

Continuare a credere nell'età secolare Sul nesso tra fede religiosa e secolarismo in Charles Taylor

Graziano Lingua

1. Chiunque abbia preso in mano *A Secular Age*¹ di Charles Taylor si è reso conto di trovarsi di fronte a un libro che lascerà una traccia importante nel dibattito dei prossimi anni. Questo non solo per la dimensione della ricerca e per lo spettro di questioni che sono affrontate, ma anche per la capacità sistematica di ricondurre a una schema unitario il “grande racconto” della secolarizzazione, privilegiando aspetti che sono stati spesso lasciati in secondo piano. In questo breve saggio cercherò di isolare uno di questi aspetti, ovvero il ruolo che la permanenza dell’atteggiamento di fede riveste nel contesto secolare, per mostrare come esso permetta all’autore di rileggere criticamente la teoria standard della secolarizzazione e il nesso necessario da essa presupposto tra modernizzazione e marginalizzazione della religione.

Com’è noto, il termine “secolarizzazione” ha modificato nel tempo il suo significato passando dall’ambito giuridico a quello sociologico e a quello filosofico, per trasformarsi e estendere la propria portata fino a diventare una parola d’ordine in grado di esprimere complessivamente il rapporto tra religione e modernità. Il dibattito relativo ha conosciuto diverse ondate di interesse, a partire dallo studio ormai classico di H. Lübbe (1965)², fino ai recenti lavori di M. Gauchet, J. Casanova, P. Berger, P. Norris e R. Inglehart³, che in modi diversi hanno messo in crisi un modello ormai consolidato. Gli aspetti su cui maggiormente si è messo l’accento negli ultimi anni sono essenzialmente due, secondo Taylor: l’uno di carattere politico, che è ben espresso dal termine inglese *secularism*, usato per

¹ C. Taylor, *L'età secolare*, trad. it. di P. Costa e M. Sircana, Feltrinelli, Milano 2009. I numeri di pagina in parentesi nel corpo del testo si riferiscono a questo volume.

² H. Lübbe, *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, Il Mulino, Bologna 1970.

³ Si vedano, a puro titolo di esempio: M. Gauchet, *Il disincanto del mondo*, trad. it. di A. Comba, Einaudi, Torino 1992; Id., *La religione nella democrazia*, trad. it. di D. Frontini, Dedalo, Bari 2009; Id., *Un mondo disincantato. Tra laicismo e riflusso clericale*, trad. it. di D. Frontini, Dedalo 2008; J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione. La religione alla riconquista della sfera pubblica*, trad. it. di M. Pisati, Il Mulino, Bologna 2000; P. Berger (a cura di), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Ethics and Public Policy Center, Washington 1999; P. Norris, R. Inglehart, *Sacro e secolare: religione e politica nel mondo globalizzato*, trad. it. di G. Ballarino, Il Mulino, Bologna 2007.

esprimere la separazione tra chiese e Stato, con la conseguente nascita di una sfera pubblica neutrale nei confronti delle fedi e delle appartenenze religiose; l'altro di carattere sociologico, che evidenzia il dato empirico della “diminuzione della pratica religiosa [e l'] allontanamento delle persone da Dio e dalla Chiesa” (p. 13). Ora, non sono essenzialmente questi due aspetti della secolarizzazione che interessano a Taylor, quanto piuttosto un terzo aspetto, che potremmo definire antropologico-fondamentale. In *A Secular Age* sono infatti tematizzate le trasformazioni delle condizioni della credenza che fanno sì che l'età secolare non sia innanzitutto un'epoca in cui non si crede più in Dio, ma un'età in cui questa esperienza antropologica si trasforma. Il passaggio è chiaramente descritto nell'introduzione al volume: si va «da una società in cui la fede in Dio era incontestata e, anzi, non problematica, a una in cui viene considerata come un'opzione tra le altre e spesso non come la più facile da abbracciare» (p. 13). La secolarizzazione, da questo punto di vista, è lo slittamento da una società in cui la credenza è un dato di fatto, a una in cui invece essa diventa una scelta non scontata, e anzi alcune volte più difficile della scelta per l'incredulità.

