

# Rappresentazioni del ruolo delle religioni nella giustificazione e nella risoluzione dei conflitti locali e globali: una riflessione tra Jürgen Habermas e Ulrich Beck

Ilaria Bianco

## 1. Religione, violenza, pace e i confini variabili tra religioso e secolare

Ragionare sui temi religione/violenza e religione/pace significa interrogarsi anzitutto su quale legame si presuppone sussista tra i termini presi in considerazione, attraverso quali lenti si scelga di osservarli. Gli autori che riflettono su questi argomenti non sono infatti concordi.

Alcuni autori considerano il fenomeno della violenza religiosa in quanto tale, come fenomeno sé stante e intrinsecamente legato alle religioni stesse. Per Mark Juergensmeyer la religione svolge un ruolo fondamentale nelle contemporanee forme di violenza in particolare a causa del nesso tra nazionalismo e religioni. In questo senso, tale forma di violenza sarebbe una reazione antimoderna, antioccidentale e anti-secolare, una ribellione all'esclusione della religione dalla vita pubblica e al prevalere di una visione secolare del mondo e della società: tanto questa visione quanto l'opposizione ad essa sono ormai propri di ogni società nel mondo e sono legati a tensioni, conflittualità e forme di violenza<sup>1</sup>. Le forme di violenza religiosa contemporanea sarebbero una reazione al *secular nationalism* e risponderebbero alle medesime logiche della violenza legittima dello Stato, la possibilità di sanzionare attraverso la violenza. Tanto la religione quanto il *secularism* possono essere concepiti come principi ordinativi della società e fondamento del potere e della politica: se quindi lo Stato secolare può avvalersi dell'uso della violenza per far valere i propri principi, allo stesso modo una funzione legittimante della violenza può venire, secondo queste ideologie, dalla religione. Ciò che rende questi conflitti particolarmente pericolosi, che porta a Juergensmeyer a parlare di *cosmic war*, è proprio la loro natura religiosa che li rende radicalmente differenti: la religione, fondandosi su una logica assolutista ed escludente rispetto a tutto ciò che colloca al di fuori dei suoi confini, genera un potenziale di violenza distruttivo e

---

<sup>1</sup> M. Juergensmeyer, *Rethinking the Secular and Religious Aspects of Violence*, in C. Calhoun et al. (eds), *Rethinking Secularism*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 185-202: 186.

mortale<sup>2</sup>. Per Scott Appleby è necessario adottare un approccio che colga la religione come fenomeno multidimensionale. Sulla scia di Rudolf Otto, Appleby concepisce la religione anzitutto come esperienza del sacro che suscita necessariamente forti reazioni e militanze, tanto violente quanto pacifiche<sup>3</sup>. Le religioni come tradizioni, istituzioni, insiemi di pratiche e credenze sono fenomeni che non possono essere rinchiusi in approcci riduzionisti che riconducano fenomeni religiosi o legati alle religioni a uno specifico fenomeno altro. E questo vale per Appleby sia che si parli di religioni come essenzialmente violente sia che le si raffiguri come potenziali strumenti di pace. Scott Appleby è critico nei confronti di autori come Juergensmeyer che da una parte insistono sulla violenza intrinseca e letale della religione in quanto tale e dall'altra riconducono tutte le forme di violenza religiosa a una matrice nazionalista, senza adeguate distinzioni e approfondimenti<sup>4</sup>. D'altra parte Appleby colloca se stesso tra coloro che definisce teorici della *strong religion*, un approccio che isola i caratteri prettamente religiosi di determinate forme di violenza ma anche di non violenza.

Altri autori criticano invece il fatto che si possa istituire un nesso diretto tra religioni e forme di violenza considerate religiose. Il teologo William T. Cavanaugh ha fortemente criticato la tendenza a considerare le forme di violenza religiosa come fenomeni radicalmente differenti nella loro natura di atti violenti e radicalmente altri rispetto a altre forme di violenza. Queste concezioni si fondano su una visione dicotomica tra religioso e secolare che concepisce le due categorie come opposte e in conflitto, una divisione che è tuttavia una costruzione moderna e occidentale e socialmente costruita<sup>5</sup>. Partendo dalle considerazioni di Cavanaugh, ma prendendone in parte le distanze per muovere ancora oltre, Brian Goldstone suggerisce la necessità di indagare le dimensioni di una (seppur a suo avviso non valida) categoria come quella di violenza religiosa come forma di violenza sé stante e i contesti in cui essa assume coerenza e significato<sup>6</sup>. Per Goldstone la categoria di violenza religiosa è funzionale a una determinata concezione di religione nel contesto della concezione secolare e secolarizzata della società occidentale moderna:

nella sua guisa liberal democratica secolarismo indica una relazione complessa con la religione che non può essere espresso in termini di totale antagonismo; piuttosto, sembrerebbe che *specifici tipi di religione* siano sempre e per una miriade di scopi valorizzate o denunciate, legittimate o indebolite, e che la richiesta degli stati liberal democratici non sia tanto che i simboli e i soggetti religiosi scompaiano dallo spazio pubblico quanto che

---

<sup>2</sup> M. Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles 2000.

