

HANS JOAS

# LA FEDE COME OPZIONE

*Possibilità di futuro per il cristianesimo*

Edizione italiana  
a cura di PAOLO COSTA

gdit

366

QUERINIANA

*Introduzione*

## Secolarizzazione e onestà intellettuale

«Oggi chi crede ancora è intellettualmente disonesto». Con queste parole uno dei filosofi tedeschi più noti e internazionalmente rinomati aprì il suo intervento inaugurale in un dibattito sulla religione, nel quale io dovevo fungere da suo avversario. Questa non è certo una buona premessa per un'intesa, pensai dentro di me, visto che uno dei presupposti elementari per una discussione civile consiste nel non pensare in partenza che il nostro interlocutore sia disonesto. Quella osservazione non riguardava però me personalmente. Molti nostri contemporanei pensano semplicemente che la fede religiosa sia così chiaramente superata – confutata dalle scienze nelle sue pretese cognitive, ricondotta al suo nucleo reale nella sua dimensione esperienziale dalla psicologia e dalle neuroscienze e smascherata nella sua funzione sociale – che per loro è un mistero come dei loro contemporanei ragionevoli possano ancora essere disposti a fare un simile sacrificio dell'intelletto. Qui – si dicono fra sé e sé – devono esserci in gioco degli interessi, o magari dei problemi psichici o, per l'appunto, una mancanza di consistenza intellettuale, una mancanza di onestà intellettuale.

Il filosofo che si esprimeva in questi termini pensava comunque di prendere sul serio, con questo suo aspro atteggiamento

mento critico verso la religione, la pretesa della fede. Sempre meglio che affiancare, per una tolleranza erroneamente intesa, immagini religiose del mondo a immagini secolari del mondo razionalmente motivate ed esortare i loro sostenitori al dialogo. Da un atteggiamento basato su una disonestà intellettuale non si ci può attendere nulla di positivo; tale atteggiamento andrebbe perciò smascherato, i suoi rappresentanti dovrebbero essere sottoposti a una dura pressione argomentativa. Non bisogna rendere la vita facile agli oscurantisti.

Non stupisce che la nostra discussione si sia infiammata rapidamente e che si sia fatta così accesa da costringere presto il moderatore a intervenire, quando ormai si sprecavano le bordate da una parte e dall'altra. Tuttavia, la mia sensazione che la platea avrebbe giudicato quella discussione come un dialogo fra due interlocutori presuntuosi e l'evento come un fallimento si dimostrò alla fine, con mia somma sorpresa, del tutto errata. L'applauso fu molto più lungo del solito. Proprio il fatto che ce le eravamo date di santa ragione aveva affascinato il pubblico. Quale sia oggi il modo intellettualmente responsabile di coltivare la fede religiosa è una questione che affascina molte persone – credenti e non credenti – come non avveniva da decenni.

Da che cosa dipende questo fatto? Potremmo menzionare molte cause della rapida crescita dell'attenzione dell'opinione pubblica per il tema della religione, dai moventi dei terroristi islamici alla questione dell'ingresso della Turchia nell'Unione Europea, fino al dibattito per stabilire se la religione costituisca un impedimento importante per l'integrazione di determinati gruppi di immigrati. Tutto ciò è stato già dibattuto così spesso che non intendo ripetere tale discussione qui<sup>1</sup>. I para-

<sup>1</sup> Ho enumerato dettagliatamente queste cause nella mia introduzione *Gesellschaft, Staat und Religion. Ihr Verhältnis in der Sicht der Weltreligi-*

metri di tali discussioni cambiano naturalmente di continuo e molto velocemente. L'imprevista sollevazione delle masse in Tunisia, in Egitto e in altri paesi arabi ha dato molto da pensare a tutti coloro che fino a poco tempo fa sostenevano che l'islam era un impedimento per la democrazia. A un livello più profondo, mi sembra non trascurabile il fatto che, prescindere da tali questioni politiche, due apparenti certezze della discussione sulla religione, che dal XVIII secolo in poi stavano alla base delle argomentazioni dei sostenitori o dei critici della religione, si sono rivelate insostenibili. Chi non prende atto di questi spostamenti – così potremmo rimodulare il discorso a proposito della fede e dell'onestà intellettuale – si autoesclude oggi dal dibattito contemporaneo e continua a combattere solo vecchie battaglie.