2. Già questa mossa strategica – che si occupa del contesto di comprensione in cui avviene l'esperienza di ricerca spirituale e morale propria della fede religiosa, anziché degli effetti sociali che la secolarizzazione avrebbe prodotto – è un'opzione fondamentale che da sola permette di comprendere l'originalità di *A Secular Age*. Alle sue spalle c'è una precisa percezione dell'insufficienza di un modello a lungo dominante nelle scienze sociali, secondo cui la modernità avrebbe dato corso a un processo lineare di declino delle religioni (pp. 537ss.)⁴. Le figure di tale declino sono

⁴ La nozione di secolarizzazione nasce in un contesto di aspra polemica nei confronti delle istituzioni ecclesiastiche, indicando l'espropriazione dei beni della Chiesa da parte dello Stato; ma essa, fin dalla fine dell'Ottocento, diventa una nozione sempre più estesa e nelle scienze sociali viene a integrare la descrizione del processo di “disincanto del mondo” che accompagna la storia dell'Occidente. Quest'ultimo elemento costituisce la base della “teoria standard” della secolarizzazione che ha dominato il pensiero europeo negli ultimi 150 anni. In essa si evidenzia un legame organico tra tre elementi fondamentali che, secondo questo modello, corrono paralleli: la modernizzazione, la secolarizzazione e il declino delle religioni. In tale schema la secolarizzazione conduce in modo inevitabile all'erosione della religione come risorsa spirituale di integrazione del sé a livello individuale e come risorsa morale per il legame sociale a livello pubblico, e questo processo coincide con l'accentuarsi dei tratti moderni delle società contemporanee, in una dinamica a cascata che dall'Europa si espande al resto del mondo. L'esito di questo processo sarebbe dovuto essere in un primo tempo la totale privatizzazione dell'esperienza religiosa e progressivamente la sua scomparsa nelle società più avanzate. Così non è stato e, di fronte al nuovo protagonismo internazionale delle religioni, si tratta oggi di definire nuovi modelli interpretativi che, pur conservando alcuni nuclei fondamentali della teoria siano in grado di dar conto della nuova situazione. Sulla questione, da un punto di vista sociologico si possono vedere: J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione*, cit., pp. 48ss.; e P. Norris, R. Inglehart, *Sacro e secolare*, cit., pp. 21-54. A livello filosofico, oltre al lavoro di Taylor, si veda quanto dice M. Gauchet, *Un mondo disincantato*, cit., pp. 183-201.

certo molte e non si possono negare: privatizzazione della fede, perdita di rilevanza sociale delle chiese, neutralizzazione dello spazio pubblico, diminuzione della frequenza ai riti religiosi. Ma ciò che conta è il presupposto “impensato” (p. 539) che condiziona la loro interpretazione, ovvero l'idea che esista una originaria inconciliabilità tra fede religiosa e modernizzazione. Ebbene, questo presupposto fa problema perché implica che non possa esistere una “modernità della religione”, ma solo una “modernità senza religione”. Da questo punto di vista, l'obiettivo polemico di Taylor sono le ricostruzioni sottrattive (*subtraction stories*), cioè quelle letture che interpretano la modernizzazione come un processo di liberazione dall'illusione rappresentata dalla religione: le quali si fondano sulla convinzione che la natura umana non si realizzi pienamente nell'esperienza credente e anzi che quest'ultima rappresenti una forma di vita da superare, un errore di cui sbarazzarsi, un'insufficienza conoscitiva che la modernizzazione permette di lasciarsi alle spalle. Esse spiegano la svolta secolare in termini solamente cognitivi, per cui «le dottrine cristiane avrebbero perso progressivamente di credibilità in un'epoca in cui si stava affermando la scienza e in cui alle persone non rimanevano che valori puramente umani» (p. 34).

Ecco allora il primo punto su cui voglio soffermarmi: mettere al centro invece le condizioni di credenza significa per Taylor sposare una precisa teoria della fede, che diventa non soltanto un filtro fenomenologico per leggere la modernità, ma anche un dato sistematico su cui ripensare il concetto stesso di religione. Il punto di partenza è sociologico: esistono forme di credenza religiosa anche all'interno della modernità; anzi, in qualche modo gli ultimi trent'anni registrano una particolare vitalità delle religioni anche in contesti geografici che non possono essere considerati “arretrati”. Si pensi alla cosiddetta “eccezione” americana⁵. Gli Stati Uniti sono infatti una delle culle della modernizzazione, ma nonostante ciò la vitalità della pratica religiosa in questa area geografica non è venuta meno, anzi risulta non dissimile da paesi come il Pakistan o la Giordania (p. 13). Se tra modernità e religione non c'è esclusione, per comprendere il senso della secolarizzazione bisogna cercare altrove dalla tesi della marginalizzazione irreversibile delle religioni e dalla semplice contrapposizione tra religione e conquiste della modernità⁶. Questo altrove è secondo Taylor proprio la storia della trasformazione della fede che corre parallela al processo di secolarizzazione, cioè è legata a un contesto più ampio che implica le condizioni stesse della ricerca spirituale nel suo complesso.