<sup>3</sup> R.S. Appleby, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*, Rowman & Littlefield Publisher, Boston 2000.

<sup>4</sup> Id., *Religious Violence: the Strong, the Weak, and the Pathological*, in A. Omer et al. (eds), *The Oxford Handbook of Religion, Conflict, and Peacebuilding* Oxford University Press, Oxford 2015, pp. 61-57.

<sup>5</sup> W. T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, Oxford University Press, Oxford 2009.

<sup>6</sup> B. Goldstone, *Secularism, "Religious Violence," and the Liberal Imaginary*, in M. Dressler et al. (eds), *Secularism and Religion-making*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 104-124.

credenze e pratiche di quei soggetti siano rivisitate [...] in accordo con i valori trascendenti di un particolare stile di vita<sup>7</sup>.

In questo senso, tutte quelle manifestazioni religiose che non rientrano o non sono riconducibili entro questi confini vengono considerati elementi spuri, altri, conflittuali.

Come queste posizioni differenti mostrano, il dibattito su religione-violenza-pace è investito da almeno un quindicennio a questa parte dagli sviluppi nella mai sopita diatriba interna al campo delle teorie della secolarizzazione. In particolare, una molteplicità di approcci, che vanno dal postsecolare alle *multiple secularities* e comprendono vari autori che si collocano più o meno sulle medesime lunghezze d'onda, si fondano su un'idea comune: la necessità di ripensare il *secular/religious divide*, il rapporto tra i concetti e le sfere del religioso e del secolare, i loro confini mobili e permeabili e non più (pensati) fissi e tutto ciò che ne consegue. Mandair e Dressler parlano di *politics of religion-making* per definire il modo in cui certi fenomeni sono rappresentati e definiti come *religiosi* o *secolari*,

la reificazione e istituzionalizzazione di certe idee, formazioni sociali e pratiche come *religiose* nel convenzionale significato occidentale del termine, subordinandole con ciò a una determinata concezione di religione e alle sue implicazioni politiche, culturali, filosofiche e storiche<sup>8</sup>.

Un'ottica in cui si possono leggere anche i rapporti tra violenza/pace e religione. Per questi approcci un ripensamento nei modi di concepire le categorie di secolare e religioso è fondamentale per comprendere le dimensioni di fenomeni come quelli legati alla cosiddetta violenza religiosa nel mondo contemporaneo. Il rapporto tra religioso e secolare deve essere ripensato oltre la mera opposizione, come confronto, interpenetrazione, collaborazione: un superamento di un'interpretazione categoriale che solo può, come nota Nilüfer Göle, permettere di affrontare temi centrali per la modernità nel contesto globale e interculturale in un'ottica che non sia fondata su una prospettiva di pensiero unicamente occidentale<sup>9</sup>. Con specifico riferimento ai rapporti tra religione e Stato, Peter Beyer parla di una condizione post-Westphaliana nel rapporto tra religione e secolare che comporta «l'indebolirsi dell'associazione tra identità religiosa e nazionale, il declino dell'esclusivismo religioso, il relativo aumento del bricolage religioso e la trasformazione dello stile di vita normato religiosamente in un'opzione personale che non ha alcuna relazione con la condizione di cittadino»<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> Ivi, p. 105, trad. it. propria.

<sup>8</sup> A.S. Mandair, M. Dressler, *Introduction: Modernity, Religion-making, and the Postsecular*, in M. Dressler *et al.* (a cura di), *Secularism and Religion-making*, cit., pp. 3-36: 3, trad. it. propria.

<sup>9</sup> N. Göle, *Manifestations of the Religious-secular Divide: Self, State, and the Public Sphere*, in L. E. Cady *et al.* (a cura di) *Comparative Secularisms in a Global Age*, Palgrave Macmillan, New York 2010, pp. 41-53.

<sup>10</sup> P. Beyer, *Questioning the Secular/Religious Divide in a Post-Westphalian World*, in «International Sociology», XXVIII, n. 6, pp. 663-679: 669, trad. it. propria.

