credenza religiosa soggettiva misurati sempre e solamente sul metro della secolarizzazione e non sugli elementi che regolano la domanda e l'offerta religiosa. Ossia, la variabilità osservata nelle manifestazioni della religiosità è ancora ricondotta, lungo il corso degli anni '80 in Italia (ma anche in Europa), alla logica degli scostamenti istituzionali (di conseguenza

⁵⁹ G. Hamilton-N. Biggart, *Market, Culture and Authority. A Comparative Analysis of Management and Organization in the Far East*, in «American Journal of Sociology» 94(1988), pp. 52-93; R. Dore, *Bisogna prendere il Giappone sul serio*, Il Mulino, Bologna 1989.

⁶⁰ C. Leccardi (ed.), *Limiti della modernità. Trasformazioni del mondo e della conoscenza*, Carocci, Roma 1999, p. 11.

decadenza della religione), dell'adesione alle prescrizioni delle chiese, della riduzione delle appartenenze formali senza che queste siano collocate in un modello di domanda e offerta in cui la trasmigrazione da un credo all'altro (per esempio l'uscita momentanea dei fedeli dal consumo di servizi religiosi nei mercati monopolistici) necessariamente debba segnalare una debolezza della domanda religiosa.

Come ha giustamente notato Martelli molte ricerche sulla religiosità in Italia negli anni '80 postulano una visione della modernità avanzata in maniera più complessa e articolata, non necessariamente identificata con una visione lineare della modernizzazione. Anzi il ricorso a concetti di pre-moderno, de-differenziazione, ibridazione di forme sociali depone a favore della consapevolezza che tra i ricercatori si è fatta strada la convinzione che nei soggetti i «riferimenti culturali, i bisogni, le tendenze e gli orientamenti all'agire sono compositi, non facilmente interpretabili» secondo una ingenua visione progressiva del cambiamento sociale e del modo in cui gli esseri umani fanno esperienza del mondo, finendo per confinare la religione a fattore residuale o espressione del tradizionalismo⁶¹.

L'accumulazione sociologica che si produrrà nel decennio '80 indubbiamente apre e arricchisce la conoscenza della dinamica dei fenomeni religiosi, ma, come vedremo, non risolve alcuni limiti nell'analisi del consumo religioso che provengono dallo scenario paridigmatico entro il quale lo stesso è collocato.

4. *Alcune sottovalutazioni e sopravvalutazioni dell'azione delle chiese e della persistenza della domanda religiosa*

La società italiana degli anni Ottanta è molto diversa da quella del decennio precedente. Sul piano economico si registra una riduzione e modificazione della organizzazione produttiva delle grandi imprese a favore di un modello più diffuso di piccola impresa che tende a localizzarsi in aree urbane ridotte dando vita, per il carattere di specializzazione settoriale, di collaborazione e integrazione tra le imprese, a forme socio-produttive denominate «distretti industriali»⁶². Specie nelle regioni del nord-est e del centro lo sviluppo economico è garantito da un tessuto di piccole imprese sostenute da forme di reciprocità a base familiare e comunitaria che riescono ad abbassare i costi di riproduzione del lavoro ed a favorire un'offerta di lavoro flessibile ed elastica. Questa crescita delle unità produttive è agevolata dalla realizzazione di una particolare combinazione tra mercato, reciprocità e scambio politico neolocalistico nel quale vengono coinvolte associazioni, gruppi sociali e governi locali. Lo sviluppo assume un carattere così specifico che a questo si-

⁶¹ S. Martelli, *La religione nella società post-moderna tra secolarizzazione e de-secolarizzazione*, cit., p. 316.

⁶² G. Becattini (ed.), *Mercato e forze locali. Il distretto industriale*, Il Mulino, Bologna 1987; S. Brusco, *Piccole imprese e distretti industriali*, Rosenberg & Sellier, Torino 1989.

stema di regolazione viene dato il nome di Terza Italia⁶³. Gli effetti di questa crescita economica producono una moderazione delle rivendicazioni salariali da parte dei sindacati e lo stesso mercato del lavoro inizia ad assumere un carattere più flessibile. La redistribuzione dei vantaggi dello sviluppo si vedono sia nelle relazioni industriali sia negli interventi in campo sociale che i governi locali attivano.

Anche l'evoluzione dell'economia meridionale non fa registrare solo segnali negativi o di stabilizzazione, tanto che nel dibattito sullo sviluppo dell'area si ritiene che non si debba ricorrere all'unità concettuale del Mezzogiorno a favore di un'analisi a pelle di leopardo che meglio descrive la maggiore vitalità economica determinata da realtà intermedie e nuovi localismi. Tuttavia, la dinamicità dei ritmi di sviluppo è fortemente neutralizzata dalla maggiore crescita demografica e dall'arresto delle migrazioni⁶⁴.

Il decennio ottanta, sul piano sociale, schiarisce in Italia il buio degli anni del terrorismo che nei dieci anni precedenti avevano segnato irrimediabilmente a livello politico e culturale una intera generazione. Il rapimento di Aldo Moro, l'uccisione degli uomini della scorta e poi lo stesso delitto del presidente della DC nel 1978, nonché l'assassinio del sindacalista Guido Rossa nel '79, rappresentarono l'epilogo di una strategia di morte che oltre a gettare nell'angoscia il Paese aveva prodotto l'effetto contrario alle attese: irrobustito la democrazia delle istituzioni, allargato il selciato fra il mondo operaio e i gruppi dell'estrema sinistra, generato nella collettività un ripiegamento sulla vita privata (si parlerà di indifferenza giovanile verso la politica). Ad un tratto sembra che il Paese provi disgusto per la politica, la partecipazione; i giovani si riversano nei night, nelle balere, nelle discoteche per fare il verso a John Travolta. Il movimento degli studenti (i «ragazzi dell'85») dopo qualche segnale di esistenza refluisce nel nulla. La borghesia riscopre le feste, il lusso, i salotti, i gioielli, lo yuppismo. Nasce un nuovo pragmatismo veicolato da un mutamento culturale nelle giovani generazioni che incarna le diverse strategie di adattamento a condizioni che da un lato, sono di marcato pluralismo culturale e istituzionale, di dilatazione delle opportunità e dall'altro, di forte riduzione dei punti di riferimento unitari.