Da questo punto di vista, il processo di secolarizzazione coincide con il passaggio da un quadro di riferimento “ingenuo” a uno “riflessivo” (p. 27): la fuoriuscita dall'ingenuità non vale soltanto per i non credenti, ma anche per i credenti, che si trovano a gestire un rapporto con la loro fede non più sostenuto dall'appartenenza irriflessa a una comunità o dall'adeguazione a una tradizione

⁵ Sulla questione dell'eccezione americana si veda, in termini critici, P. Berger, G. Davie, E. Fokas, *America religiosa, Europa laica?*, trad. it. di M. Serra, Il Mulino, Bologna 2010, pp. 17-35.

⁶ C. Taylor si era già soffermato diffusamente su questo aspetto in *La modernità della religione*, trad. it. di P. Costa, Meltemi, Roma 2004.

costituita. Tocchiamo così uno dei punti nodali del ragionamento: quella della fede può essere un'esperienza riflessa, matura, critica, proprio in quanto nel contesto della secolarizzazione diventa una scelta libera e responsabile, e il credente è consapevole che l'alternativa della non-credenza rimane sempre possibile. Il passaggio tra età pre-secolare ed età secolare costituisce così un incremento di consapevolezza nel credente, perché la sua scelta non è più un'opzione automatica, ma il frutto di una precisa decisione tra due alternative. «Qui emerge – spiega Taylor – il vettore di lungo periodo della cristianità latina, in moto costante per più di mezzo millennio verso forme di devozione e pratica religiosa più personali e impegnate» (p. 670).

Le ricostruzioni sottrattive della modernità, in quanto si fondano su un fraintendimento dell'esperienza credente, non sono in grado di cogliere a fondo questa nuova condizione della credenza. Ecco allora un secondo elemento che ci permette di comprendere in che senso la scelta per il terzo significato di secolarizzazione costituisce un'opzione che condiziona l'intero impianto del lavoro di Taylor. Ricondurre alle condizioni di esperienza il problema della religione significa infatti prediligere l'aspetto "pratico" della fede, rispetto all'elemento puramente cognitivo. La fede religiosa è innanzitutto una forma di vita, un modo per dare figura al desiderio di pienezza e di autenticità, che si pone sullo stesso piano di altre risposte le quali, pur corrispondendo al medesimo desiderio, non implicano una credenza religiosa. Restando fedele all'etimologia del termine "fides", che rimanda più alla fiducia pratica, che non a una particolare forma di conoscenza, Taylor privilegia gli effetti concreti propri all'esperienza vissuta «e la connessa aspirazione a una trasformazione che vada oltre l'ordinaria prosperità umana» (p. 641).

Proprio questo aspetto è lasciato in second'ordine dalle teorie della secolarizzazione, che hanno invece pensato la religione come un sistema di credenze – ingiustificabili, e quindi ingiustificate – in determinate dottrine o in specifiche entità trascendenti, credenze di cui il processo di modernizzazione e le conquiste della scienza ci avrebbero dovuto progressivamente sbarazzare. Così, polemizzando con le *subtraction stories*, Taylor polemizza con i presupposti del modello standard che lega modernizzazione e declino della religione. Questo perché in esso c'è un fraintendimento dell'esperienza religiosa, che non può essere concepita soltanto come una espressione di fragilità antropologica e immaturità cognitiva. Il permanere vivo della fede, anche in condizioni di modernità compiuta, segnala che non sono sufficienti il progresso scientifico e lo sviluppo democratico per estinguere la religione. Accade invece un'altra cosa: le religioni si trasformano attraverso un processo di «destabilizzazione e ricomposizione» (p. 581). E proprio queste trasformazioni e questi slittamenti vanno studiati se si vuole comprendere a fondo il rapporto tra esperienza credente ed età secolare.

