

# Confronto tra Berger e Léger sul tema della secolarizzazione e della religione

del dott. Giuliano Franzan

## **Introduzione: cosa intendono per “secolarizzazione” Berger e Léger**

Con il termine “secolarizzazione” possiamo intendere alcuni fatti molto diversi tra loro. Il termine nasce, a partire dal 1646, con i preliminari alla pace di Westfalia, con il significato di “confisca dei beni ecclesiastici, per destinarli a fini secolari” e questo fatto si è verificato spesso nella storia<sup>1</sup>.

In Diritto Canonico, con questo termine s’intende la “autorizzazione ad un monaco professo di vivere fuori della comunità religiosa”.

In genere, oggi, per secolarizzazione s’intende “un processo di distacco dei più vari elementi della vita umana (visione della vita, costumi, forme sociali ecc...) e del loro insieme dalla dipendenza dalla religione”<sup>2</sup>.

I sociologi Berger e Léger, di cui prendiamo in considerazione due opere<sup>3</sup>, (Berger è americano, la Léger è francese), notano che la situazione, riguardante la secolarizzazione, si è evoluta rispetto ad una ventina d’anni fa.

Allora era accettato tranquillamente che la religione non sopravviveva più nelle società secolarizzate, se non come fatto privato e facoltativo; essa non poteva più avere in esse un ruolo attivo. Oggi le cose sono molto mutate; la secolarizzazione non ha portato ad una situazione di totale allontanamento della cultura “moderna” dalla fede; anzi, la situazione creata oggi, con le correnti integraliste, esplosioni religiose ad Est, movimenti religiosi nuovi, nuove comunità, vede un rilancio del fenomeno religioso, messo in rilievo anche dai media. La situazione moderna, dominata dal pluralismo (Berger), se da una parte ha portato ad una generale “relativizzazione” degli aspetti religiosi, tuttavia può presentare addirittura un vantaggio per l’individuo che crede, in quanto, mediante il “pluralismo” viene ad accrescersi la sua libertà di scelta anche nel campo della scelta di fede (Berger). Per la Léger, che svolge la sua analisi con una prospettiva diversa, il processo di secolarizzazione (studiato dall’autrice in un’opera del 1986<sup>4</sup>) è un processo di decomposizione, de-strutturazione, nella società moderna, del fatto religioso, fenomeno collegato, dall’autrice, alla “perdita di memoria”, tipica delle società moderne. Nell’opera qui presa in esame si tratta di evidenziare la logica culturale, sociale e simbolica delle strutture provocate dalla ricomposizione.

L’autrice afferma che l’approccio al fenomeno religioso, quale si verifica spesso nelle nostre società, caratterizzate da una “alta modernità”, costituisce un problema (potremmo dire “sfida”) alle religioni tradizionali, in quanto le nostre sono società caratterizzate da mancanza, o frammentazione, della memoria collettiva, che è invece una delle proprietà fondamentali del fatto religioso.

---

<sup>1</sup> Basta pensare in Italia alla secolarizzazione napoleonica e poi a quella dello Stato italiano nel 1867.

<sup>2</sup> Cfr. A. KELLER, *Secolarizzazione*, in *Sacramentum mundi*, a cura di K. Rahner, Brescia 1977, coll 586-587.

<sup>3</sup> P. L. BERGER, *Una gloria remota. Aver fede nell’epoca del pluralismo*, Il Mulino, Brescia 1994; D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, Il Mulino, Brescia 1996.

<sup>4</sup> D. H. LÉGER, *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Cerf, Paris 1986.

# 1. RAPPORTO TRA RELIGIONE E SECOLARIZZAZIONE NEL LIBRO DI BERGER<sup>5</sup>

## ***Verso una definizione di secolarizzazione***

Berger afferma che è stata ampiamente accettata l'idea che l'età moderna abbia determinato un rapido declino della religione, sia per quel che riguarda la sfera pubblica che nel privato. Quest'idea, in alcuni ambiti, ha ottenuto lo status di verità scontata: la causa è stata attribuita alla scienza moderna. Gli effetti della secolarizzazione sono duplici: una modalità di pensiero altamente razionale, e sul piano della vita pratica, un'applicazione di tecniche ugualmente razionali per risolvere problemi che in precedenza disorientavano gli esseri umani<sup>6</sup>.

Prendendo lo scienziato e l'ingegnere come le figure tipiche dell'età moderna, si può affermare che la religione è divenuta impensabile per il primo, e inutile per il secondo. Questo "processo di declino religioso", come afferma l'autore, è generalmente definito con il termine "secolarizzazione"<sup>7</sup>. "La definizione più pregnante è quella di Nietzsche: " Dio è morto"<sup>8</sup>. Max Weber invece parlava di "disincanto del mondo". Il pensiero scientifico moderno colloca l'uomo in un universo privo di presenze soprannaturali, mentre la tecnologia gli procura il limitato benessere di un controllo sempre maggiore nell'universo<sup>9</sup>. Tutto questo significa che la modernità ha comportato che la religione (per il modo assolutamente razionale, della modernità stessa, di impostare i problemi) o è impensabile, o è inutile. Secondo Berger, la teoria della secolarizzazione, cioè che la modernità porta necessariamente all'eclissi della religione e alla laicità, potrebbe forse valere per l'Europa occidentale<sup>10</sup>, per alcune zone del Canada, per il Giappone, ma non per molte altre zone del mondo: qui l'integralismo islamico, l'evangelismo pentecostale (e un caso emblematico sono gli Stati Uniti), e altri movimenti "integralisti" spesso prendono il sopravvento e la religione non manca di far sentire il suo influsso anche attraverso i mezzi più moderni dei mass-media. Quindi una teoria della secolarizzazione che preveda un declino inesorabile della religione a causa della modernità non può essere accettata. A questo punto, l'autore preferisce ricorrere alla teoria della "pluralizzazione"<sup>11</sup>.

Con "pluralismo" l'autore intende "la coesistenza, in certa misura pacifica, di gruppi diversi in una stessa società". L'esempio antico riportato dall'autore è quello dell'epoca di S. Paolo, l'epoca ellenistica in cui ognuno poteva, abbastanza tranquillamente, "dir la sua"<sup>12</sup>.