⁶³ A. Bagnasco, *La costruzione sociale del mercato*, Il Mulino, Bologna 1988; C. Trigilia, *Grandi partiti e piccole imprese*, Il Mulino, Bologna 1986.

⁶⁴ Dall'analisi della nuova serie dei conti economici territoriali operata dalla Svimez, emerge che «tra il 1981 ed il 1983, anni di stagnazione per l'economia nazionale, il Mezzogiorno, in ragione dei più deboli rapporti di integrazione con l'estero e della minore ciclicità della sua domanda aggregata, accresce il prodotto interno lordo in misura superiore a quella del Centro-Nord (0,9% vs 0,4% m.a.); nonostante una più rapida crescita della popolazione, il prodotto per abitante meridionale alla fine del periodo risulta pari al 61,4% di quello del Centro-Nord. Tra il 1984 e il 1989 il prodotto del Mezzogiorno segna una crescita più contenuta (2,9% contro 3,2% m.a.) del resto del Paese, mentre la popolazione continua ad aumentare (0,6% in media all'anno) a fronte di una sostanziale stazionarietà del Centro-Nord» (Svimez, *I conti economici del Centro-Nord e del Mezzogiorno nel ventennio 1970-1989*, Il Mulino, Bologna 1993, p. 13).

È un paese che prova a modernizzarsi, attuando lo spirito della legge 833/1978 sul Servizio sanitario nazionale che decentra alle Regioni la programmazione, l'organizzazione e il controllo e ai Comuni la responsabilità nella gestione dei servizi tramite le USL. Prova a modernizzarsi nelle relazioni industriali (la scala mobile sarà regolata per decreto), in economia (cadono molti vincoli alla liberalizzazione dei movimenti di capitale), nella burocrazia. La metà degli anni '80 segna anche la fase di assorbimento crescente del risparmio finanziario: è la "febbre della Borsa", ma al contempo l'economia è stretta dalla morsa del debito pubblico, dell'evasione fiscale, dell'aumento dell'economia informale, del doppio lavoro.

Sono anni di effervescenza culturale, di nuove forme di partecipazione alla vita sociale. Si scopre il volontariato, il privato-sociale, la stessa esigenza di rifondare il welfare spinge verso nuovi assetti legislativi. Ma sono anni anche di nuove emergenze sociali (le stragi di mafia, i colpi di coda del terrorismo rivoluzionario, il terremoto nella Campania e Basilicata, le varie ondate di scandali del calcio scommesse, dei petroli, delle false fatture, dei finanziamenti occulti ai partiti o a correnti politiche, degli affiliati alla loggia P2 di Gelli, le inchieste su Sindona, le stragi "di Stato", le tossicodipendenze, i licenziamenti al Nord e la disoccupazione nel Sud, le angosce sull'energia nucleare dopo Chernobyl). Emergenze sociali che continuano a gettare ombre sulla vita collettiva.

Sul piano politico inizia, nell'estate del 1983, l'era Craxi che si fa interprete di questa esigenza di modernizzazione del Paese dando una spinta al rinnovamento della pubblica amministrazione, della burocrazia, dei servizi. Al contempo sono gli anni in cui la rete degli interessi politici ed economici si fa più fitta, le clientele si ramificano e alcun partito uscirà immune, successivamente, dall'ondata di Tangentopoli. La caduta nell'89 del Muro di Berlino rappresenta simbolicamente la fine della censura ideologica marxista e rappresenta un'apertura di dialogo tra le diverse componenti politiche e culturali precedentemente impensabile.

Il clima culturale appare notevolmente mutato: l'Italia ha maggiormente sedimentato il significato della lotta per i diritti civili, convive con la legislazione sul divorzio, ribadisce, con il referendum, la difesa della legge sull'aborto, sperimenta una pluralizzazione di mondi vitali e vede accrescersi la realizzazione di modelli di vita domestica alternativi. La vita familiare, appannaggio del genere femminile, si secolarizza nel senso che con l'ingresso massiccio della donna nel mercato del lavoro le relazioni tra i coniugi si orizzontalizzano, sono più simmetrici, i tempi, l'organizzazione, l'intimità della vita di coppia, l'intensità delle emozioni circoscritte agli eventi della ritualità domestica subiscono una modificazione e contaminati dai caratteri della sfera pubblica le vite private ne escono influenzate⁶⁵.

La modificazione degli stili di vita, la pluralità dei riferimenti etici e la diffusione di modelli diversi dalla famiglia normocostituita, spingono non pochi osser-

⁶⁵ Cfr. P. Gaiotti de Biase, *Vissuto religioso e secolarizzazione. Le donne nella rivoluzione lunga*, Studium, Roma 2006.

vatori a sottolineare che la società «del benessere» è al contempo produttrice di nuove patologie sociali. Dentro quest'ottica si ribadiscono le tesi della secolarizzazione o, come fa Garelli, l'idea che le trasformazioni in atto nel campo religioso sono tali che «paradossalmente il riferimento al religioso persiste perché la religione svolge una funzione più laica, profana nella società»⁶⁶.