3. La permanenza nella trasformazione della religione spiega anche perché la concezione pratica della fede permetta di comprendere meglio in che senso il problema esperienziale dell'autenticità possa fare da linea guida nella lettura del grande racconto della secolarizzazione, più di quanto non facciano il rapporto tra Chiesa e Stato, o le analisi sul declino della religione e della pratica religiosa. La differenza tra fede e assenza di fede si collega infatti, secondo Taylor, al problema antropologico della pienezza, o più precisamente del "luogo della pienezza", cioè alla forma di compiutezza che l'individuo dà alla propria esistenza. È a questo livello antropologico che emerge la radice stessa della secolarizzazione, laddove con la Modernità si presenta per la prima volta nella storia dell'umanità un umanesimo esclusivo (*exclusive humanism*), cioè una concezione dell'uomo che fa a meno di pensare che la pienezza richieda una qualche forma di trascendenza. Non essendo necessario riferirsi a qualche dimensione esterna al proprio sé, l'uomo secolare vive il processo di disincantamento come perdita di una relazione ingenua con il mondo, per accedere invece a una "riflessività radicale". Da questo punto di vista, il passaggio tra l'età pre-secolare e l'età secolare è la dinamica che conduce a concepire il soggetto umano, non più come "sé poroso", vulnerabile alle forze cosmiche, ma come "sé schermato" (pp. 54ss.), cioè capace di distanziarsi da ciò che sta fuori dall'interiorità e dalla mente. Nel mondo incantato del sé poroso, è difficile non credere (p. 61), mentre nella nuova condizione aperta dal disincanto diventa possibile "schierarsi contro Dio", cioè viene meno uno dei grandi ostacoli alla non-credenza. Tale fenomeno ha lati oggettivi e lati soggettivi. Oggettivamente è l'effetto del passaggio da un mondo incantato in cui si è condizionati da spiriti e forze esterne, a un mondo disincantato costituito da un universo meccanicistico, privo di tempi superiori e senza un senso della complementarità tra soprannaturale e naturale. Soggettivamente esso apre alla possibilità di considerare il legame con Dio come un'"opzione inutile", come una dimensione non essenziale per la pratica della vita buona.

La dislocazione verso il sé schermato costituisce il "grande sradicamento" (*great disembedding*) che si manifesta nel lungo processo di trasformazione dell'immaginario sociale, che Taylor chiama l'"Ordine Morale Moderno", o la "società del beneficio reciproco", e che nasce come effetto della svolta antropologica della Modernità. Attraverso l'economia di mercato, la nascita della sfera pubblica e l'idea di sovranità popolare, si configura una società orizzontale, egualitaria, dove a ognuno è consentito, almeno in linea di principio, di partecipare alla costruzione del bene sociale e di acquisire consapevolezza in quanto individuo.

Gli aspetti positivi di questo passaggio sono ovvi perché stanno alla base, sia della democrazia moderna, sia del concetto di autonomia e libertà del soggetto. Sul primo versante, «la giustizia esige che una moderna democrazia si mantenga a uguale distanza dalle diverse posizioni religiose. Il linguaggio di alcuni organi pubblici, per esempio dei tribunali, deve essere libero da premesse attinte dall'una o dall'altra posizione. La nostra coesione si fonda così su un'etica pubblica, democrazia e diritti umani, ricavata essenzialmente dall'Ordine Morale Moderno, e sottoscritta da

diverse comunità di credenti e non credenti, ciascuna per ragioni proprie e divergenti» (p. 669). Sul secondo versante, l'individuo moderno percepisce un senso di invulnerabilità perché è appunto schermato nei confronti di forze incontrollabili. «Parte dell'autoconsapevolezza dell'antropocentrismo moderno – spiega Taylor – deriva da questa percezione del traguardo raggiunto, della conquista di un simile stato di invulnerabilità a partire da una condizione precedente di reclusione in un mondo incantato» (p. 383). Tuttavia proprio questa autoconsapevolezza produce una sensazione di disagio perché rappresenta anche la perdita di un riferimento generale, di un "senso dei sensi"⁷, che possa andare al di là dei fini storico-concreti. Il sé schermato è tuttavia una condizione instabile: per un verso si ha la consapevolezza che non si vuole semplicemente ritornare alla condizione precedente, per l'altro non ci si trova totalmente a casa propria nella nuova condizione (p. 386). «Tale condizione – dice Taylor – è definita da una sorta di doppio vincolo: un profondo radicamento in questa identità (e nella sua relativa invulnerabilità rispetto a qualsiasi cosa che trascenda il mondo umano), ma allo stesso tempo il sospetto che la chiusura stessa che garantisce tale sicurezza possa escludere qualcosa di importante» (p. 387).