Il mondo moderno si trova in questa condizione. Il pluralismo religioso è solo una delle varianti del fenomeno: la pluralizzazione è il processo che determina questa condizione. La coesistenza di gruppi diversi implica un certo grado d'interazione sociale: il pluralismo apre una breccia negli steccati; si verifica la "contaminazione cognitiva". La ragione cioè rivela la possibilità che il proprio modo tradizionale, tipico delle civiltà chiuse, di concepire il mondo (Weltanschauung) non sia più il solo accettabile, e che altri possono avere il loro punto di vista. Questo apre la porta ai dubbi. Si può arrivare al relativismo, con poche certezze, convinzioni; si vedono le cose da molti punti di vista. Per quel che riguarda il pluralismo religioso, l'America è una "società guida", anche sotto l'aspetto linguistico, che denota incertezza e transitorietà: si "aderisce" ad una religione, oggi; ma, forse, non domani. La religione non diviene più qualcosa per cui si gioca tutto.

<sup>5</sup> P. L. BERGER, *Una gloria remota. Aver fede nell'epoca del pluralismo*, Il Mulino, Brescia 1994.

<sup>6</sup> P. L. BERGER, *Una gloria remota*, p. 31.

<sup>7</sup> P. L. BERGER, *Una gloria remota*, p. 31.

<sup>8</sup> NIETZSCHE, *La gaia scienza*, 125. ("Dio è morto. Dio resta morto. E noi l'abbiamo ucciso").

<sup>9</sup> P. L. BERGER, *Una gloria remota*, p. 34.

<sup>10</sup> Ma, come vedremo, la Léger non condivide questa opinione.

<sup>11</sup> P. L. BERGER, *Una gloria remota*, pp. 41 ss; 70 ss.

<sup>12</sup> P. L. BERGER, *Una gloria remota*, pp. 11 ss.

La modernità, quindi, “ha indebolito tutte le certezze date per scontate. E ciò non a causa del progresso nella scienza e nella tecnica, ma a causa della pluralizzazione dell'ambiente sociale moderno”<sup>13</sup>.

La pluralizzazione chiaramente favorisce la secolarizzazione (come all'epoca ellenistica, con in più, oggi, lo sviluppo enorme della scienza e della tecnologia): la modernità feconda il pluralismo e il laicismo.

Il fenomeno del pluralismo culturale si oppone al monolitismo culturale del passato. Esso incide sulla coscienza dell'uomo moderno mediante la pluralizzazione, esperita dall'uomo come realtà interiore, come una serie di scelte presenti nella sua mente, alternative per la sua vita. La relativizzazione di tutti gli aspetti cognitivi, però, in molti casi, fa nascere il bisogno di certezze, e dà luogo all'alternarsi della intolleranza più radicale. Il fenomeno del pluralismo colpisce notevolmente anche il campo morale<sup>14</sup>.

La pluralizzazione costituisce una sfida per gli USA, nei quali la simbiosi tra “religione” e “classe sociale” è durata fino ai nostri giorni (e per Weber il protestantesimo stesso è risultato fondamentale per la creazione della cultura della classe media)<sup>15</sup> e oggi viene complicata dalla crescente pluralizzazione della cultura americana e dalla secolarizzazione che ha colpito importanti settori della classe media: la più secolarizzata, per l'autore, risulta essere la “KNOWLEDGE CLASS”, nuova classe media legata all'istruzione e all'amministrazione dei beni non materiali<sup>16</sup>.

Anche in Occidente la pluralizzazione costituisce una sfida: a volte si manifesta come una chiara sfiducia nella cultura occidentale (il femminismo in alcune sue forme, la cultura ecologica), con una componente masochista (da identificarsi praticamente col nichilismo: non c'è verità) e l'intolleranza più radicale (da identificarsi col fanatismo).

Di fronte a questa situazione, le Chiese possono reagire in vari modi: *resa cognitiva*: si alza “bandiera bianca”, non si ha più niente da dire di fronte alla cultura moderna (i teologi della “morte di Dio”, in voga negli anni '70); *patteggiamento cognitivo* con il dubbio: si cede, da una parte, al dubbio generato dal laicismo moderno, per non cedere dall'altra; atteggiamento tipico, a lungo, del protestantesimo liberale.

*Riduzione cognitiva difensiva*: è la scelta del ghetto e della crociata, tipico delle sette religiose: per Berger, anche il cattolicesimo romano e americano, dopo il Concilio Vaticano II, (il quale voleva “aprire delle finestre nel muro”, ed è entrato un po' di tutto) sta cercando, in questa linea difensiva, di riparare le fortificazioni crollate.

*Riduzione cognitiva offensiva*: si cerca di riconquistare la società in nome della tradizione religiosa, e si deve quindi rifiutare il pluralismo, con implicazioni non solo religiose<sup>17</sup>.

In questa situazione, l'autore propone la via del dialogo (chiamato da Berger “disputa”). Esso si muove nel campo della ricerca comune della verità, aperto alla possibilità di mutare idea sulla verità (che però non può essere ignorata dall'agente del dialogo) o più probabilmente, modificare la propria concezione di verità in determinati punti; dialogo rischioso, imprevedibile, imbarazzante o anche aspro, ma che può costruire molto, perché la verità resiste alla pluralizzazione<sup>18</sup>.

---

<sup>13</sup> P. L. BERGER, *Una gloria remota*, p. 122.

<sup>14</sup> P. L. BERGER, *Una gloria remota*, pp. 181 ss.

<sup>15</sup> M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1972.

<sup>16</sup> P. L. BERGER, *Una gloria remota*, pp. 51-64.

<sup>17</sup> L'autore si riferisce, per l'America, al rifiuto della separazione tra stato e chiesa, e a parti importanti del credo politico.

<sup>18</sup> P. L. BERGER, *Una gloria remota*, pp. 67-80.

## Scegliere di credere

Berger contesta la riforma liturgica che, al posto del “io credo in un unico Dio”, nella formulazione culturale del credo niceno, ha sostituito la formula “noi crediamo”. Per l'autore questo “implica anche un atteggiamento critico nei confronti della presunta aberrazione dell'individualismo occidentale moderno; inoltre, implica che la comunità cristiana debba salvare l'individuo moderno da una condizione d'alienazione solitaria”<sup>19</sup>.