A partire, tuttavia, dai primi anni '80 il rapporto tra religione e società moderna è rivisitato in un'ottica che non si racchiude più nelle esclusive tesi della secolarizzazione. Anzi, l'avvento della post-modernità è identificato, in un certo senso, con "l'eclissi della secolarizzazione" e con l'affermarsi della consapevolezza che esiste una fondata esigenza nelle persone (per verità mai sopita) di trovare risposte alla domanda di senso. È difficile dire quanto questa revisione di orientamento dipenda da un più generale mutamento di prospettiva analitica che avviene dentro l'intera sociologia o sia più il frutto di un'autonoma revisione teorica che si realizza negli studi di sociologia della religione in conseguenza sia dei risultati prodotti dalla ricerca empirica, che dalla maturata consapevolezza dell'ambigua radice insita nel concetto di secolarizzazione. Certo, prima le critiche avverso la teoria della modernizzazione (sia dall'approccio della dipendenza che dalla sociologia storica della modernizzazione delle società occidentali), poi l'affermarsi di nuovi orientamenti analitici (nuova *political economy* comparata) che guardano alle stesse dinamiche sociali e culturali delle aree sviluppate e di quelle periferiche privilegiando comparazioni tra un numero più limitato di casi e partendo dal presupposto che non si possono predeterminare gli esiti e le conseguenze dei fattori culturali e istituzionali, infine, l'esigenza di elaborare una teoria dell'azione più complessa capace di analizzare la crescente varietà dei modelli di affermazione del religioso, spingono molti autori e studiosi del fenomeno a superare i postulati delle diverse versioni della secolarizzazione.

Il dibattito è animato da molti aspetti tra loro interconnessi: l'applicabilità del concetto di secolarizzazione alle società extra-occidentali⁶⁷; l'infondatezza del carattere difensivo o adattivo cui la religione viene confinata nella società complessa⁶⁸; il rifiuto del postulato del procedere indefinito della strutturale differenziazione sociale; la facilità con cui spesso si estendono le conseguenze della razionalizzazione, tecnicizzazione e differenziazione strutturale dal piano macro a quello

⁶⁶ Cfr. F. Garelli, *Stato della ricerca sulla religione dei giovani in Italia*, in «Religioni e Società» 7(1989), p. 60.

⁶⁷ N. Tamaru, *The Concept of Secularization and Its Relevance for the East*, in «The Journal of Oriental Studies» 26/1(1987), pp. 51-60; J. Voll, *Secularization in Islamic Societies. Reality or Western Myth?*, in *Secularization and Religion. The Persisting Tension. Acts of the XIXth ICSR-CISR*, Lausanne 1987, pp. 147-158; Y. Isar, *Hindu Society. Secularization is only A Part of the Story*, *ivi*, pp. 159-168; B.R. Wilson, *Secularization in the Non-Western Society. A Response*, *ivi*, pp. 169-176.

⁶⁸ *Presentazione*, in N. Luhmann, *La comunicazione ecologica. Può la società moderna adattarsi alle minacce ecologiche?*, Franco Angeli, Milano 1989, pp. 7-44.

meso e micro⁶⁹; i dubbi connessi al sorgere di nuovi movimenti religiosi nel cuore delle società occidentali avanzate: è una battuta d'arresto della secolarizzazione o rappresenta una risposta all'anomia della società moderna e alla burocratizzazione delle religioni istituzionali?⁷⁰

Questa ricchezza di elementi non indebolisce la riflessione sui mutamenti che interessano il campo religioso, ma neanche ne normalizza l'interpretazione tant'è che anche in Italia si registrano orientamenti analitici fortemente diversi. Per alcuni i segni di un "risveglio religioso" sono il prodotto di un dinamismo riconducibile al radicamento sociale e culturale del cristianesimo (specie del cattolicesimo), che indipendentemente dalla vitalità o crisi delle istituzioni religiose permane in maniera sommersa, «diffusa»⁷¹ o essendo «implicita»⁷² è connessa alla possibilità costitutiva di ogni persona di fare esperienza del trascendente. Per altri l'analogia proviene dalla capacità dei gruppi, movimenti, sette, chiese di riuscire a proporre un discorso sull'uomo, sulla natura, sulla vita sociale in qualche modo più significativo rispetto alle religioni istituzionali. E questa è la dimostrazione che il sacro si esprime in forme diverse e rigogliose anche nelle società avanzate⁷³. Altri ancora, invece, intravedono nei rivolgimenti sociali e culturali degli anni Ottanta i segni di una ripresa ambivalente e congiunturale del sacro perché se da un lato, la religione non patisce concorrenza dal momento che offre per alcune fondamentali aree di significato pensieri forti, dall'altro si colloca sullo sfondo della coscienza individuale in modo non cogente sul piano etico e delle scelte⁷⁴. Infine vi è chi, ovviamente, nega del tutto questa nuova vitalità del religioso ed è solo disposto ad accordarvi una rilevanza per il ruolo che talvolta la religione svolge nella sfera pubblica in ragione della sua rilevanza sociale e della capacità di differenziare funzionalmente in diversi "discorsi" l'impegno politico, culturale e sociale.

Per l'economia del nostro ragionamento mi preme qui rilevare che l'esito congiunto prodotto dai diversi schieramenti, nonostante la sostanzialità delle posizioni espresse al proprio interno, non supera alcune lacune che possono sintetizzarsi da un lato, nella *sottovalutazione*:

⁶⁹ D. Bell, *The Return of the Sacred*, in Id., *Sociological Journeys*, Heinemann, London 1980; N. Kokosalakis, *Religione e trascendenza. Un commento alla teoria di Luckmann*, in «Studi di Sociologia» 26/3-4(1988), pp. 327-336.

⁷⁰ J.A. Beckford (ed.), *Nuove forme del sacro. Movimenti religiosi e mutamenti sociali*, Il Mulino, Bologna 1990.

⁷¹ R. Cipriani, *Per una teoria della religione diffusa*, in «Studi di Sociologia» 2(1986), pp. 161-174; Id., *La religione diffusa. Teoria e prassi*, Borla, Roma 1988.

⁷² A. Nesti, *Le fontane e il borgo*, IANUA, Roma 1982; Id., *Il silenzio come altrove. Paradigmi di un fenomeno religioso*, Borla, Roma 1989.

⁷³ F. Ferrarotti, *Una fede senza dogmi*, cit.