Le posizioni cui brevemente si è voluto accennare mettono in luce alcune tendenze: in particolare, nel contesto di un ripensamento di categorie e concetti come religioso, secolare, secolarizzazione anche la natura, le dimensioni e le dinamiche dei fenomeni violenti (e non violenti) legati alle religioni vengono messi in discussione, in ragione da una parte di trasformazioni nel contesto sociale e politico globale che tende verso una sempre maggior diffusione di processi transnazionali e globalizzati e dall'altra dei corrispondenti cambiamenti nelle lenti con cui a questi fenomeni si guarda e con cui si cerca di interpretarli.

Nelle prossime pagine si proporrà una breve riflessione su due autori che nell'ultima parte della loro carriera si sono collocati, talvolta con qualche fatica e ambiguità e non senza ricevere critiche, in questo processo di trasformazione mettendo in discussione in parte le proprie posizioni: Ulrich Beck e Jürgen Habermas.

Accostare le riflessioni dei due autori pare interessante su diversi piani. Entrambi giungono a considerare la religione solo nell'ultima fase della loro carriera, avendola quasi sempre ignorata: sono quindi un esempio lampante del vero *ritorno delle religioni* che, in quanto tale, è anzitutto accademico e muove dall'irrompere di fenomeni come terrorismo e conflitti globali e locali. Entrambi incarnano quell'ambiguità, quel difficile equilibrio nell'analisi del rapporto tra religione-violenza-pace e di molti ragionamenti contemporanei sul ruolo pubblico delle religioni tra religioso e secolare, tra ottica *secolarista* e apertura alle religioni, tra vecchi e nuovi approcci teorici. Entrambi sono stati prominenti teorici della modernità e hanno dato un ruolo fondamentale nel loro pensiero alla riflessività e nel loro approcciarsi ai fenomeni religiosi cercano di integrarli in queste loro concezioni, di utilizzare i loro strumenti teorici, di leggere il nuovo mondo con le lenti di quella modernità e con gli strumenti della riflessività. Beck si focalizza su una dimensione più *macro* e globale, utilizzando i suoi strumenti legati alla dimensione globale della società del rischio e alla dimensione cosmopolitica delle società e si focalizza più sui conflitti tra religioni. Habermas si focalizza forse su una dimensione più *micro* e locale, utilizzando i suoi strumenti legati all'analisi della sfera pubblica e dell'agire comunicativo e si concentra soprattutto sui conflitti tra religioso e secolare. Ma entrambi ritengono che gli Stati non possano svolgere un ruolo in questi processi. Entrambi si focalizzano, quindi, su strategie di gestione dei conflitti che si svolgono nella sfera pubblica, ma non coinvolgono le istituzioni; elemento questo di interesse e anche di criticità.

## 2. Ulrich Beck. *Le religioni da fattore di rischio a protagonisti della società cosmopolita*

In uno dei suoi ultimi lavori, *Il Dio personale* del 2008, Ulrich Beck, richiamando tutta la sua cassetta degli attrezzi elaborata negli anni, propone una prospettiva teorica sul pluralismo religioso contemporaneo e sulle conflittualità insite in esso che contiene molti temi elaborati e approfonditi negli stessi anni e negli anni successivi da vari

autori<sup>11</sup>. Nella nostra prospettiva è interessante notare come il titolo originale del libro faccia riferimento al *potenziale di violenza* e alla *capacità di pace* delle religioni: a Beck interessa come le religioni siano e possano essere motori di risoluzione dei conflitti di cui esse stesse sono inevitabilmente portatrici. Come, cioè, lo siano già e come, in base al suo modello, possano più efficacemente esserlo nel contesto della seconda modernità riflessiva e cosmopolita. Ciò su cui in ultima analisi s'interroga Beck è come possano le religioni contribuire a *incivilire* il loro stesso potenziale violento che storicamente hanno sfogato nella società, tra guerre di religione e terrorismo. Già nel 2004 si chiedeva se la trasformazione in senso cosmopolita delle religioni potesse aiutare a «disconnettere il potere vincolante della religiosità dall'affiliazione storicamente determinata a uno specifico gruppo (etnico)»<sup>12</sup>. Per Beck è la vocazione universale e la natura intrinsecamente globale delle religioni la fonte della violenza insita in esse, la distinzione tra chi è *noi* e chi è loro: «anticipano, da un lato, l'etica internazionalista della società globale, ma liberano così un potenziale di violenza difficilmente controllabile»<sup>13</sup>. Questo è anche uno dei motivi per cui, a livello scientifico e teorico, il temuto *fallimento della secolarizzazione* spaventa: il *ritorno delle religioni* così inteso significa ritorno della violenza. Per Beck le religioni devono passare dall'universalismo, intrinsecamente esclusivo, al cosmopolitismo, naturalmente inclusivo e sincretico. Questo passaggio è favorito dalla trasformazione in senso individualistico che la religiosità sta conoscendo nella seconda modernità: quelli che chiama *effetti collaterali dell'individualizzazione* possono contribuire a cosmopoliticizzare le religioni e a trasformarle in attori protagonisti della modernizzazione (cosmopolitica) e di pacificazione dei conflitti a livello transnazionale.