Questa fragilità sta all'origine del «disagio dell'immanenza» (p. 395), tema che Taylor aveva già affrontato in un suo lavoro precedente⁸, ma più ancora caratterizza quello che in questo libro viene chiamato l'«effetto nova» (pp. 381ss.), cioè l'esplosione di nuove possibilità tra le due classiche vie della ortodossia religiosa e della non-credenza. Senza entrare nei diversi momenti culturali che l'autore analizza per descrivere questo effetto, va comunque rimarcato che il risultato finale è l'imporsi di una situazione di pluralismo radicale rispetto alle forme di costruzione del senso dell'esistenza. Questa situazione diventa possibile allorché la vita condotta da chi è diverso non è più neutralizzabile dalla convinzione che in fondo sia una condizione bizzarra e incomprensibile, ma si impone come qualcosa che è a tutti gli effetti possibile. In tale contesto la questione posta dalla diversità diventa più pressante: perché il mio modo di vita, anziché il suo?

4. Secondo Taylor è alla fine del XVIII secolo che l'umanesimo esclusivo diventa una reale alternativa alla cristianità. Questa forma di assunzione dell'esistenza rende disponibile a un numero sempre maggiore di persone un modello dell'esistenza che concepisce la realizzazione dell'umano come un'esperienza che non ha bisogno di fini che la trascendono. All'interno di questo orizzonte, la questione della fede religiosa si allinea alla questione della qualità della vita. L'«effetto nova» descrive appunto la pluralizzazione delle possibili risposte a questa questione. Certo essa si presenta innanzitutto come una tendenza riscontrabile a livello di *élites*, ma la storia

⁷ Taylor riprende questa espressione da Luc Ferry, *L'homme Dieu ou le sens de la vie*, Grasset, Paris 1996.

⁸ Cfr. C. Taylor, *Il disagio della modernità*, trad. it. di G. Ferrara degli Uberti, Laterza, Roma 1994.

degli ultimi due secoli mostra una progressiva diffusione tra i diversi strati sociali, grazie a cui quelle che erano alternative per pochi diventano alternative per molti.

All'interno di questo scenario, un ulteriore momento di svolta per comprendere la situazione presente è costituito dagli anni sessanta dello scorso secolo quando emerge una forma radicale di "individualismo espressivo" (pp. 595ss). Il disagio dell'immanenza si radicalizza così ulteriormente: da una parte, sulla scia dell'espressivismo romantico, si sviluppa una cultura dell'autenticità in cui ognuno deve perseguire una propria forma individuale di realizzazione in contrapposizione al conformismo della società o dell'autorità costituita, dall'altra si genera un'ulteriore destabilizzazione perché la pura espressione dell'individualità conduce alla crisi del legame sociale e all'affermazione del relativismo etico.

È all'interno di questa cornice immanente che si giustificano il pluralismo radicale e la convinzione, sia da parte del credente, sia da parte del non credente, che la propria condizione non possa rimanere preservata dalla contestazione. La tensione che si genera tra chiusura nell'immanenza e apertura alla trascendenza si trasforma quindi in una disputa sulla pienezza del vivere, in cui ambo le parti sono costrette a riconoscere la precarietà e la prospettività della propria opzione.

Il nostro mondo – conclude Taylor – è ideologicamente frammentato, e la gamma delle possibili posizioni cresce mano a mano che l'effetto nova viene moltiplicato dall'individualismo espressivo. Forti incentivi spingono a restare entro i confini della sfera umana, o almeno a non curarsi di esplorare al di là di essi. [...] Tutto ciò è vero, eppure si fa largo anche la sensazione che vi sia qualcosa di più. La percepiscono numerosissime persone: nei momenti in cui riflettono sulla propria vita; quando si rilassano nella natura; oppure nei momenti di lutto, di perdita; e la percepiscono in maniera brutale e imprevedibile. La nostra epoca è molto lontana dall'essersi assestata in una confortevole incredulità. Certo, molti vi si sono accontentati, e ancor più numerosi sono quelli che almeno esteriormente sembrano averlo fatto, ma l'inquietudine continua ad affiorare (p. 911).

Questa inquietudine si trasforma spesso in conflitto: le due visioni contendenti si scambiano vicendevolmente l'accusa di essere visioni erronee del mondo. Ma in realtà, sostiene Taylor, questo contrasto dà origine a una serie di dilemmi difficilmente liquidabili da una parte e dall'altra. Ora, l'"impensato" delle letture sottrattive è che l'errore sta soltanto nella posizione del credente. Se si vuole invece riconoscere il pluralismo prodotto dall'"effetto nova", occorre fare i conti con un dato di fatto: esiste la possibilità di una opzione religiosa che non significa semplicemente un rifiuto della modernità, un rigetto della civiltà della democrazia e dei diritti, ma anzi ne rappresenta una piena realizzazione proprio nella forma della fede.