⁷⁴ F. Garelli, *Processi di differenziazione nel campo religioso*, in «Quaderni di Sociologia» 4(1979), pp. 479-512; Id., *La religione dello scenario. La persistenza della religione tra i lavoratori*, Il Mulino, Bologna 1986; Id., *Forza della religione e debolezza della fede*, cit.

a) Delle capacità di alcune Chiese istituzionali tradizionali di elaborare strategie diversificate di offerta religiosa (è il caso dell'Italia in cui si manifesta una pluralità di modelli religiosi entro la stessa agenzia. La presenza, ossia di "minoranze attive" all'interno del campo religioso cattolico le cui posizioni e funzioni di innovazione/contrasto con i valori e le norme dominanti della Chiesa non indeboliscono l'istituzione ma ne fertilizzano la creatività dell'offerta);

b) Dei differenti profili storici che modellano i caratteri e le particolari forme di organizzazione delle attività religiose nei loro rapporti con il contesto sociale, dando vita, in tal senso, ad andamenti ciclici caratterizzati da fasi di desecolarizzazione e di risecolarizzazione;

c) Della potenziale domanda religiosa fluida. Ossia, proprio l'avvento di una modernità sempre più avanzata, complessa e globale, foriera al tempo stesso di indeterminazione, instabilità, precarietà, incertezza e dello sviluppo peculiare di nuovi rischi⁷⁵ chiama l'individuo a condividere – nonostante la seduzione di proposte eterogenee – strutture di esperienza e percezione della realtà nelle quali il bisogno di senso ultimo risulta inappagato. Le strategie del "bricoleur", il sincretismo religioso soggettivo, l'interesse per la magia e l'esoterismo, per dottrine alternative, la proliferazione di culti, sette, chiese "alternative" sono il segno di una vitalità del mercato delle credenze religiose. L'individuo sceglie di volta in volta ciò di cui ha bisogno ricorrendo ad appositi fornitori di beni individuali. Il paniere del bricoleur include beni anche molto diversi fra loro ed è un comportamento razionale rivolgersi ad agenzie differenti se l'istituzione tradizionale di appartenenza lascia insoddisfatti⁷⁶. I soggetti insoddisfatti dei beni e servizi forniti dalle istituzioni religiose tradizionali, pertanto, costituiscono quell'ampia quota di popolazione che anche senza defezionare totalmente da esse mettono in atto strategie personali di reinterpretazione e consumo di beni religiosi di diversa provenienza, oppure aderiscono ad agenzie concorrenti. Negli USA è frequente il passaggio da una denominazione all'altra.

Ma l'insoddisfazione delle tesi della secolarizzazione si origina anche per effetto di una *sopravalutazione*, dall'altro:

a) Degli effetti societari della specializzazione e autonomizzazione dei sottosistemi derivanti dalla differenziazione funzionale e razionalizzazione funzionale. Sebbene capaci di autoreferenzialità (condizione necessaria per un efficiente funzionamento dei sistemi, perché vuol dire che il sistema è in grado di osservarsi, di esaminare i suoi stessi circuiti e scopi come se fossero parte dell'ambiente; di riflettere su se stesso e su ciò che gli accade intorno e di essere capace di prendere decisioni in base a queste riflessioni) e "autonomia strutturale" (sono in grado di

⁷⁵ U. Beck, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma 2000.

⁷⁶ P.L. Trombetta, *Il bricolage religioso. Sincretismo e nuova religiosità*, Dedalo, Bari 2004.

tracciare i confini della propria identità)⁷⁷ al punto da elaborare un proprio *medium*, un proprio codice simbolico e una propria razionalità specifica – funzionale all'accrescimento dell'attaccamento e fedeltà all'istituzione e alla realizzazione dei propri fini – alcuni sottosistemi sviluppano una interdipendenza con gli altri sottosistemi che è maggiore perché affiancano al proprio codice un altro (che già possiedono), più vincolato alla tradizione, alla memoria collettiva, al rito, che li rende qualitativamente diversi dai codici che regolano gli altri singoli sottosistemi. Mentre Luhmann considera rilevante ogni *medium* solo per il proprio sottosistema differenziato (es. l'amore ha valore solo nelle relazioni personali; la verità nella scienza e la vita di ricerca, ecc.), le cui forme dipendono dalla differenziazione del sistema, io credo che per alcuni sottosistemi (religioso, familiare) *la rilevanza del medium derivi da una maggiore particolarità commessa alla qualità dei codici comunicativi la cui variazione non dipende esclusivamente dalla differenziazione del sistema*. Questa qualità proviene dall'accumulo di conoscenze, abilità, esperienze ripetute e costituisce il *medium* utilizzato per comunicare con gli altri sottosistemi. Ciò garantisce maggiore stabilità, migliore integrazione del sottosistema perché gli attori individuali trovano soddisfatte una serie di esigenze che contribuisce ad elevare il consenso reale tra gli individui.

È la presenza di questo doppio codice, doppio *medium* comunicativo che consente ad alcuni sottosistemi di non compromettere la legittimità totale delle stesse tradizioni garantendo il rallentamento delle trasformazioni culturali. L'interdipendenza fra i sottosistemi societari si realizza, pertanto, non solo a seguito della specializzazione funzionale ma della capacità di generare *linkages* che accrescono l'intensità stessa dell'interdipendenza. Il sottosistema religioso offre beni che, nella loro essenza, sono simbolici, allentano la tensione soprannaturale, ma al contempo hanno una funzione sociale rilevante perché soddisfano il bisogno umano universale di ritualità, di emozione e solidarietà sociale esperibili certamente attraverso altre agenzie della cultura di massa e delle mitologie profane, ma con efficacia diversa. La differenza fra la ritualità religiosa e quella profana non consiste nel tipo di bisogno ma nel fatto che solo la ritualità religiosa riesce a legare in modo stabile, efficace, personale i singoli al gruppo. Solo la religione attiva le emozioni per una crescita del self governandole per ri-legare le relazioni sociali, comunicando mediante esse l'importanza della Tradizione che, come ha sostenuto Magris richiamando Rodolfo Quadrelli a proposito della Chiesa cattolica, «è la creatività spirituale [...] che non perde mai la sua freschezza sorgiva e la sua vitalità, bensì si accresce di continuo, senza rinnegare nulla del passato, ma aprendosi al presente e al futuro e rispondendo alle sempre nuove esigenze della storia dell'uomo»⁷⁸. Ha ragione Collins quando riconosce alla religione questa ef-

⁷⁷ N. Luhmann, *The Differentiation of Society*, Columbia University Press, New York 1982.