Anche per Beck è infatti il legame tra nazione e religione ad aver costituito un potenziale di violenza esplosivo nel Novecento e questa condizione si è aggravata in quella che egli ha definito la società globale del rischio: la sfida di oggi è «che la verità possa essere rimpiazzata dalla pace, un processo decisivo per la sopravvivenza dell'umanità»<sup>14</sup>. Per Beck la dimensione sovranazionale delle religioni rende la dimensione dei confini, diversamente dal passato, impossibile da controllare e gestire a livello nazionale. È questo l'errore che commette, secondo Beck, Huntington quando fa coincidere le civiltà presunte in scontro tra loro con entità territoriali definite, seppur con criteri differenti tra loro. E proprio poiché tali conflitti si svolgono a un tale livello che la soluzione più praticabile per la loro risoluzione deve essere interna alle religioni stesse. Sono le religioni che devono

---

<sup>11</sup> U. Beck, *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare* (2008), tr. it. di S. Franchini, Laterza, Roma 2009.

<sup>12</sup> U. Beck, *The Truth of Others: a Cosmopolitan Approach*, in «Common Knowledge», X, n. 3, 2004, pp. 430-449: 442, trad. it. propria.

<sup>13</sup> U. Beck, *Il Dio personale*, cit., p. 79.

<sup>14</sup> Ivi, p.203.

*incivilire* il potenziale di violenza da sempre in loro, poiché la configurazione globale attuale e dei conflitti non consente più di individuare attori esterni in grado di farlo.

Le soluzioni già teorizzate non convincono Beck poiché continuano a spostare il baricentro fuori dalle religioni. Il suo modello, della tolleranza con scopo la pace e non la verità, si fonda sulla prospettiva teorica che mette a punto fondendo varie prospettive sue e non: la cosmopoliticizzazione delle religioni, integrando la teoria della modernizzazione riflessiva con la teoria dell'individualizzazione. Per Beck la modernizzazione riflessiva è il processo che conduce dalla prima modernità fondata su confini netti tra categorie e sfere d'azione alla seconda modernità in cui diventano sempre più frequenti fenomeni che tali confini li spostano e li modificano. Fenomeni determinati dalla modernizzazione stessa che, tuttavia, diventano per essa destabilizzanti. In questo senso la riflessività riguarda l'intero sistema sociale. La seconda modernità non si pone tra non-modernità e modernità, ma tra modernità e modernità (semplice e riflessiva)<sup>15</sup>. Nel contesto della seconda modernità si assiste a processi di individualizzazione che si realizzano non come atomizzazione ma come inserimento del singolo in reti transnazionali per effetto di scelte personali. L'immagine del Dio personale in questo senso rappresenta la dimensione individualizzata del credere che, tuttavia, si attua sia in pratiche effettivamente individuali sia comunitariamente. L'individualizzazione è un fenomeno globale e *macro*, storico e sociologico, che *può* riverberarsi anche a livello personale. In questo consiste per Beck la secolarizzazione, non nella scomparsa della religione parallelamente alla modernizzazione. Bisogna riconoscere, per Beck il ruolo della religione nella costruzione della modernità. Nel contesto della modernizzazione riflessiva il corrispettivo *esteriore* dell'individualizzazione nella trasformazione della sfera religiosa è costituito dalla cosmopoliticizzazione, processo che «presuppone la denazionalizzazione e la deterritorializzazione delle religioni» che, a loro volta, svolgono un ruolo centrale nelle trasformazioni in senso individuale della fede che «diventa opzionale e collegata all'autorità del Sé religioso»<sup>16</sup>. Per Beck la prospettiva nazionale deve essere sostituita da una prospettiva cosmopolitica: la politica nazionale deve trasformarsi riflessivamente e aprirsi ai problemi della costellazione cosmopolitica anche per agire sul piano nazionale. Allo stesso modo, le religioni, se superano il loro universalismo e liberano il loro potenziale cosmopolita, possono essere attori avvantaggiati della seconda modernità perché incarnano il superamento dei confini nazionali, carattere invece tipico della prima modernità.

Cosmopolitismo delle religioni significa incontro e riconoscimento dell'alterità, culturale e religiosa, e superamento dell'intolleranza, sia in senso etnico-nazionale sia in senso interreligioso e tra religioso e secolare. L'individualizzazione agevola il sorgere di queste forme di tolleranza: «davanti all'istanza morale interiore

---

<sup>15</sup> U. Beck, E. Grande, *L'Europa cosmopolita: società e politica nella seconda modernità* (2004), tr. it. di C. Sandrelli, Carocci, Roma 2006, p.48.