Possiamo dividere questo punto in tre parti: a) il soggetto della fede; b) l'oggetto della fede; c) dove la fede si manifesta.

a) *Il soggetto della fede*. Chi crede? “Io credo” implica che l'individuo è chiamato in prima persona ad esprimere la propria fede. L'uomo, uscito dal pluralismo moderno, se si trova nella condizione di relativizzare tutto, di essere sempre aperto al dubbio, si trova però anche nella condizione d'essere più libero rispetto all'uomo premoderno, che viveva in un contesto culturale chiuso. Libertà è la possibilità di vedere le cose da più punti di vista: solo in questa condizione si può compiere un atto di fede.

Però, dire “io” credo, implica riconoscere a “questo io” un valore autonomo, di capacità di scelta.

Questo è uno dei problemi della cultura moderna. L'exkursus che l'autore dedica a Musil e al suo romanzo “L'uomo senza qualità”<sup>20</sup> è un interessante modo per sottolineare la crisi dell'io nella cultura moderna, ma anche per affermare che “se esiste un vero io, può rivelarsi come vero solo in un quadro di riferimento trascendente”<sup>21</sup>. In una chiave cristiana, oltre a sottolineare il fatto che la nostra epoca, che si caratterizza per i “diritti umani”, non può ignorare la concretezza dell'io, l'autore, citando Lutero, afferma che “l'uomo esiste perché Dio lo chiama, ed esisterà finché Dio continuerà a chiamarlo”<sup>22</sup>: l'io si riconosce come tale nella libertà, e nella coscienza del progetto di Dio. Ed è “l'io solitario” che afferma la sua fede, l'io solo con la realtà e solo con Dio, al di sopra e al di là di tutte le attribuzioni collettive o comunitarie. Ciò, per l'autore, non significa negare l'importanza dei legami sociali e delle posizioni sociali, ma di fronte al significato della mia vita, tutto questo mondo sociale diventa insignificante. L'esempio paradigmatico è quello di Simone Weil<sup>23</sup>.

Io credo, quindi, ma perché ho “fatto esperienza”; perché sono stato toccato dalla realtà che mi trascende, e perché la realtà che questa fede afferma, si accorda con la mia esperienza, esperienza che, per l'autore, non può essere disgiunta da un'implicazione razionale. Il momento razionale però non precede, ma segue il momento esperienziale.

E il momento esperienziale penetra nella vita a due livelli: il primo è quello che Berger definisce come “il problema del giorno dopo”, ossia l'io presta fede alla sua esperienza, esperienza di una realtà trascendente, e non la classifica come illusione; l'altro è l'atto mediante il quale io decido di credere che la realtà trascendente che ho percepito, c'è per me<sup>24</sup>.

b) *L'oggetto della fede*. Si è parlato di “esperienza della trascendenza”, spesso però questa categoria è negativa, cioè dice ciò che non è realtà comune. La professione di fede nicena invece comprende un lungo elenco di elementi specifici che riguardano la fede, dei quali il più importante è l'unico Dio, il Dio di Abramo, Isacco, Giacobbe. Il problema di fede è perché credere in

<sup>19</sup> P. L. BERGER, *Una gloria remota*, p. 80. In realtà mi sembra che l'autore ignori che nella formulazione originaria del credo niceno e niceno-costantinopolitano si trova proprio il verbo al plurale: “crediamo”(πιστευομεν), e questo dà all'espressione quel valore che d'altronde l'autore riconosce, di fenomeno comunitario della fede cristiana. Non mi pare l'unica inesattezza dell'autore che, a p. 23, afferma che il CONCILIO VATICANO I ha “proclamato solennemente i due dogmi dell'Immacolata Concezione di Maria e dell'infallibilità del Papa”, mentre il dogma dell'Immacolata Concezione era stato proclamato nel 1854, ben 16 anni prima!

<sup>20</sup> R. MUSIL, *L'uomo senza qualità*, tr. it. di A. RHO, Einaudi, Torino 1972.

<sup>21</sup> P. L. BERGER, *Una gloria remota*, p. 120.

<sup>22</sup> P. L. BERGER, *Una gloria remota*, p. 99.

<sup>23</sup> P. L. BERGER, *Una gloria remota*, p. 102.

<sup>24</sup> P. L. BERGER, *Una gloria remota*, pp. 128-130.

questo Dio, di fronte a tutti quelli, oggi disponibili, al supermarket religioso del pluralismo moderno<sup>25</sup>.

Situazioni di conflitto, tra questo Dio biblico unico, e gli altri dei “disponibili”, si trovano già nell'AT (Elia e i 400 profeti di Baal), nel NT (il vasto politeismo del mondo ellenistico). C'è stato lo scontro poi con il mondo greco e romano, fino a Costantino; con l'Islam, poi con la modernità. Oggi si è forse sull'orlo di un altro duro scontro con le tradizioni religiose dell'Asia meridionale e orientale.

L'alternativa più interessante dal punto di vista religioso è quella tra il Cristianesimo e il Buddismo: “Questi due universi di esperienza e di pensiero religiosi, in sé immensamente ricchi e variegati, rappresentano la scelta più importante per chiunque assuma una visione globale dal punto di vista religioso”<sup>26</sup>.

Dopo la II guerra mondiale, con il Concilio Vaticano II e il Consiglio Mondiale delle Chiese, si arriva al tentativo del dialogo con le altre religioni.

Tre, secondo Berger<sup>27</sup>, le posizioni degli studiosi nel confronto teologico:

α) *Esclusivismo* (es. K.Barth): il Cristianesimo è la sola ed unica rivelazione diretta di Dio all'umanità (l'espressione “extra ecclesiam nulla salus” viene presa nella sua forma più radicale, anche se in ambito non cattolico si sostituisce ‘Chiesa’ con ‘Cristo’ o ‘la fede cristiana’).

β) *Inclusivismo*: Il Cristianesimo è la via di accesso più immediata alla pienezza della vita religiosa, ma anche in altre tradizioni religiose si può trovare traccia della verità<sup>28</sup>. L'esempio di teologo più illuminante di questa tendenza teologica è Karl Rahner. E' chiaro che l'espressione riportata in precedenza, in questo caso, comporta che il termine ‘Chiesa’ si allarghi fino a comprendere quelli che Rahner definisce come “cristiani anonimi”, che sono tali senza saperlo<sup>29</sup>.