⁷⁸ C. Magris, *Dio, fede e confusione*, in «Corriere della Sera», 26 ottobre 2006.

ficacia incomparabilmente maggiore rispetto allo sport, allo *star system*, alla politica, produttrici di ritualità impersonali, episodiche, variabili⁷⁹. Concepire, pertanto, la secolarizzazione come un processo descrittivo, come fa Dobbelaere⁸⁰, che designa la riduzione del sottosistema religioso allo stesso rango degli altri sottosistemi (politico, economico, ecc.), perché «è andato progressivamente perdendo ogni e qualsiasi rilevanza per il funzionamento di altri sottosistemi», significa avere della differenziazione funzionale l'idea di un processo unidirezionale (in base al quale s'interpretano i cambiamenti come originati solo dagli altri sottosistemi e da questi riverberati sul sottosistema religioso) e non bidirezionale (che contempla anche il processo contrario) e al tempo stesso come se si realizzasse in modo omogeneo e sincronico.

Contrariamente all'ipotesi della privatizzazione della sfera religiosa, nel corso degli ultimi due decenni, la religione ha assunto una rilevanza sociale proprio nello spazio pubblico (vedi il caso della rivoluzione islamica in Iran; il movimento Solidarnosc in Polonia; la rivoluzione sandinista in America Latina; il fondamentalismo protestante negli Stati Uniti⁸¹) che falsifica le ipotesi di marginalizzazione istituzionale delle chiese tradizionali e contraddice, oltretutto, le stesse tesi l'umane della secolarizzazione come autoreferenzialità sistemica.

C'è, inoltre, un altro aspetto che rivela una sopravvalutazione realizzata nel corso degli anni precedenti e attiene:

b) L'allentamento (o sganciamento secondo altri) del legame tra religione e morale. Se assumiamo che il pluralismo religioso va dall'irreligiosità vera e propria alla religiosità ecclesiale ortodossa passando per forme composite suscettibili di assumere le forme più eterogenee, ne deriva conseguentemente che il pluralismo religioso genera anche il pluralismo etico. Molti autori (e non solo le autorità religiose) indicano come questo pluralismo etico renda difficile il consenso politico e come, d'altra parte, molti problemi etici esigono un lavoro parlamentare urgente che la mancanza di consenso etico rende disagevole. Negli anni più recenti molti studi⁸² hanno, in fondo, confermato la persistenza di regolarità e continuità nelle espressioni religiose della popolazione italiana, così come non hanno trascurato di rilevare la presenza di nuove tendenze che interessano sia i profili dell'appartenenza religiosa, le scelte di vita concrete, sia le dimensioni dell'etica. Recen-

⁷⁹ R. Collins, *Teorie sociologiche*, Il Mulino, Bologna 1992, pp. 239-249.

⁸⁰ K. Dobbelaere, *Tradizione, secolarizzazione e individualizzazione. Un riesame di dati e modelli*, in «Religioni e Società» 20(1994), pp. 4-28.

⁸¹ J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione*, cit., pp. 11-12.

⁸² G. Brunetta-A. Longo (eds.), *L'Italia cattolica*, Vallecchi, Firenze 1992; R. Gubert, *Persistenze e mutamenti dei valori degli italiani nel contesto europeo*, cit.; Id. (ed.), *La via italiana alla postmodernità*, cit.; V. Cesareo-R. Cipriani-F. Garelli-C. Lanzetti-G. Rovati, *La religiosità in Italia*, Mondadori, Milano 1995; F. Garelli-G. Guizzardi-E. Pace (eds.), *Un singolare pluralismo. Indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani*, Il Mulino, Bologna 2003.

temente sulla base di un'ampia ricerca scientifica internazionale, il gruppo di ricercatori italiani ha sostenuto che in Italia i due tratti che meglio sintetizzano il diverso e originale modo di essere cattolici sono: «l'accentuazione dell'individualizzazione del credere e la pluralità delle forme di appartenenza alla religione-chiesa»⁸³. Questi due tratti, in effetti, si riflettono sulla dimensione etica (o questa è la conseguenza della prima): emerge un individualismo morale che si esplicita in una «frammentazione di tanti sub-universi parziali di significato» non più coerenti, «atteggiamenti morali propri di "situazioni aperte" per le quali non si ritiene necessario avere o elaborare una soluzione a fronte dei dilemmi etici»⁸⁴. Accanto a questo tratto vi è, invece, il persistere di una dimensione morale legata ancora, sebbene con tenui fili, alle tradizionali subculture cattolica e socialista che tanto in passato hanno orientato l'azione sociale e prodotto identità collettive. I mutamenti registrati sul piano dell'etica configurano pertanto la prevalenza di un'«etica della situazione su quella della convinzione», dando vita ad uno scenario che è stato definito di «pluralità dei pluralismi»⁸⁵. Ossia, da un lato, nella maggioranza degli italiani si registra una autonomia delle credenze religiose dalla sfera morale. Relativamente a questa sfera «gli attori sociali e religiosi [...] si trovano a dover competere fra loro in un ambiente differenziato nel tentativo di imporre il loro rispettivo punto di vista»⁸⁶. Dall'altro, le persone si regolano in modo autonomo rispondendo solo alla propria coscienza. Autonomia del soggetto e rilevanza della quotidianità sono i due caratteri principali che prevalgono. Ciò che emerge è «la rinuncia a porsi un qualsiasi problema di senso prima delle decisioni di natura etica»⁸⁷, a vantaggio di un'etica fondata sull'esperienza vissuta che svuota il contributo di ogni credenza religiosa.