<sup>16</sup> U. Beck, *Il Dio personale*, cit., p. 102.

del Dio personale non contano né il ceto né la nazione, né la razza né l'età perché l'individuo trae dignità e diritti dal suo essere creato a immagine e somiglianza di Dio [...] questo tipo di libertà religiosa individuale è possibile solamente nell'incontro con l'alterità culturale e religiosa»<sup>17</sup>.

Questa tolleranza ancorata sul cosmopolitismo delle religioni si fonda «non su verità immutabili, offerte agli uomini come preconfezionate, ma su verità da loro reciprocamente concordate, e in definitiva su regole, accordi, metodi»<sup>18</sup>. Tutto ciò si realizza già a livello locale in pratiche cooperative creative per la realizzazione di obiettivi condivisi: istruzione, povertà, migranti; questo dovrebbe per Beck essere traslato a livello teologico e globale: una separazione tra dogma e prassi che disinnesci i conflitti. E per Beck questo ruolo può essere esteso a molte altre forme di conflitti e criticità tipiche del terzo millennio come il cambiamento climatico, le migrazioni di massa, la crescente povertà e divario tra ricchi e poveri: la loro dimensione globale e transazionale è potenzialmente già strutturata per rispondere a problematiche che sono anch'esse globali e non più nazionali.

### 3. Jürgen Habermas e la razionalità delle religioni

L'interesse di Jürgen Habermas per le religioni emerge con forza soprattutto dopo l'Undici Settembre. Habermas è preoccupato da una parte dal potenziale conflittuale del rinnovato ruolo pubblico e su scala internazionale delle religioni e dall'altra dalla necessità di tenere insieme tale ruolo con la razionalità che deve presiedere la sfera pubblica, il pubblico dibattito e il ruolo delle istituzioni e della politica. Per Habermas «la strumentalizzazione politica del potenziale violento innato in molte religioni» è uno dei fenomeni che contribuiscono a creare l'effetto di un *ritorno delle religioni* rendendo chiaro il fatto che i processi di secolarizzazione non possono più essere immaginati come si soleva<sup>19</sup>. Il discorso dell'ottobre 2001 *Faith and Knowledge* è il primo passo: all'improvviso «la tensione tra società secolare e religione è esplosa in maniera completamente differente» rispetto a quella in cui solo fino a poco prima le *parti in causa* si erano confrontate, come gli aspetti etici. All'improvviso la dialettica tra credo religioso e modernità secolare deflagra, portando il confronto su binari totalmente diversi. Il fondamentalismo lungi dall'essere riflussi di culture arcaiche, è un frutto del tutto moderno, prodotto di processi di modernizzazione accelerati ma non radicati storicamente, socialmente, culturalmente. Ripensare la secolarizzazione nelle società postsecolari deve costituire, per Habermas, un obiettivo primario per non perpetrare errori già commessi in passato nei rapporti con altre culture e altre parti del mondo. È importante per Habermas che tutti comprendano le trasformazioni di questi processi, cittadini inclusi, poiché nelle società

---

<sup>17</sup> Ivi, p. 223

<sup>18</sup> Ivi, pp. 237-238.

<sup>19</sup> J. Habermas, *Notes on Post-secular Society*, in «New Perspectives Quarterly», XXV, n. 4, 2008, pp. 17-29: 4.

contemporanee «la spirale di violenza comincia come una spirale di comunicazione distorta che conduce attraverso una spirale di incontrollata sfiducia reciproca al fallimento della comunicazione»<sup>20</sup>. Si tratta, in questo caso, di temi tradizionali del pensiero habermasiano e in questo senso l'apertura alle religioni nello spazio pubblico, il tema dell'apprendimento complementare e della 'traduzione' appaiono estremamente coerenti con il background del filosofo tedesco: l'agire comunicativo come condizione della convivenza fondata sul riconoscimento reciproco e non violento contrapposto all'agire strumentale orientato al dominio della tecnica<sup>21</sup>

Per Habermas l'esposizione mediatica e non solo ai conflitti globali e al fondamentalismo, fenomeni presentati come anzitutto religiosi, cambiano la coscienza pubblica dei cittadini delle società ritenute secolarizzate, quelle europee su tutte: «questo mina il credo secolarista nella prevista scomparsa della religione e spoglia la concezione secolare del mondo di ogni tono trionfale»<sup>22</sup>. Questo è uno degli elementi centrali per Habermas nel definire una società come *postsecolare*. In tali società in trasformazione bisogna elaborare nuovi modi di essere con-cittadini, nuove forme di fiducia e *solidarietà tra estranei* al fine di mantenere «relazioni sociali civili nonostante il crescente pluralismo culturale e religioso» anche negli stati nazionali più radicati<sup>23</sup>.