γ) *Pluralismo*: I teologi di questa posizione relativizzano la rivendicazione da parte della Chiesa della verità assoluta: il Cristianesimo dovrebbe essere concepito come uno dei tanti corpi che girano attorno al “reale”. Uno degli autori più rappresentativi a questo riguardo è John Hick<sup>30</sup>.

Berger, in un'ipotetica “classificazione” di questo genere, starebbe con gli inclusivisti, perché la mia fede, o implica la verità, oppure non significa nulla. E se implica la verità, implica anche che essa si opponga all'errore: se io sono relativo, la verità invece, il suo accento di realtà, non lo è, ciò viene eluso dai pluralisti.

Nel dialogo con le altre religioni, tenendo conto che l'esperienza religiosa precede sempre la riflessione religiosa, potrò accostarmi anche all'esperienza religiosa di altre forme religiose, sospendendo ogni teorizzazione, poi però c'è il mattino seguente, dove all'esperienza segue la riflessione. Questa è una sfida al pensiero cristiano, accettata, secondo Berger, da un numero sempre crescente di teologi.

Dal confronto tra il pensiero cristiano e le tradizioni non cristiane sorgono molti problemi teorici; il pensiero cristiano dovrà allora farsi carico della elaborazione di alcuni temi rilevanti:

- *Teoria della pienezza divina*, o del *politeismo*. Nel dialogo con una cultura che vede all'opera una grande serie di divinità, o con una cultura che risolve (a partire da Feuerbach<sup>31</sup>) la teologia in antropologia, occorre riscoprire il Dio che si presenta sotto molte facce all'uomo (la dottrina trinitaria è dottrina di ricchezza per quel che riguarda il volto di Dio) e il fatto che la fede prefigura un universo sacramentale, dove il mondo è pieno dei segni della presenza di Dio. Affermare una concezione sacramentale dell'universo è invertire la concezione feuerbachiana (senza ne-

<sup>25</sup> P. L. BERGER, *Una gloria remota*, pp. 139-140.

<sup>26</sup> P. L. BERGER, *Una gloria remota*, p. 141.

<sup>27</sup> P. L. BERGER, *Una gloria remota*, p. 142 ss.

<sup>28</sup> Per dirla con S. Giustino apologeta, il “seme del Verbo” (σπέρμα του Λόγου) può far intravedere, seppure oscuramente, la verità anche ai non cristiani.

<sup>29</sup> E' forse a questo tipo di credenti che si riferiscono i Canoni IV e V della Liturgia Eucaristica, quando intercedono per i defunti in questo modo: “Ricordati Signore (...) di tutti quelli dei quali tu solo hai conosciuto la fede”?

<sup>30</sup> A questo proposito, cfr. J. DUPUIS, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, «La civiltà Cattolica», 149(1998), pp. 129-143.

<sup>31</sup> L. FEUERBACH, *L'essenza del cristiano*, a cura di A. BANFI, tr. it. di C. COMETTI, Feltrinelli, Milano 1971.

garle, per la comprensione di alcune connessioni empiriche, una sua parziale validità): se questo pensiero ha visto nella religione un aggregato di simboli del mondo empirico, al contrario il mondo empirico diviene un simbolo grandissimo, che simboleggia il volto di Dio.

- *Teoria cristiana del vuoto*. Nel confronto con il buddismo e le sue tradizioni, ricche di riflessioni sulla esperienza del nulla (Nirvana) o del vuoto (shunyata), e con altre forme che si indirizzano verso il “misticismo dell'interiorità”. Esperienza difficilissima da valutare, all'interno della fede in un Dio personale, ma che può arricchire la riflessione sull'esperienza mistica, il “vuoto”, che però attende di essere riempito dalla potenza di Dio.

- *Teoria cristiana delle rivelazioni*, cioè il confronto con altre figure di salvezza presenti in altre religioni: tentativo operato da alcuni autori (già ricordato Hick; poi Panikkar, Cragg). Il pericolo è quello del sincretismo o del non mettere l'accento sulla totalità della salvezza operata da Cristo. Per Berger anche questa è un'importantissima sfida che la teologia cristiana dovrà raccogliere nei prossimi anni<sup>32</sup>.

c) *Dove la fede si manifesta*. Come sociologo, naturalmente Berger riconosce che la fede cristiana deve necessariamente esprimersi in una comunità. Sociologicamente, nessuna realtà umana sopravvive al di fuori di una forma istituzionale, che definisce come “configurazione dell'attività e del pensiero umani, condivisibili all'interno di un determinato gruppo di persone”<sup>33</sup>.

L'istituzione permette all'esperienza religiosa di essere ricordata, cioè la sua tradizione. Essa fornisce inoltre una “struttura di plausibilità” all'esperienza stessa. Paolo, Maometto, Teresa d'Avila non avrebbero potuto comunicare né ricordare (e per ricordare vi è bisogno di un quadro di riferimento) la loro profonda esperienza religiosa. D'altra parte, tra esperienza religiosa e istituzione religiosa vi è sempre una forma di tensione: l'istituzione addomestica, stravolge, l'esperienza religiosa, l'esperienza del “totalmente altro”. Con la “programmazione” e la “segregazione” dell'esperienza religiosa, essa viene “trasformata in routine” e diviene perciò socialmente accettata e legittimata nella vita sociale<sup>34</sup>.

Quindi le religioni sono istituzioni, nel mondo secolarizzato, però, grazie anche alla pluralizzazione, esse sono delle istituzioni “deboli” (con altre istituzioni come la famiglia, il rapporto tra i sessi, l'educazione, ecc...), a differenza delle istituzioni forti (come le strutture economiche e statali moderne, il “socialismo reale”<sup>35</sup>). Esse programmano un comportamento, ma in maniera molto meno affidabile di quelle forti, che fanno sì che i loro modelli di comportamento e di pensiero siano stati interiorizzati a tal punto da essere dati per scontati<sup>36</sup>. I modelli sono molto più fragili, sorgono molti interrogativi, si apre la strada alla riflessione e all'incertezza. E in una modernità pluralistica, dove al supermarket delle istituzioni secondarie l'offerta è notevole, l'uomo può, con maggior libertà, decidere e scegliere tra “sette” diverse. Anche la Costituzione americana, in cui la tolleranza è divenuta legge, vede la religione come un fatto volontario e privatizzato, non scontato per nascita.

Per l'autore il costo di questa conquista sociale è l'incertezza. Il pericolo opposto, presente in varie società (una fra tutte, la civiltà islamica integralista) è il fanatismo.