Sorge spontaneo, a questo punto, un interrogativo cruciale: il pluralismo religioso produce necessariamente pluralismo etico o il nesso rilevato attualmente dalle inchieste fra queste due forme di pluralismo è legato solo al momento della rottura del legame che accomunava tradizionalmente religione e morale? Poi: se, come abbiamo discusso, non è fondata l'ipotesi di un tempo estremamente devozionale, vuol dire che il pluralismo etico ha radici lontane. Questo aspetto della secolarizzazione qualitativa, potremmo osservare, è ben *embedded* e convive con le diverse adesioni al cattolicesimo. Nell'un caso o nell'altro, avremmo a che fare con una situazione provvisoria che vede costruirsi contemporaneamente un'etica secolare in grado di lasciare le opzioni etiche strettamente religiose alla minoranza saldamente integrata nella chiesa. Si arriverebbe allora ad un nuovo consenso implicito o presunto che faciliterebbe il lavoro politico in campi di carattere etico come l'eutanasia, la manipolazione genetica, ecc. Certamente si può fare l'ipotesi

⁸³ F. Garelli-G. Guizzardi-E. Pace, *Conclusioni*, in *Un singolare pluralismo*, p. 298.

⁸⁴ *Ivi*, p. 302.

⁸⁵ *Ivi*, p. 308.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Ivi*, p. 309.

opposta, e cioè che la rottura del legame precedente fra etica e religione sfoci in una congerie di etiche secolari, giacché nessun attore è in grado di imporre a tutti la propria visione etica.

In questo caso si porrebbe in termini drammatici il problema del consenso societario o del “contratto sociale”, cioè della percorribilità delle nostre società. Ecco perché non è sufficiente una teoria multidimensionale della secolarizzazione (a livello macro attiene il processo di differenziazione strutturale e funzionale delle istituzioni, e viene chiamata “laicizzazione”; a livello meso concerne il cambiamento degli stessi universi religiosi, ossia la loro tendenza a mondanizzarsi nella prospettiva di analisi aperta da Weber e da Berger; a livello micro attiene i comportamenti – la pratica e l’appartenenza religiose – e le credenze degli individui) per comprendere i cambiamenti del campo religioso, ma occorre integrarla con un’altra prospettiva teorica. La distinzione fra le differenti dimensioni consente di ipotizzare che esse possono variare in misura diversa e in direzione diversa l’una dall’altra. Vedi il caso degli USA: la più secolarizzata sulla prima dimensione e la meno sulla terza (con il livello più alto di appartenenza alle diverse denominazioni religiose).

Se l’osservazione si sposta dalle sorti di particolari chiese o tradizioni religiose, dalla misurazione della secolarizzazione quantitativa, alle dinamiche dei “mercati” religiosi, ad una maggiore attenzione alle strategie soggettive, la riflessione non cade nella tentazione di valutare ciò che accade fuori delle religioni tradizionali come “allontanamento” o secolarizzazione. È evidente che la religione è molto di più che la semplice offerta di prodotti religiosi e che la religiosità individuale è di più della sola domanda di beni religiosi. Tali considerazioni ci permettono di guardare ad altre dimensioni socialmente rilevanti della religiosità individuale, al di là della pur importante dimensione della domanda e del consumo di beni religiosi. Lo stesso “mercato” non è più ridotto alla semplice dinamica della domanda e dell’offerta, ma è analizzato come un’area di decisione trasversale al sociale ed ai sottosistemi societari.

5. Si può uscire dal rompicapo della secolarizzazione?

Le ricerche più recenti mostrano come la religione continui ad influenzare in modo profondo i comportamenti in molti campi sociali; ad esempio contribuendo a definire l’identità e le strutture cognitive, influenzando lo stato di salute mentale e fisica, determinando il comportamento in ambiti importanti come la famiglia, la sessualità, i diritti, ecc.⁸⁸. I mutamenti che interessano il campo religioso appaiono come il prodotto di un tale dinamismo riconducibile o al radicamento sociale e cul-

⁸⁸ R. Stark-M. Introvigne, *Dio è tornato. La rivincita di Dio in Occidente*, Piemme, Casale Monferrato 2003.

turale, alla vitalità delle istituzioni religiose (come nel caso italiano)⁸⁹, o alla capacità dei gruppi, movimenti, sette, chiese di riuscire a proporre un discorso sull'uomo, sulla natura, sulla vita sociale in qualche modo più significativo rispetto ad altri riferimenti culturali (come nel caso degli Usa), o per il ruolo che talvolta la religione svolge nella sfera pubblica in ragione della sua rilevanza sociale e della capacità di differenziare funzionalmente in diversi "discorsi" l'impegno politico, culturale e sociale. Sherkat ed Ellison⁹⁰ mettono a fuoco come le variazioni nell'offerta religiosa (struttura dei mercati, leggi, vincoli all'ingresso di nuove agenzie, pluralismo e concorrenza, diversificazione delle agenzie e delle offerte) abbiano effetti sul comportamento religioso. Per esempio sul grado di partecipazione e di entusiasmo, sul sincretismo soggettivo, sulla crescita e la crisi di chiese e sette. Basandosi sul presupposto che i bisogni religiosi soggettivi sono costanti e non variano significativamente da un contesto all'altro, questi autori ritengono che la domanda si adatti alle convenienze esistenti sul mercato, anche se la ricerca deve raffinarsi ancora maggiormente considerando il peso esercitato dalla tradizione sulla domanda e il ruolo che giocano altri vincoli sociali nelle scelte religiose soggettive.

L'approccio *supply-side* – che si basa sulla struttura dell'offerta (*supply*) piuttosto che sulla composizione della domanda (*demand*) – centra l'attenzione su aspetti in genere trascurati come la composizione dei mercati, la concorrenza, le strategie dell'offerta religiosa; assume una concezione ampia di religione, intesa come "qualunque sistema di credenze e pratiche" volte all'affidamento al soprannaturale, che permette di riconoscere e studiare molta attività religiosa non tradizionale; rigetta, ovviamente, l'idea della secolarizzazione come prospettiva di analisi dell'evoluzione della religione. Proprio Stark e Iannaccone⁹¹ ritengono che in Europa, dove il mercato religioso si presenta con una più datata tradizione monopolistica, la domanda potenziale rimane in gran parte inespressa, a causa della mancanza di alternative. Ciò dà luogo a sincretismo, soggettivismo, indifferenza. L'esistenza, quindi, di consumatori che cercano di soddisfare specifici e differenziati bisogni religiosi, in una condizione di pluralità di agenzie rende più dinamico l'interesse e la partecipazione istituzionale.