L'apparente certezza, su cui si sono basati a lungo i credenti, ma da cui oggi debbono prendere congedo, è che l'uomo sarebbe antropologicamente predisposto alla religione e che quando tale necessità viene soffocata mediante la costrizione, la superbia umana o una superficialità consumistica, può subentrare solo una decadenza morale. Ma, finora, la decadenza morale predetta a ogni piè sospinto da una teologia accigliata così come da una vuota apologetica della fede – perché senza Dio tutto sarebbe permesso – non si è affatto materializzata nelle società contemporanee più fortemente secolarizzate. I collegamenti empirici tra religiosità e morale non sembrano essere così semplici come qualcuno vorrebbe che fossero.

Se, dunque, oggi i credenti debbono congedarsi da un'apparente certezza, ciò vale anche per quei non credenti e critici della religione, che vedono nella religione qualcosa di storica-

*gionen*, in HANS JOAS – KLAUS WIEGANDT (edd.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt a. M. 2007, 9-43.

mente superato. È a partire dal XVIII secolo che si è imposta l'idea, fino ad allora inaudita, che il cristianesimo sarebbe un fenomeno passeggero e che potrebbe sparire di nuovo dalla faccia della terra. La Rivoluzione francese sferrò l'attacco statale più deciso contro il cristianesimo che mai sia stato sferrato in Europa dall'antichità in poi. Nella seconda metà del XIX secolo l'idea che il cristianesimo e la religione in generale sarebbero di nuovo scomparsi spontaneamente, cioè senza la lotta di militanti atei, divenne un'idea così diffusa tra gli intellettuali che molti pensarono che non fosse nemmeno necessario motivarla meglio. Sembrava che la modernizzazione portasse del tutto automaticamente alla secolarizzazione, e ciò non solo nel senso di una relativa indipendenza dell'opinione pubblica da specifici presupposti religiosi, bensì nel senso di una scomparsa completa della religione. Quest'idea divenne plausibile persino agli occhi di alcuni credenti che svilupparono la sensazione di appartenere a una specie in via di estinzione e si convinsero che, per servire nel modo migliore la fede, occorresse opporsi a ogni tipo di modernizzazione.

Ma questo assunto, che per brevità viene definito "teoria della secolarizzazione", o meglio ancora "tesi della secolarizzazione", è sbagliato. Detto in termini più prudenti: la maggior parte degli esperti lo considera oggi sbagliato, mentre per lungo tempo l'ha ritenuto per lo più corretto. Nei dibattiti l'egemonia si è spostata dalla parte di coloro che non credono in un nesso automatico tra modernizzazione e secolarizzazione e che cercano modelli alternativi per descrivere il cambiamento religioso. Superare la tesi della secolarizzazione non significa naturalmente ignorare la secolarizzazione, bensì percepirla nella sua multiformità. Proprio perché va scomparendo la spiegazione errata, secondo la quale la modernizzazione rimuoverebbe in quanto tale la religione, bisogna prendere in considerazione quei casi in cui la religione è finita sotto pressione o si è indebolita da sola.

Il cambiamento decisivo nel modo di vedere non è tanto una conseguenza di nuove conoscenze scientifiche, bensì di un cambiamento in atto nel mondo. Oggi la modernizzazione economica e tecnico-scientifica permea più che mai società e culture al di fuori dell'Europa e dell'America settentrionale, molte delle quali sono prive di tradizioni religiose cristiane dominanti. In esse però non si ripete di regola il collegamento europeo tra modernizzazione e secolarizzazione. In tal modo, sono i paesi secolarizzati dell'Europa, e non più gli USA, a dover essere spiegati come un "caso speciale".

Già solo per motivi demografici il nostro mondo sta diventando sempre più religioso; questo lo riconoscono anche i sostenitori superstiti della tesi della secolarizzazione. E non meno errata si è rivelata l'aspettativa dei critici del colonialismo che, dopo la fine delle dominazioni coloniali, si attendevano che il cristianesimo, in quanto impianto estraneo al paese, non avrebbe avuto colà alcun futuro. Proprio in Africa il cristianesimo e l'islam conoscono oggi una fase di enorme espansione. Nella Corea del Sud rapida modernizzazione e progressiva cristianizzazione hanno proceduto su binari paralleli.

Possiamo naturalmente valutare questo fatto in maniere opposte. Ma proprio questo è il punto: una tendenza storica desumibile dai dati di fatto non può più essere usata come argomento contro la fede. La sensazione personale di trovarsi, solo in virtù della mancanza di fede, al vertice del progresso è perduta, così come viceversa perduta è la certezza personale farisaica di essere, grazie alla fede, già un uomo moralmente migliore.