Relazioni non conflittuali di questo genere possono realizzarsi solo attraverso un impegno diretto di tutti i cittadini: «cittadini religiosi e laici possono soddisfare le aspettative normative del ruolo liberale di cittadini solo se contemporaneamente soddisfanno certe condizioni cognitive e riconoscono alle rispettive controparti le stesse attitudini»<sup>24</sup>. Questo deve realizzarsi per Habermas, per quel che riguarda le religioni, in un mutamento un "farsi riflessiva della coscienza religiosa" attraverso processi di *trasformazione cognitiva* che le chiese cristiane hanno già conosciuto nell'approccio con la modernità. Tale trasformazione tuttavia non può essere imposta né calata dall'alto a livello statale o giuridico. Può essere unicamente un processo di apprendimento da parte delle religioni che non solo consente loro questa trasformazione riflessiva di mentalità ma le rende anche in grado e dà loro il lasciapassare per esprimere le proprie istanze nella sfera pubblica e nel pubblico dibattito attraverso un linguaggio ora condiviso e comprensibile a tutti i cittadini. Tuttavia, ammette Habermas, le religioni non dovrebbero essere le uniche a portare questo *fiardello*: in questo senso il processo di apprendimento dovrebbe essere complementare

prescritto non solo al tradizionalismo religioso ma anche alla controparte secolarizzata [...] una volta che non si intenda più neutralizzare il potere statale escludendo

---

<sup>20</sup> G. Borradori, *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, University of Chicago Press, Chicago 2003, p. 35, trad. it. propria.

<sup>21</sup> J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo* (1981), a cura di G.E. Rusconi, il Mulino, Bologna 1986.

<sup>22</sup> J. Habermas, *Notes on post-secular society*, cit., p. 5.

<sup>23</sup> Ivi., p. 21, trad. it. propria.

<sup>24</sup> J. Habermas, *Religion in the Public Sphere*, in «European Journal of Philosophy», XIV, n. 1, 2006, pp. 1-25: 4, trad. it. propria.

semplisticamente dalla sfera pubblica tutte le espressioni religiose, ecco che diventa indispensabile anche al partito secolare un processo *complementare* di apprendimento<sup>25</sup>.

Il ragionamento di Habermas si fonda su questa visione dicotomica credenti/laici ancorata evidentemente a una concezione tradizionale del *seular/religious divide* e del *secularism*. Tuttavia nella prospettiva di Habermas si tratta di una forma di apertura: la libertà religiosa intesa come «pacificazione del pluralismo delle visioni del mondo» comporta una distribuzione ineguale degli oneri poiché «solo ai cittadini credenti è richiesto di dividere in due le loro identità separando gli aspetti pubblici da quelli privati» mentre invece una libertà religiosa che sia cooperativa concepisce «i confini tra ragioni secolari e religiose» come mobili e modificabili su accordo di entrambe le parti<sup>26</sup>. Il ruolo che Habermas attribuisce quindi alla religione nella vita pubblica è maggiore, con ricadute anche nell'influenza delle religioni nella deliberazione politica: Habermas sostiene infatti la necessità di un modello giuridico e politico che includa nel processo di deliberazione democratica tutte le voci presenti nella società, comprese quelle religiose<sup>27</sup>. Questo non comporta mettere in discussione la neutralità delle istituzioni. Tuttavia «lo Stato liberale [...] non può attendersi che tutti i credenti motivino le loro scelte politiche indipendentemente dalle loro convinzioni religiose o visioni del mondo»<sup>28</sup>. La neutralità dello Stato non comporta automaticamente l'esclusione della religione dalla sfera pubblica politica a patto che le istituzioni e i processi decisionali restino separati<sup>29</sup>. Tra sfera pubblica e sfera istituzionale deve permanere un *filtro* che permetta il passaggio unicamente dei contributi tradotti in un linguaggio comune accettabile da tutti. D'altra parte

bisogna che lo stato non riduca preventivamente la complessità polifonica delle diverse voci pubbliche, per non correre il rischio di privare la società di risorse utili alla fondazione del senso e della identità. Soprattutto nei settori più vulnerabili della convivenza sociale, le tradizioni religiose paiono più capaci di articolare sensibilità morali e intuizioni solidaristiche<sup>30</sup>.