Il presupposto è che il soggetto interagisce con l'offerta disponibile sul mercato mediante "scelte di portafoglio"⁹², acquisendo cioè quei beni e servizi nei quali egli ritiene vantaggioso investire le proprie risorse. I beni consistono in cre-

⁸⁹ L. Diotallevi, *Il rompicapo della secolarizzazione italiana*, cit.; nonché, sulle diverse "anime" del cattolicesimo, cfr. F. Garelli, *L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo*, Il Mulino, Bologna 2006.

⁹⁰ D.E. Sherkat-C.G. Ellison, *Tendenze nella sociologia della religione americana*, in «Inchiesta» 136(2002), pp. 42-57.

⁹¹ R. Stark-L. Iannaccone, *Quanto è secolarizzata l'Europa?*, cit.

⁹² L.R. Iannaccone, *Rischio, razionalità e "portafogli religiosi"*, in «Inchiesta» 136(2002), pp. 58-64.

denze, dottrine, pratiche, ma anche suggestioni, legami stabili di solidarietà, credenze alternative, suggestioni magico-esoteriche, fino a forme individuali come il consulto di esperti, guru, maghi e a forme più evanescenti coincidenti con il consumo di prodotti religiosi offerti attraverso i canali della comunicazione di massa.

La vitalità religiosa viene fatta dipendere quindi dalla composizione del mercato: dal suo strutturarsi in forma monopolistica o pluralista. In una condizione di monopolio come quella nella quale è vissuta la religione cattolica in Italia, Irlanda, Spagna, Portogallo, Belgio, Lussemburgo, Francia, o quella protestante particolarmente egemone nel Regno Unito e in generale nell'Europa del Nord è evidente che le condizioni di crisi delle istituzioni religiose si sono maggiormente avvertite. Ma, a prescindere che sono normali trasformazioni (o assestamenti) che interessano tutte le istituzioni sociali, proprio l'assenza di un mercato pluralistico meglio spiegherebbe le maggiori trasmigrazioni verso sperimentazioni del mercato religioso più innovative, magari meno convenzionali. D'altra parte, come detto, i continui flussi migratori dal Medio Oriente e dall'Africa renderanno queste aree dell'Europa più pluralistica sia sotto il profilo culturale che religioso. Come il caso recente francese dimostra, il problema si porrà in termini di autonomia della sfera pubblica dalle influenze confessionali⁹³.

L'esistenza di una domanda religiosa, pertanto, nell'ottica dell'economia religiosa è data come variabile regolare la cui variazione dipende dalla qualità dell'offerta e dall'ingerenza dello Stato (nel senso di attore che crea vincoli protettivi per l'una o l'altra religione e nel senso che ostacola l'affermazione della domanda religiosa). Le scelte religiose non sono fisse, immutabili, ma soggette a mutazioni e trasformazioni nel tempo in relazione alle mutate esigenze del soggetto. Nell'ottica, quindi, delle teorie economiche e del libero mercato religioso, la libertà di scelta dei consumatori condiziona i produttori di religione, spronati a moltiplicare l'offerta per rispondere alla pluralità della domanda. Il successo di quella o tal'altra istituzione religiosa dipenderà dal modo in cui affronterà la concorrenza e soddisferà i consumatori.

Ora, proprio il caso dell'Italia, come ha mostrato Diotallevi⁹⁴, metterebbe in crisi sia il paradigma della secolarizzazione sia quello dell'economia religiosa essendo una istituzione, quella cattolica, che in un paese modernizzato e differenziato, agisce ancora in un clima sostanzialmente monopolistico e riesce ad ottenere livelli di partecipazione religiosa troppo elevati rispetto ad un clima di avanzata secolarizzazione. È lecito, pertanto, domandarsi: è un effetto della capacità dell'istituzione cattolica di modernizzarsi e al contempo non sganciarsi dalla tradizione riuscendo così a far convivere al proprio interno – soddisfacendo – le diverse modalità di intendere il religioso? Si tratta cioè di quei diversi modelli di «essere cat-

⁹³ Il riferimento è al recente «Rapporto sulla laicità» redatto dalla commissione francese Stasi inerente le relazioni fra Stato e religioni; cfr. Scheiwiller, Milano 2004.

⁹⁴ L. Diotallevi, *Il rompicapo della secolarizzazione italiana*, cit.

tolici» che Burgalassi aveva già individuato negli anni '60⁹⁵ e che, come scrisse Parisi nel 1971, la chiesa cattolica considera compatibili con il proprio operato?⁹⁶ Oppure è un'anomalia nel senso dell'eccezionalità americana: come il mercato religioso americano è stato sempre definito un caso eccezionale nel panorama della secolarizzazione, altrettanto si ritiene che si possa dire per il caso italiano?