Tra tutte le confessioni cristiane, si chiede l'autore, quale scegliere?

Coerentemente con la sua linea di pensiero, vicina al protestantesimo liberale, l'autore scorge in tutte le confessioni cristiane degli aspetti che gli fanno ritenere difficile l'adesione all'una o all'altra (sia quella cattolica<sup>37</sup>, che quella protestante, come pure le varie sette evangeliche) pur riconoscendo che per esprimere la fede sono necessarie delle manifestazioni empiriche. Ma il

<sup>32</sup> P. L. BERGER, *Una gloria remota*, pp. 139-157.

<sup>33</sup> P. L. BERGER, *Una gloria remota*, p. 161.

<sup>34</sup> L'esempio portato dall'autore è quello del profetismo biblico, “inquadrate” dalla classe sacerdotale in tempi e luoghi ben definiti, che ne permettevano il controllo.

<sup>35</sup> Dopo la caduta del muro di Berlino, e la creazione della CSI, ora lo è meno!

<sup>36</sup> P. L. BERGER, *Una gloria remota*, p. 166.

<sup>37</sup> P. L. BERGER, *Una gloria remota*, p.174; Che definisce la più longeva, più insistente e spesso più funesta di queste istituzioni.

protestantesimo liberale non pretende di specificare e regolamentare queste “manifestazioni empiriche”. Alla fine conclude che è meglio restarsene fuori, anche se riconosce che la confessione evangelica professa (qui l'autore usa la metafora del pane eucaristico) che Cristo è presente sacramentalmente dentro, con e sopra il mondo.

## **Definizione di Religione**

La definizione di religione non sta al centro della riflessione di Berger; tuttavia, qua e là, soprattutto nella parte seconda del suo libro, compare la sua concezione di “religione”.

Grandi esperienze traumatiche, nella vita, ma anche momenti particolari in una vita normalissima, possono aprire alla scoperta di una realtà diversa e sconosciuta. Un esempio letterario famosissimo è quello dell'esperienza delle “madeleines” in Proust (Alla ricerca del tempo perduto), ma anche momenti intensi di godimento estetico, musicale, sessuale, ecc. possono dare questa esperienza. L'uomo si rende conto che dietro a ciò che ha dato per scontato fino ad allora c'è un'altra realtà, che la trascende. Questa consapevolezza non è fede, ma apre alla possibilità della fede.

A questo punto, l'autore fa riferimento a un famosissimo libro di Rudolf Otto, “Il Sacro”<sup>38</sup>. Secondo Berger Otto è l'autore che ha dato la definizione più utile del fenomeno che sta al cuore dell'esperienza religiosa: è l'esperienza del “totalmente altro”. Essa costituisce per la mente un *mysterium tremendum*, ma al tempo stesso un “*mysterium fascinans*”: un'esperienza che al tempo stesso attrae la mente (*fascinans*), ma anche la respinge (*tremendum*).

E' un'esperienza preteoretica, potentissima, che ha assunto nella storia forme molto diverse, ma la cui nota caratteristica comune è l'alterità.

La religione quindi, prima di tutto, è cogliere l'esperienza di questa alterità, di questo “*mysterium fascinans et tremendum*”.

Una definizione analoga, sempre afferente al sacro, viene data dall'autore anche in un'altra opera<sup>39</sup>: la religione è l'impresa umana che crea un cosmo sacro. La cosmizzazione su cui si fonda la religione permette all'uomo di proiettarsi fuori di sé il più lontano possibile, creando nell'immaginazione un universo di significati oggettivi e d'imporre così nel modo più efficace e completo i suoi significati alla realtà<sup>40</sup>.

L'esperienza religiosa viene poi seguita dalla riflessione religiosa, passo successivo nel cammino religioso. Questa esperienza però viene studiata (da Otto e gli autori di fenomenologia della religione che gli sono seguiti) in quelle che Weber ha chiamato le esperienze dei “virtuosi della religione”. Ma c'è anche l'esperienza della “religione delle masse”, l'esperienza religiosa della gente comune, che non può aspirare a godere di queste manifestazioni del favore divino. Qui entra in campo il fattore della tradizione, che sola permette di preservare (ed è il suo obiettivo) non solo la memoria dei grandi eventi fondativi, ma la possibilità di riprodurli in tono smorzato<sup>41</sup>.

Ora è la riflessione religiosa, che è un passo successivo alla esperienza religiosa, a farsi avanti. Le dottrine religiose, per l'autore, sono tentativi di tradurre in parole un ampio ventaglio di esperienze umane, tra cui le emozioni intense e gli obblighi morali<sup>42</sup>.

L'intuizione religiosa fondamentale, quindi, è quella di una realtà trascendente (*mysterium fascinans et tremendum*). Esistono poi descrizioni diverse (anche contraddittorie) di questa realtà.

---

<sup>38</sup> R. OTTO, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione col razionale*, tr. it. di E. BUONAIUTI, Feltrinelli, Milano 1987.

<sup>39</sup> P. BERGER, *La sacra volta*, SugarCo, Milano p. 56.

<sup>40</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 62-63.

<sup>41</sup> P. L. BERGER, *Una gloria remota*, pp. 128-129.

<sup>42</sup> P. L. BERGER, *Una gloria remota*, pp. 141-145.

L'uomo moderno, in virtù del pluralismo libero, è chiamato a scegliere tra queste forme religiose. Essere cristiano, però, significa esser stato catturato dal volto di Cristo al punto tale da non poter fare a meno di affermare che era Dio a riflettersi in esso. Dopo aver intravisto quel volto, si continuerà a cercarlo<sup>43</sup>. L'esperienza religiosa cristiana, allora, sarà l'esperienza di Cristo: della follia e debolezza di Dio che diviene sapienza e forza per il credente<sup>44</sup>, che lo fa giungere, attraverso il cammino della Croce, alla gloria della Pasqua.

Se questa, quindi, è l'essenza dell'esperienza religiosa, quali le sue conseguenze nell'ambito morale?

Anche su questo punto, come si diceva in precedenza, il pluralismo ha creato grandi scompigli, anche se per l'autore è meno difficile giungere a certezze nel campo della morale che in quello delle dottrine religiose.

