

Il sacro ritorna e sfida i sociologi

dibattito

Da anni gli studiosi s'interrogano sul peso delle religioni nella sfera sociale moderna. Per Ulrich Beck, tutte le fedi tendono a vivere il rapporto con il divino con una relazione meno trascendente, cementando tra loro gli individui. Perché nel Novecento nasce la religiosità secolare, «il Dio personale»

di ULRICH BECK

Nelle religioni è insita una comprensione alternativa della società, dalla quale la sociologia e la scienza politica intrappolate nel nazionalismo metodologico possono imparare molto. Può una sociologia di Dio - delle rappresentazioni di Dio, del rituale religioso - chiarire in modo esemplare di quali «ingredienti» ha bisogno la società affinché diventi o rimanga una società? La risposta offerta dalla sociologia della modernizzazione è la seguente: la società viene tenuta insieme, da un lato, dalla razionalità strumentale, dagli interessi, dalle classi, dal mercato, dalla scienza e dalle relative organizzazioni, e dall'altro lato, dalle «nazioni» costruite con un orientamento sociale, che si demarcano cioè a vicenda e attribuiscono allo Stato nazionale e al welfare state una legittimazione democratica.

L'immagine alternativa di società offerta dalla religione non si differenzia solamente per il richiamo alla trascendenza (o si crede o non si crede in Dio), quanto piuttosto perché instaura tra gli individui degli autentici e profondi legami, di natura emotiva e morale, al di là del-

la classe, della casta, del sesso e della nazione. Si può osservare la realtà della religione in prospettiva sociologica, ovvero che e come le religioni riescono, al di là dei confini, a unire, tenere uniti, saldare, demarcare reciprocamente e soppesare gli uni contro gli altri individui, gruppi, organizzazioni e società. Questo che e come indica che le religioni universali, per quanto concerne il loro concetto di società, entrano nella Seconda modernità con un vantaggio iniziale. Le distinzioni chiave introdotte dalla Prima modernità vengono superate. È una specificità storica della Prima modernità l'aver rinchiuso il pensiero e l'agire in un contenitore nazionale, e questo vale nella stessa misura per l'identità sociale, per le organizzazioni del potere politico nonché per la prospettiva analitica delle scienze sociali (teoria e ricerca). Questo dualismo tra ottica nazionale e internazionale, che esaurisce il complessivo agire sociale e politico, è sempre stato, per l'esperienza e le aspettative delle religioni universali, un segno di arroganza. Qualcosa di analogo è accaduto sia con

i conflitti di classe a livello nazionale; che hanno avuto la priorità rispetto alle diseguaglianze globali, sia con il predominio delle differenze etniche nella formazione dell'identità sociale e delle comunità politicamente rilevanti. Il cittadino religioso deve scegliere se essere fedele allo Stato o alla religione. Analogamente, il credo saccente del comunitarismo afferma che la comunità può essere fondata e istituita unicamente a livello nazionale e non anche a livello transnazionale (ossia al livello propriamente religioso), il che rappresenta una premessa facilmente superabile nell'orizzonte delle religioni universali.

Mentre i protagonisti chiave della Prima modernità (governi, partiti politici, sindacati, eletti ed elettori) sono prigionieri della loro «superstizione» nazionalistica, nell'idea di società espressa dalle religioni questa superstizione non ha mai ricevuto questo significato assoluto, privo di alternative (malgrado la nazionalizzazione di Dio nell'Europa del XIX secolo). Alle élites e ai cittadini delle religioni universali potrebbero mancare alcuni impedimenti mentali. Si potrebbe dire che essi, per via della loro tradizione, siano «più moderni» (nel senso della Seconda modernità) degli attori chiave della modernizzazione e perciò liberi dalla zavorra rappresentata dagli a-

priori della Prima modernità, di cui non sono appunto costretti a liberarsi. I detentori del potere nella Prima modernità, la cui immagine di sé è stata fortemente scossa, osservano sconcertati, irritati, perfino shockati come i protagonisti delle religioni universali, usciti dal «museo della premodernità», attingano la loro vitalità al gioco dei confini cui si vedono assegnati. Con una formulazione paradossale si potrebbe dire che è proprio la loro idea non moderna di società che rende idonee le religioni universali per la Seconda modernità. Cattolici, musulmani, buddhisti entrano nella porta girata dopo i campioni e i miscredenti della modernità e ne escono per primi. Già Emile Durkheim sosteneva, nel suo classico studio sulle *Forme elementari della vita religiosa* (1912), che il concet-

to di società proprio della religione potesse offrire alla sociologia della modernizzazione una dottrina centrale, secondo la quale, appunto, anche le società moderne producono e riproducono la loro realtà e le loro condizioni mediante rituali che generano emozioni. Essi costituiscono infatti il «mastic» che tiene uniti i membri del gruppo o della società. Ciò si riflette nel fatto che i rituali religiosi sono presenti e stabilizzano la normale vita quotidiana. Anche in periodi di radicale cambiamento o di crisi politiche, la pratica dei rituali permette una sorta di trasformazione mediante integrazione.