La scomparsa di queste due certezze tra loro speculari non è motivo di rimpianto. Senza questi assunti aleggianti sullo sfondo, credenti e non credenti possono entrare meglio in dialogo fra di loro. Ciò può risvegliare l'interesse per quel che gli altri di volta in volta propriamente articolano nella

loro fede o nella loro critica a una determinata religione o a tutte le religioni. In tal modo, la curiosità nei confronti degli altri e la propria disponibilità a imparare possono trovare accesso nel dialogo religioso. Le macerie delle battaglie del XIX secolo possono finalmente essere rimosse.

Politicamente questo significa che credenti e non credenti dovranno vivere in permanenza l'uno a fianco dell'altro e accettarsi reciprocamente. Anche se la nuova evangelizzazione dell'Europa, auspicata da Giovanni Paolo II, dovesse ottenere risultati spettacolari, essa non condurrà al ritorno di una cultura unitaria cristiana puntellata politicamente. Anche se la percentuale dei credenti continuerà a diminuire, i credenti rimarranno anche in Europa una parte notevole della popolazione, parte che non può essere sbrigativamente identificata con un partito o un campo politico. In tal caso, però, lo stato democratico dovrà assumere un atteggiamento produttivo verso questa molteplicità, così come dovrebbero assumerlo pure tutti i protagonisti politici. Lo stato – così afferma Charles Taylor – «non può essere né cristiano, né musulmano, né giudaico; ma parimenti non può essere neppure marxista, kantiano o utilitarista»<sup>2</sup>. Tutte le convinzioni possono prendere parte al dibattito pubblico, nessuna è di principio superiore a un'altra, nemmeno in virtù di una “ragione” distanziata dalla fede.

Riconoscere reciprocamente questa molteplicità, questo mi sembra essere oggi ciò che esige l'onestà intellettuale nei dibattiti sulla religione e secolarizzazione.

Con queste osservazioni abbiamo già indicato la direzione in cui procederà il libro. Nei primi due capitoli vengono affrontate nel dettaglio queste due questioni: la moderniz-

<sup>2</sup> CHARLES TAYLOR, *Für einen neuen Säkularismus*, in *Transit* 39 (2010) 5-28, qui 21.

zazione conduce necessariamente alla secolarizzazione? E la secolarizzazione sfocia necessariamente in una decadenza della morale? Il terzo capitolo delinea una spiegazione dei processi reali di secolarizzazione alternativa alla cosiddetta teoria della secolarizzazione. Tale spiegazione dovrebbe già chiarire quanto insufficienti siano i concetti di “modernità” e “modernizzazione”, quando si tratta di comprendere la situazione religiosa odierna. Molto spesso questi concetti sono solo dei concetti polemici, in cui vengono introdotti surrettiziamente dei contenuti normativi – come nel caso della secolarizzazione –, per poter alla fine affermare il superamento storico di quel che si combatte. Correnti religiose attualmente esistenti o addirittura in espansione possono poi essere etichettate come semplici relitti di un tempo propriamente già passato o come ricaduta pericolosa al di qua del progresso già raggiunto.

Una questione importante è stabilire da dove derivi questo schema di pensiero e come esso sia collegato non solo con presupposti secolaristici, ma anche con specifici assunti religiosi. Nel quarto capitolo viene abbozzata una risposta a grandi linee a tale quesito, in cui si mostra come una specifica autocomprensione del protestantesimo – non quindi semplicemente il cristianesimo protestante – abbia sviluppato, sulla base di una visione della Riforma protestante e dei suoi effetti come progresso, una struttura mentale che ha avuto grande successo nel campo delle concezioni della modernizzazione.

C'è una sola via d'uscita dalle coazioni spesso inconsapevoli del vocabolario della “modernizzazione”: descrivere i processi del cambiamento sociale in modo alternativo, senza perdere di vista la contingenza. In questa direzione procedono i due capitoli successivi, soprattutto il quinto, che cerca di descrivere il rapporto variabile delle dimensioni della modernizzazione che in genere si presume che siano



collegate fra di loro in modo molto stretto. L'argomento del sesto capitolo sono le conseguenze possibili e quelle osservabili della moltiplicazione delle opzioni di azione per l'orientamento individuale anche nel campo della religione. La moltiplicazione delle opzioni è infatti spesso vista come una causa della secolarizzazione.