In base a ciò che dice Otto riguardo alla esperienza religiosa, la sua intima essenza non ha nulla a che fare con la morale. Tutta la morale è orientata verso la realtà della vita quotidiana; l'esperienza religiosa trascende questa realtà radicalmente, è orientata verso un'altra realtà, in cui i principi e le norme morali sono irrilevanti<sup>45</sup>.

Però d'altro canto la religione è sempre stata vista come fonte di moralità. Il paradosso viene risolto dall'autore con una serie di considerazioni, che partono da questa constatazione: la religione definisce la natura della realtà<sup>46</sup>.

Quindi abbraccia tutto ciò che è, comprese le realtà della vita quotidiana.

Quindi esiste un legame tra religione e morale, ma non nel senso che la religione comprenda un "codice positivo" di leggi da osservarsi perché date dalla divinità.

Il tentativo di trasformare la teologia in etica è perdente.

Gesù si preoccupò pochissimo di etica, invece la sua predicazione fu incentrata sull'imminenza della venuta del Regno di Dio: anch'essa implica un'etica, e un'etica sconvolgente per i credenti.

Però Berger trova che il rapporto tra religione e morale sia più indiretto.

Nella comunità cristiana primitiva, gli eventi della Pasqua e della Pentecoste provocarono uno spostamento cognitivo nella percezione della realtà; spostamento che ha anche implicazioni etiche, di cui la principale è: ogni essere umano ha un valore incommensurabile, come Dio ci ha mostrato mediante la sua incommensurabile azione redentrice<sup>47</sup>.

Questi principi normativi, alcuni recepiti con facilità, altri con più fatica, sono additati dalla coscienza, la quale non crede, ma sa che deve comportarsi in un certo modo.

Questo fa sì che il pluralismo possa portare più facilmente a certezze in campo morale che per quel che riguarda le verità di fede. Però il pluralismo oggi (ad es. in campo sessuale) ha creato grandi sconvolgimenti, anche riguardo alla morale e la fede cristiana.

Nel mondo cristiano attuale dominano due versioni moderne della morale cristiana che si possono definire "legalismo" (il magistero ecclesiastico si estende autorevolmente ad ogni genere di scelta morale) e "utopismo" (l'etica cristiana si trasforma nell'impegno ad attuare un programma inteso a migliorare la qualità della vita terrena, senza che sia necessario inserirvi alcuna regolamentazione di tipo legalistico del comportamento personale<sup>48</sup>). La morale cristiana non deve essere né legalistica, né utopista<sup>49</sup>, ma deve riconoscere che il Regno di Dio non è di questo mondo evitando la secolarizzazione del Vangelo cui, per Berger, i due modi citati in precedenza porterebbero. Adottando una distinzione di Weber, a una "etica della convinzione", che giudica lo status morale di un atto dall'intenzione che motiva un attore, Berger preferisce

---

<sup>43</sup> P. L. BERGER, *Una gloria remota*, p. 157.

<sup>44</sup> P. L. BERGER, *Una gloria remota*, p. 29.

<sup>45</sup> P. L. BERGER, *Una gloria remota*, p. 182.

<sup>46</sup> P. L. BERGER, *Una gloria remota*, p. 183.

<sup>47</sup> P. L. BERGER, *Una gloria remota*, p. 187.

<sup>48</sup> P. L. BERGER, *Una gloria remota*, pp. 192-195.

<sup>49</sup> Berger attribuisce alla chiesa cattolica un tipo di morale "legalista", mentre vede la "teologia della liberazione" come una forma di morale utopista.

una “etica della responsabilità” per la quale le azioni partono dal principio che in cima agli interessi del cristiano ci deve essere il bene del nostro prossimo, non la purezza del proprio io.

Il cristiano vive nel mondo, consapevole che determinati ambiti (ad es. la politica) possono infangarlo; ma vive anche ricercando la giustizia (e quella di questo mondo è molto imperfetta) consapevole del suo essere (per dirla con Lutero) “simul iustus et peccator”, e dove il criterio sarà quello non della purezza personale, ma di ciò che le nostre azioni porteranno agli altri. Questo libera dall'angoscia legalistica e dall'interesse egoistico per la nostra purezza morale.

Il cristiano, attraverso il pluralismo, dovrà avviare la “presa di coscienza”: richiamare ciò che sa e aver fede nel fatto che ciò che sa, è vero. La fede non ci farà miracolosamente superare gli scogli della relatività, ma ci permetterà di veleggiare su una fragile imbarcazione, con la speranza, se Dio vorrà, di raggiungere l'altra riva senza annegare.

## 2. RAPPORTO TRA RELIGIONE E SECOLARIZZAZIONE NEL LIBRO DI LÉGER<sup>50</sup>

### ***Le produzioni religiose della modernità***

L'obiettivo del libro della Léger è di mettere a punto uno strumento di analisi che, permettendo di uscire dal circolo vizioso (del contrasto tra una concezione inclusivista ed esclusivista della religione) consenta al tempo stesso di trasformare la modernità religiosa in oggetto sociologico<sup>51</sup>. Si tratta di evidenziare la logica sociale, culturale e simbolica che è all'origine delle produzioni religiose della modernità<sup>52</sup>. Fino agli anni '70, la situazione, anche all'interno della stessa "sociologia della religione", era diversa da quell'attuale: la sociologia era considerata nemica della religione<sup>53</sup>, sembrava che l'oggetto stesso della ricerca dovesse dissolversi attraverso l'analisi sociologica, per poter liberare lo spazio necessario all'interpretazione scientifica del reale. Il "pregiudizio razionalista" affermava poi con sicurezza la secolarizzazione ormai inarrestabile e il declino ineluttabile della religione, che portava all'espansione e inglobazione di tutti gli spazi del sociale da parte della scienza e della tecnica. Ciò costringeva i sociologi della religione a vivere la contraddizione di dover assumere l'eredità razionalistica, ma di prendere sul serio anche l'oggetto della propria ricerca. Inoltre, per i sociologi del cattolicesimo, un problema era anche quello di conservare la propria autonomia di fronte ai tentativi di ingerenza della gerarchia<sup>54</sup>.