La prospettiva di un apprendimento complementare si pone, per Habermas, come alternativa ai due approcci opposti e ugualmente sbagliati per il filosofo per le società contemporanee ossia quelli che definisce come multiculturalismo radicale e fondamentalismo illuminista<sup>31</sup>. Entrambe queste prospettive sono portatrici di visioni oppostive e incapaci di fornire strumenti di pacificazione dei conflitti. L'una considera gli universi culturali come semanticamente chiusi cui è preclusa ogni possibilità di dialogo e cui ogni forma di universalismo altro, come la democrazia o i diritti umani, possono presentarsi solo come forme di imperialismo ideologico.

---

<sup>25</sup> J. Habermas, *Verbalizzare il sacro* (2012), tr. it. Di L. Ceppa, Laterza, Roma 2016, p. 398.

<sup>26</sup> Ivi, p. 109.

<sup>27</sup> Cfr. J. Habermas, *Religion in the Public Sphere*, cit.

<sup>28</sup> J. Habermas, *Tra scienza e fede* (2005), tr. it. di M. Carpitella, Laterza, Roma 2008, pp. 31-32.

<sup>29</sup> Cfr. J. Habermas, *Notes on post-secular society*, cit.

<sup>30</sup> J. Habermas, *Verbalizzare il sacro*, cit., p. 400.

<sup>31</sup> Ivi, pp. 392-401.

L'altra è intrinsecamente cieca alle differenze e chiusa a ogni possibilità di inclusione delle culture altre in quanto tali. Per Habermas «questi fronti avversi continuano a discutere se la tutela *dell'identità* culturale debba precedere la tutela *dell'integrazione* civica, oppure viceversa» quando invece si tratta di due approcci complementari così come complementare deve essere l'integrazione di tutte le componenti della società: «nell'ipotesi più felice, entrambe le parti dovranno impegnarsi, ciascuna dal proprio punto di vista, a interpretare il rapporto fede/sapere in maniera tale da promuovere una convivenza riflessivamente illuminata»<sup>32</sup>.

#### 4. Conclusioni

Beck e Habermas hanno il merito, tra gli altri, di aver contribuito al dibattito sui confini tra religioso e secolare adattando i loro frame teorici, pur rimanendo entro i loro confini. Questi tentativi li pongono tuttavia in una posizione ambigua che comporta delle criticità legate al porsi ancora all'interno di quel *secular/religious divide* continuando tra le righe a considerare la religione *il* problema, come portatrice di per sé di un potenziale violento da contenere, un elemento di conflittualità intrinseco. Si trovano entrambi al confine tra due modi differenti non solo di interpretare il fenomeno 'violenza religiosa', ma proprio di definire e inquadrare il tema, le categorie, le dimensioni. Come già detto in apertura, questo ha molto a che vedere con una cesura teorica che negli ultimi decenni si è verificata nel campo degli studi sul fenomeno religioso nelle società contemporanee e in particolare nella lunga e travagliata storia della teoria della secolarizzazione. Il modo di teorizzare il *secular/religious divide* è in un certo senso il confine tra una concezione propria delle teorie classiche della secolarizzazione e delle categorie di religioso e secolare e una concezione che si sostanzia intorno a concetti come postsecolare e *multiple secularities*. Beck e Habermas sono in larga parte riferimenti per queste concezioni; ad Habermas si deve proprio l'affermazione del concetto di postsecolare con tutte le sue criticità e ambiguità.

Le ambiguità proprie delle posizioni di Beck e Habermas, il loro non spingere più decisamente sull'acceleratore della messa in discussione del *secular/religious divide*, causano delle aporie nella struttura generale delle loro argomentazioni. Beck sembra così più vicino a posizioni prossime alla desecolarizzazione piuttosto che a una reale rielaborazione teorica del ruolo delle religioni in senso cosmopolita. Il *religious turn* di Beck sarebbe minato nelle fondamenta dall'uso 'moralizzatore' della religione come sorta di riattualizzazione del cosmopolitismo fondata sull'opposizione tra «una potenzialmente religiosità pacificante e una religione bellicosa»<sup>33</sup>. Beck avrebbe sostanzialmente de-secolarizzato la sua idea di modernità riflessiva inserendo l'elemento religioso, ma continuando, etnocentricamente, a utilizzare categorie di

---

<sup>32</sup> Ivi, p. 401.