In effetti la vitalità religiosa del cattolicesimo italiano (e dei cattolici italiani), che per inciso come mostra Diotallevi⁹⁷ è maggiore proprio in quelle aree che dovrebbero essere considerate refrattarie perché altamente modernizzate, è connessa alla crescente capacità della chiesa cattolica di fronteggiare la diversificata domanda offrendo prodotti diversi e sapendo minimizzare i costi che l'elevata competizione interna comporta. Se guardiamo alla istituzione religiosa come ad una organizzazione, un'impresa organizzata, notiamo che al suo interno è differenziata in sott'organizzazioni religiose che, pur muovendosi all'interno dell'istituzione madre, si dislocano in ambiti diversi (dall'emarginazione al mercato finanziario; dalla politica al civile; dal culturale all'educativo, dallo spirituale all'operativo ecc.). Ecco perché se assumiamo il *new paradigm* nei termini solo della semplice variabilità della domanda e dell'offerta è molto probabile che ci sfuggiranno alcuni aspetti che ineriscono proprio la capacità delle religioni-di-chiesa (ma ciò può valere per le stesse sette o movimenti religiosi) di riuscire al contempo, sebbene in condizioni di pluralismo religioso e di mercato concorrenziale, a soddisfare elementi più basilari che la stessa concorrenza attiverà. Mi riferisco, in questo caso, al fatto che il simbolismo religioso attraverso la ritualità evoca e rinnova la memoria, la continuità tra passato e presente, favorisce – in un clima di multietnicità e multiculturalismo – il riferimento alla tradizione che è una componente importante dell'identità individuale e collettiva. In un contesto di modernizzazione segnata da processi di globalizzazione e da un più intenso scambio di culture, il livello integrato in cui agisce il simbolismo religioso è ovviamente inferiore, ma ciò non collide con il pluralismo etico e la molteplicità dei significati. Ecco perché si potrebbe ipotizzare, al contrario di quanto sostengono molti degli esponenti delle economie religiose, che più i mercati si apriranno e vi saranno nuovi competitori e più, per ragioni indipendenti dalle caratteristiche del mercato ma consequenziali ai processi di globalizzazione, le istituzioni religiose tradizionali diversificando l'offerta e mantenendo costante alcune proprietà dei prodotti religiosi potrebbero risultare favorite nell'assorbire nuovi consumatori.

Detto in altri termini, contrariamente a quanto sostengono diversi fautori dell'approccio economico alla dinamica del religioso, l'avanzata del pluralismo religioso (ed etico) non necessariamente determina la caduta dell'*appeal* delle singole

⁹⁵ S. Burgalassi, *Il comportamento religioso degli italiani*, Vallecchi, Firenze 1968; Id., *Le cristianità nascoste*, EDB, Bologna 1970.

⁹⁶ Su questo vedi A. Parisi, *La matrice socio-religiosa del dissenso cattolico*, in «Il Mulino» 216(1971), pp. 637-657.

⁹⁷ L. Diotallevi, *Il rompicapo della secolarizzazione italiana*, cit., pp. 63-73.

religioni storiche. Anzi, proprio la presenza di altri competitori può elevare la qualità della proposta delle istituzioni religiose tradizionali le quali, non solo offrono un paniere più variegato di prodotti religiosi che tende a non lasciare scoperta alcuna fetta della domanda, ma possono soddisfare quelle esigenze permanenti o aggiuntive di *linkage* con la tradizione – che il «traffico delle culture»⁹⁸ indebolisce – la quale, oltretutto, per effetto della condizione di scelta che si lega al principio della maggiore riflessività, maggiormente può essere ricercata ed evocata. La tradizione rappresenta un patrimonio simbolico che è interrogabile continuamente, si presta ad essere valorizzata mediante il confronto tra identità e differenza. Attraverso un processo ermeneutico di traducibilità e confronto delle esperienze e memorie trascorse permette di mettere *en lié* e in prospettiva il senso della vita e collocare in relazione dialogica le varie tradizioni culturali. Certo, può servire anche a sostegno di posizioni fondamentaliste. Ma è proprio questa la sfida che le istituzioni religiose tradizionali devono accogliere: il mercato religioso aperto e la conseguente domanda religiosa differenziata rifuggono i fondamentalismi.

C'è, infine, un secondo aspetto che ritengo vada corretto (o integrato) nell'ambito dell'approccio economico all'affidamento al soprannaturale: l'ipotesi del libero consumatore spirituale. Questa è figlia dell'attuale interpretazione della personalizzazione della domanda religiosa. Cioè, è figlia delle tesi dell'individualizzazione crescente della vita e della differenziazione e specializzazione funzionale delle società complesse avanzate che non pochi sociologi considerano segnali dell'ulteriore avanzamento della modernità ed altre forme espressive di approfondimento dei caratteri della modernità. Per non cadere nelle solite trappole interpretative che pensano i comportamenti sociali come entità che vanno esclusivamente omogeneizzandosi (processo che sicuramente non è qui negato), mi domando perché rinunciare all'ipotesi che proprio gli effetti della globalizzazione, essendo forieri di ulteriori relativismi e della precarietà delle certezze fondanti, piuttosto che essere suscettibili di indebolimento dei sistemi di verità delle singole chiese non ne potrebbero determinare il rafforzamento? In tal caso l'ipotesi che il percorso di autorealizzazione e consumo religioso si evolva con l'abbandono delle ritualità istituzionali tradizionali e assuma prevalentemente i caratteri dell'autoconsumo *naïf* e della proliferazione di religiosità alternative potrebbe essere falsificata proprio dal fatto che i consumatori più che impegnarsi in agenzie religiose alternative prediligano (o trovino più conveniente perché riduce i costi) continuare ad affidarsi al soprannaturale, sia pure in modo eterodosso e con alti livelli di autonomia, senza defezionare, attingendo al patrimonio materiale e simbolico delle chiese solo per quegli aspetti congruenti con le proprie esigenze, mantenendo un atteggiamento dialettico con le altre sfere e componenti culturali e religiose presenti sul mercato.

⁹⁸ L'espressione è di U. Fabietti, *Dal tribale al globale*, Mondadori, Milano 2000, p. 175.

In fondo per lo scenario italiano i curatori dell'indagine sul pluralismo morale e religioso delineano queste previsioni e vedono nel «respiro lungo della storia» che caratterizza la presenza della Chiesa cattolica nel territorio italiano un fattore esplicativo forte della tenuta della fiducia nell'istituzione, al di là delle sofferenze che l'istituzione e le sue organizzazioni manifestano e della «pluralità delle fedi» che si manifestano anche nella società italiana. D'altra parte chi avrebbe pensato che dopo l'invenzione storica della nazione e del gruppo etnico nel diciannovesimo secolo, quindi della sovranità nazionale, l'Europa contemporanea esigeva il superamento delle nazionalità?