Questi due capitoli evidenziano come le mie intenzioni si spingano al di là delle problematiche immediate di questo libro e mirino ad alcune revisioni fondamentali delle teorie sociologiche del cambiamento sociale. Per una loro più precisa definizione questo libro non è però chiaramente il luogo adatto<sup>3</sup>. Questi capitoli sono tuttavia indispensabili a questo punto delle mie considerazioni, perché solo in questo modo è possibile evitare che i segni di una rivitalizzazione religiosa o forse solo di una accresciuta attenzione pubblica per la religione siano compressi secondo lo schema di un "ritorno" della religione, degli dèi, del sacro o che venga erroneamente annunciato, mediante lo *slogan* della società "postsecolare", un cambiamento epocale.

Nel settimo e nell'ottavo capitolo sono affrontati due problemi che oggi inevitabilmente si impongono nella discussione pubblica sulla religione: le possibilità e i problemi del dialogo interreligioso e il ruolo presuntivamente o realmente foriero di violenze delle convinzioni religiose. Nel nono e

<sup>3</sup> Ad assolvere questo compito servono indirettamente molti passi contenuti nei miei due libri scritti assieme a Wolfgang Knöbl: *Sozialtheorie*, Frankfurt a. M. 2004; *Kriegsverdrängung. Ein Problem in der Geschichte der Sozialtheorie*, Frankfurt a. M. 2008. Adesso più direttamente: HANS JOAS, *Gefährliche Prozessbegriffe. Eine Warnung vor der Rede von Differenzierung, Rationalisierung und Modernisierung*, in KARL GABRIEL et alii (edd.), *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, Berlin 2012, 603-622.

nel decimo capitolo viene posta infine la questione del futuro del cristianesimo (non di quello di tutte le religioni), anzitutto in una prospettiva essenzialmente sociologica, cioè prendendo in esame le possibili linee di sviluppo, poi nel senso di una identificazione – non legata a una determinata disciplina scientifica – delle sfide intellettuali con cui è chiamato a fare i conti un cristianesimo “capace” nel presente “di dare soddisfazione”. Rispetto a questo capitolo, ma anche per la valutazione dell’“etica atea” e dell’“importanza culturale del protestantesimo” proposta in altri capitoli, di grande importanza è il confronto (nei miei auspici creativo) con l’opera di Ernst Troeltsch, confronto in cui mi trovo impegnato da anni.

Questo libro è dunque un libro di apologetica religiosa? Per parte mia non penso che questo appellativo sia giustificato, sebbene ci sia da aspettarsi che un’accusa del genere mi verrà mossa dai secolaristi dogmatici. La religione in quanto tale, come mostrano i capitoli che seguono, non la difenderei mai, perché la religione non esiste come tale e perché non è possibile dare alcun giudizio di valore unitario a proposito dei fenomeni indicati con questo termine. Esistono solo le singole religioni, e neppure queste vanno concepite come entità fissate metatemporalmente, bensì esse vivono in seno alle convinzioni e azioni di volta in volta storicamente situate di singoli credenti e raggruppamenti religiosi. Solo dalla prospettiva del secolarismo o nell’ottica di una «aspirazione assolutamente indefinita alla religione»<sup>4</sup>, che aborre qualsiasi fede concreta, la religione può apparire come un’entità

<sup>4</sup> ERNST TROELTSCH, *Das Wesen des modernen Geistes* (1907), in Id., *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, Tübingen 1925, 297-338, qui 328 [trad. it., *L'essenza dello spirito moderno*, in *L'essenza del mondo moderno*, Bibliopolis, Napoli 1977, 161].

su cui è possibile pronunciare un giudizio indifferenziato. Comunque, la cosa che mi sta a cuore non è l'apologetica di una determinata forma di cristianesimo o una confutazione globale della critica della religione. Il modo migliore per caratterizzare il mio intento è descriverlo come il tentativo di contribuire ad aprire uno spazio di discussione, uno spazio nel quale possano essere articolati e collegati fra di loro, ma anche messi in discussione, assunti religiosi specifici e, appunto, anche assunti secolaristici specifici. Esiste infatti anche un'apologetica del secolarismo, un autofraintendimento, grazie al quale spesso gli assunti secolaristici possono spacciarsi per una forma di assenza di pregiudizio o una giustificazione puramente razionale. Solo un simile spazio nuovo, in cui poter parlare, dischiude agli individui la libertà di percepire l'opzione secolare o l'opzione della fede, di una fede.