<sup>33</sup> S. Speck, *Ulrich Beck's 'Reflecting Faith': Individualization, Religion and the Desecularization of Reflexive Modernity*, in «Sociology», XLVII, n. 1, 2013, pp. 157-172: 170, tr. it. propria.

pensiero inadeguate, in particolare una concezione occidentale e *protestante* di religione individualizzata. La svolta postsecolare di Habermas, poi, è stata notoriamente oggetto di critiche tanto per un'eccessiva apertura nei confronti del possibile ruolo pubblico delle religioni quanto, sul fronte opposto, per un'impostazione di fatto secolarista e un'inclusione solo strumentale della religione. Jim Beckford, condividendo lo stupore di Hans Joas circa la plausibilità accordata da molti al concetto habermasiano di postsecolare, sostiene che quella di Habermas sia di fatto una falsa apertura alle religioni, sostanzialmente uno specchietto per le allodole:

Habermas fa in realtà poche concessioni alle religioni [...] la sua principale preoccupazione sono lo stato di salute della politica e la moralità pubblica [...] il riconoscimento del potenziale valore della religione nella vita pubblica è relativamente nuova per Habermas ed è probabilmente il motivo che lo ha spinto a usare 'postsecolare'. Ma questo ci dice di più sulla sua preoccupazione per lo stato della politica democratica e la mancanza di solidarietà che su un supposto rispetto che egli può nutrire per la religione<sup>34</sup>.

Per contro, autori come Talal Asad, Kim Knott o Elizabeth Shakman-Hurd hanno evidenziato come la definizione stessa di religioso e, soprattutto, secolare non sia qualcosa di neutro e dato una volta per tutte, ma frutto di specifiche dinamiche storiche e assetti di potere<sup>35</sup>. Da come definiamo tali categorie dipendono i modi con cui a essi ci relazioniamo e le modalità in cui li rappresentiamo, ne parliamo, li analizziamo. Tutto ciò è ancor più vero e problematico in un mondo sempre più interconnesso in cui differenti modi di concepire, definire tali categorie e finanche di concepire la loro stessa esistenza si trovano sempre più in contatto.

In una prospettiva ancorata al *secular/religious divide* la violenza, laddove è secolare, è sempre razionale, giustificata, legittima, laddove è religiosa è *tout court* irrazionale, crudele, inspiegabile. Una concezione diversa delle categorie di religioso e secolare come interconnesse, interdipendenti implica una rilettura delle forme di violenza e conseguentemente anche degli strumenti per la gestione della violenza e del conflitto. Approcci che superano il *secular/religious divide* come il *postsecularism* o le *multiple secularities* muovono proprio in questa direzione. Come qualcosa venga etichettato come religioso e qualcosa come secolare e conseguentemente cosa venga rappresentato come razionale o irrazionale, come legittimo o illegittimo dipende da processi di *religion-making* che sono strettamente politici e culturali.

Un esempio è l'analisi che fa, a partire dal caso del nazionalismo Sikh, Mandair. Seguendo Zizek, egli distingue due forme di violenza definite come 'oggettiva' e 'soggettiva'. La violenza soggettiva è «esercitata da un attore chiaramente identificabile come i fondamentalisti o separatisti 'religiosi'» mentre la violenza

---

<sup>34</sup> J. Beckford, *SSSR Presidential Address Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections*, in «Journal for the Scientific Study of Religion», LI, n. 1, 2012, pp. 1-19: 8.

<sup>35</sup> T. Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Stanford 2003; K. Knott, *The Location of Religion: A Spatial Analysis*, Equinox, London 2005; E. Shakman Hurd, *The Politics of Secularism in International Relations*, Princeton University Press, New York 2008.

oggettiva ha a che fare con «il funzionamento del sistema politico, economico, intellettuale, mediatico dello stato moderno» e considera ogni forma di violenza soggettiva come una violazione della legalità<sup>36</sup>. Ora, dice Mandair, queste due forme di violenza anche se apparentemente opposte, sono complementari così come l'opposizione tra religione e secolarismo, tra stato e società. In una prospettiva che, con Dressler, chiama post-secolare-religiosa che cerca di riconoscere l'insolubile aporia al cuore del *secular-religious divide*, una terza forma di violenza può essere messa a fuoco: una forma di «violenza simbolica che si esplica nel linguaggio ed è presente nelle forme di dominazione sociale riprodotte nelle nostre tradizionali forme di discorso»<sup>37</sup>.

In conclusione, possiamo parlare di un superamento, di una ricomposizione, di una destrutturazione del rapporto tra religioso e secolare, ma il cambiamento che è in atto, soprattutto nel modo di analizzare e intendere le due categorie è particolarmente rilevante ed è centrale per affrontare alcune questioni al cuore della società contemporanea, su tutte la conflittualità e la violenza legata all'universo religioso e al relazionarsi con esso.

---

<sup>36</sup> A.S. Mandair, *Translations of Violence: Secularism and Religion-Making in the Discourses of Sikh Nationalism*, in M. Dressler et al. (eds), *Secularism and Religion-making*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 62-86: 62.

<sup>37</sup> Ivi, p. 65.