is-
l of
fel
i
p.
ni
to

Nei simboli religiosi, nelle liturgie, nelle cerimonie, la solidarietà e l'identità del gruppo vengono rafforzate e vivificate dalle (e in) condizioni di crisi personale e sociale del senso. I rituali religiosi liberano le persone dalle preoccupazioni della vita profana e le predispongono a esperienze e valori trascendenti. Questa fusione pratica di aldilà genera un tipo di comunione e di società, che una piattaforma razionale degli interessi non riesce a produrre, perché la religione porta a vivere delle esperienze collettive di natura morale ed emotiva orientate in senso opposto alla dinamica centrifuga dell'individualizzazione.

nie, la solidarietà e l'identità del gruppo vengono rafforzate e vivificate dalle (e in) condizioni di crisi personale e sociale del senso. I rituali religiosi liberano le persone dalle preoccupazioni della vita profana e le predispongono a esperienze e valori trascendenti. Questa fusione pratica di aldilà genera un tipo di comunione e di società, che una piattaforma razionale degli interessi non riesce a produrre, perché la religione porta a vivere delle esperienze collettive di natura morale ed emotiva orientate in senso opposto alla dinamica centrifuga dell'individualizzazione.

la replica

Diotallevi: «La religione? Né mastic né dinamite»

DI LORENZO FAZZINI

«La sfida intellettuale di Beck è interessante, ma la sua analisi resta a metà del guado». Luca Diotallevi, docente di sociologia all'università Roma Tre, profondo conoscitore dei processi religiosi in campo sociale, giudica così la posizione dell'intellettuale tedesco sulla religione come «mastic» della società. «Intanto, è da salutare con favore il fatto che Beck tenti un superamento della sociologia nazionale, cioè di un'analisi sociale basata solo sullo Stato nazione - analizza il sociologo umbro -. È positivo che egli riconosca questo limite. Ma nel suo ragionamento noto alcune contraddizioni non da poco».

Quali?

«Ad esempio la suddivisione tra prima e seconda modernità, come se fossero fenomeni cronologicamente successivi. Mentre invece sono paralleli, anzi: non c'è solo una modernità alla francese, quella di Diderot, è esistita anche quella anglosassone di Locke o di Tocqueville. E poi comico mettere sullo stesso piano, come

fa Beck, religioni tanto diverse come l'islam e il cristianesimo. Tanto più che ogni volta che i sociologi parlano di religioni universali, poi puntualmente manca il riferimento a Israele, che è il paradigma dell'universalismo».

La tesi di Beck resta provocatoria: a suo dire,

i soggetti religiosi vivono meglio la "seconda modernità" perché più liberi rispetto a chi vive ancora in una dimensione nazionale. Concorda su questo?
«È un'affermazione assolutamente discutibile. Nelle esperienze religiose sono presenti correnti fortemente nazionaliste, basti guardare al buddismo o all'induismo. Bisogna poi ricordarsi di Westfalia e del principio "cuius regio, eius religio": già allora - la pace di Westfalia è del 1648, ndr - il cristianesimo era intriso dei concetti di Stato e secolarizzazione».



Luca Diotallevi

«Una teoria non valida per il cristianesimo, che è collante sociale, ma che riesce a essere rivoluzionario nelle realtà oppressive»

Beck sembra riconoscere alle religioni un ruolo positivo, quello di "mastic", nel contesto attuale segnato dalla globalizzazione

«Anche questo è un discorso ambiguo: "mastic" è una dizione tipica di Rousseau e di Durkheim, ovvero di chi considera la religione funzionale al mantenimento dello Stato in modo da rendere i soggetti religiosi non rivoluzionari. Invece, guardando al caso del cristianesimo, dobbiamo riconoscere che la religione non è né mastic né dinamite, bensì si rapporta con l'esterno a seconda della società in cui si trova a vivere. Se si è in una dimensione oppressiva, il cristianesimo è rivoluzionario; se si è di fronte alla disgregazione sociale, esso può diventare un collante per la società». **Quale è l'attuale rapporto tra sociologia e religione?**

«Vi è un'enorme attenzione dei sociologi verso le religioni, nel senso in cui diventa interessante per il mercato culturale tutto quello che fino a ieri era sottovalutato. Così succede che ci sono intellettuali di formazione giacobina che di fronte alla catastrofe dello Stato-nazione vanno in giro a cercare qualcosa di nuovo per tenere insieme la società. Beck non è un pennivendolo, ha intuito la crisi del nazionalismo sociologico e cerca nuovi approcci. In questo è più avanti di Habermas perché si spinge oltre la difesa della prima modernità intesa come esperienza della laicità alla francese».