Oggi la situazione è diversa: la proliferazione dei fenomeni religiosi impone uno studio serio della materia. E' certamente evidente il fatto della crisi profonda, nel mondo occidentale, delle grandi religioni storiche, ma anche la proliferazione di moltissimi gruppi e movimenti di carattere "religioso"<sup>55</sup>. La problematica weberiana del disincanto del mondo, però, desolidarizzando l'analisi delle trasformazioni del campo religioso da ogni profezia riguardante il senso della storia, ha fondato in teoria la possibilità di sottrarre lo studio empirico della perdita di potere delle religioni storiche alla prognosi positivista della morte degli dei nella società moderna. Essa impone, al tempo stesso, di affrontare la questione delle produzioni religiose della modernità<sup>56</sup>.

Il problema sta, semmai, nel delimitare l'universo religioso attuale, che partecipa del carattere mobile, disseminato, esplosivo dell'immaginario moderno in cui si trova<sup>57</sup>.

L'autrice afferma che la terminologia che si usa a questo riguardo (religioni succedanee, di sostituzione, analogiche) esprime anch'essa la difficoltà di circoscrivere la nebulosa inafferrabile definita dalle produzioni religiose della modernità. Tematica tipicamente moderna, tematica presente a vario livello nei mass-media, questa proliferazione è un fatto incontestabile, e questo "ritorno del sacro" è un tema che va affrontato da parte dei sociologi, ma costruendo un modello valido di ricerca. I due volti della secolarizzazione moderna: a) disseminazione dei fenomeni moderni del credere; b) dissoluzione del legame social-religioso in cui si era creata una cultura religiosa che riguardava l'insieme degli aspetti della vita sociale, pongono un chiaro problema: la religione si può dire ancora creativa nell'ambito della modernità, oppure compare

---

<sup>50</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, Il Mulino, Bologna 1996.

<sup>51</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 12.

<sup>52</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 10 e p. 277.

<sup>53</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, pp. 23 ss. La Léger sottolinea che questo era particolarmente forte in ambito francese.

<sup>54</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 36.

<sup>55</sup> Léger tiene in rilievo questo fatto nell'ambito francese; abbiamo visto come Berger lo abbia rilevato in particolare nell'ambito nord-americano.

<sup>56</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 46.

<sup>57</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 48.

soltanto quando la modernità non riesce a dare una risposta piena ai problemi dell'uomo e alle aspettative che essa stessa crea, presentandosi quindi come un fenomeno di regressione? I gruppi concreti in cui si manifesta la "produzione religiosa della modernità" vanno studiati con prudenza e cautela. Concludere frettolosamente che l'emozione, colta nella realtà complessa delle manifestazioni del "sacro moderno", conferma il rinnovamento dell'esperienza religiosa nella modernità, o che al contrario segna la sua dissoluzione definitiva (e questi sono due criteri interpretativi del fenomeno molto frequenti), è parimenti assurdo<sup>58</sup>.

E' chiaro però che per arrivare a fornire un modello valido di ricerca, che permetta di rendere conto degli spostamenti dei limiti del "religioso" nel mondo contemporaneo, occorre porre un problema preliminare: cosa si intende per "religione"? E' il problema che occupa una buona parte del libro dell'autrice, e che tratteremo più avanti, per ora, basti dire che l'autrice non vuole dare una definizione che riguardi l'essenza della religione, ma si accontenta di formulare una "ipotesi di lavoro", che renda possibile un approccio sociologico alla religione, approccio qui scelto in funzione di un obiettivo intellettuale: rendere conto dei mutamenti della religione nella modernità<sup>59</sup>.

La Léger arriva a definire una religione un dispositivo ideologico, pratico e simbolico mediante il quale si forma, si mantiene, si sviluppa e si controlla la coscienza (individuale e collettiva) dell'appartenenza a una discendenza specifica<sup>60</sup>. Occorre quindi ricreare il rapporto fondamentale di religione e tradizione all'interno della modernità.

Per tradizione, l'autrice intende "l'insieme di rappresentazioni, immagini, saperi teorici e pratici, comportamenti, atteggiamenti ecc., che un gruppo o una società accettano in nome della continuità necessaria tra il passato e il presente"<sup>61</sup>. Inoltre, occorre che la continuità sia capace di dimostrare che è in grado di incorporare persino le innovazioni e reinterpretazioni che il presente esige<sup>63</sup>.

La definizione viene poi ampliata nel suo testo, dove si legge che la religione è anamnesi ritualizzata di un passato fondatore, in rapporto al quale l'esperienza presente vi riconosce un senso<sup>64</sup>.

Ma come è possibile che questo si realizzi nella società moderna, dove vige l'imperativo del cambiamento, che entra in contrasto con la tradizione<sup>65</sup>; dove l'individualismo e l'affermazione di sé sono posti tra i valori fondamentali; apre una società che non è più società di memoria, che tende alla riproduzione di un'eredità?<sup>66</sup> La parabola della secolarizzazione e quella del cancellamento della memoria totale coincidono: la disgregazione delle strutture di plausibilità della religione nel mondo moderno segue lo sbriciolamento della memoria collettiva<sup>67</sup>.

La memoria, nella società moderna, è portata alla dilatazione e alla omogeneizzazione, in virtù dell'universo delle immagini, della informazione immediata, in virtù di una proliferazione delle "memorie tecniche", funzionali all'immediato. Tutto ciò porta all'appiattimento della memoria, senza più capacità narrativa e creativa. E' chiaro come l'autrice, osservando che i "teorici della secolarizzazione" hanno fatto della razionalizzazione il perno dell'individuazione dei rapporti tra religione e modernità, sottolinea invece il fatto che non si sia posto l'argomento della memoria nel suo giusto rilievo<sup>68</sup>.

---

<sup>58</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 100.

<sup>59</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 128.

<sup>60</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 129.

<sup>61</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 137.

<sup>63</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 137.

<sup>64</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 160. Questa proposta di definire religiosa la modalità particolare del credere che si richiama all'autorità legittimante di una tradizione era già stata proposta precedentemente dallo sociologa: cfr. D.H.LÉGER, *Religione e modernità*, p.131. E' interessante, comunque, questo uso di un concetto liturgico: "anamnesi" (= zikkaron in ebraico!) per definire il fatto religioso.

<sup>65</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 138.

<sup>66</sup> Il cap.7 del libro D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, pp. 191-218 è significativamente intitolato: La religione privata di memoria.

<sup>67</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 197.

<sup>68</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 191.

Eppure, perché l'espressione "produzioni religiose della modernità" abbia senso, occorre dire che questa modernità, idealmente definita dall'avvento del soggetto autonomo e concretamente determinata dall'affermazione dell'individuo indipendente, suscita il bisogno intellettuale e collettivo di richiamarsi all'autorità di una tradizione. Si deve accettare il paradosso che la modernità genera ciò che le è essenzialmente contrario, cioè l'eteronomia, la sottomissione a un ordine subito, imposto dall'esterno, e non voluto<sup>69</sup>.

Lo spazio delle produzioni religiose della modernità è nei luoghi in cui il riferimento immaginario alla tradizione, che risorge dalla stessa modernità, incontra le espressioni moderne del bisogno di credere, legato alla incertezza strutturale di una società in mutamento perpetuo<sup>70</sup>.

Escluso quindi un riferimento all'esperienza immediata del sacro (sacro di comunione), all'esperienza emozionale che si esplica nell'istante immediato in cui l'individuo fa esperienza del "sacro"<sup>71</sup> e a quella del "sacro d'ordine" come punto di partenza per delineare questi spazi (sacro e religione non coincidono, anche se più volte possono incontrarsi), esclusi anche quei movimenti in cui il riferimento a una discendenza credente viene ignorato, a vantaggio della realizzazione immediata dell'io, l'autrice coglie altri luoghi in cui si realizzano queste produzioni religiose. Li illustra nel capitolo ottavo del suo libro: fenomeni che si delineano come processi di compensazione che si sviluppano in reazione al vuoto simbolico creato dalla perdita di densità e unità della memoria collettiva della società moderna<sup>72</sup>. La dinamica accelerata del cambiamento, che produce istantaneizzazione, ha come risultato quello di favorire una proliferazione di appelli alla memoria, supporti di quel lavoro di recupero del passato senza il quale l'identità collettiva e individuale non può produrre.

La Léger individua tre "nuclei" attorno ai quali si ricompone l'immaginario della continuità (ma si ricompone in maniera "frammentaria" tipicamente moderna), a partire da un lavoro di reinvenzione della discendenza.

#### a) *L'utopia*

Il termine stesso di innovazione religiosa va associato alla questione della memoria e fa pensare subito all'utopia, che Danielle Léger definisce, citando Seguy<sup>73</sup>, un passato rivisitato e magnificato nell'età dell'oro (che) alimenta la rappresentazione di un futuro che si annuncia diverso da un presente radicalmente rifiutato.

Attraverso l'analisi che Henry Desroche, in varie sue opere<sup>74</sup>, fa di questo fenomeno si viene a cogliere il senso dell'utopia nell'età moderna, che è contemporaneamente un principio di secolarizzazione della memoria e un principio di ricambio religioso della memoria<sup>75</sup>. Di fronte all'affermazione della "morte dell'utopia" nel mondo attuale, Léger rifiuta un'affermazione così drastica: tracce dell'attivazione reciproca del movimento sociale e della religione, con l'intermediazione dell'utopia, si possono trovare in comunità ecclesiali di base (America Latina), movimenti confessionali femministi degli Stati Uniti, ma l'utopia sembra oggi poco capace, nella società occidentale, di opporsi all'indebolimento della memoria collettiva.

#### b) *Consolidamento religioso delle fraternità elettive*

La fraternità elettiva è una delle modalità in cui oggi l'innovazione religiosa trova modo di affermarsi: essa corrisponde a una certa comunità di valori e riferimenti che si è costituita nella condivisione di interessi, esperienze, prove comuni<sup>76</sup>.

I valori che vi vengono espressi sono: effettiva solidarietà; trasparenza della comunicazione; comunità dei voleri e ricordi. Il primato viene dato all'impegno personale (e questo è un

<sup>69</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 146.

<sup>70</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 152.

<sup>71</sup> L'esempio più eclatante, per la studiosa, nel mondo moderno, e più studiato nei suoi aspetti "religiosi" è quello dello sport, anche se non manca il riferimento ai grandi concerti rock e ad altri fenomeni.

<sup>72</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 219.

<sup>73</sup> J. SEGUY, *Une sociologie des sociétés imaginées*, «Annale ESC», Matzo-Aprile 1971.

<sup>74</sup> In particolare la Léger cita *Dieux rêvés*, Desclée, Paris 1972; *Les Religions de contrebande*, Maine, Paris 1974.

<sup>75</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 227.

<sup>76</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 232.

tratto tipicamente moderno). Rispetto alla famiglia, istituzione in profonda crisi nel mondo occidentale, nella fede si entra per scelta; ed è la stessa famiglia naturale che prende la fede, come punto di riferimento. La possibilità che una fede si trasformi in gruppo religioso si ha quando il gruppo sente la necessità di darsi un'immagine che possa integrare l'idea della propria perennità, al di là dell'esperienza immediata in cui si manifesta la relazione fra i suoi membri<sup>77</sup>.

Occorre allora collocarsi in una durata, riconoscere uno "spirito comune" che trascende l'individuo. Ma questo muta profondamente la fraternità elettiva, dove l'intensità emozionale, il legame affettivo unisce istantaneamente i singoli membri. Hegel stesso<sup>78</sup> aveva dichiarato l'estraneità della fede alla religione.

A volte essa può entrare in tensione diretta con la religione, ogni volta che fa prevalere la comunione di cuore e di pensiero dei suoi membri sulla fedeltà alla discendenza credente. Inoltre, essa è propensa ad essere autosufficiente e a trovare in sé tutti i motivi di giustificazione per la propria esistenza. Questi sono alcuni dei fatti che fanno comprendere le resistenze e le ambiguità ad es. delle Chiese nei confronti dei piccoli gruppi che si possono inquadrare nella categoria di fede<sup>79</sup>.

Ora, l'intensificazione emozionale dell'impegno (vissuto nel presente) in seno a una fraternità elettiva può costituire, paradossalmente, una forma di abbandono della religione<sup>80</sup>; ma l'intensità emozionale della relazione vissuta nel presente è capace di suscitare ciò che le è in principio contraria: cioè il sentimento che l'unione dei cuori trascende l'esperienza immediata degli individui, che preesiste alla loro unione e può sopravvivere alla loro dispersione<sup>81</sup>.

Il rifiuto dell'inevitabile carattere effimero degli affetti è un fattore decisivo della istituzionalizzazione religiosa della fede; apre la via alla (ri)costituzione immaginaria delle numerose testimonianze, punto di partenza di una possibile (ri)formalizzazione della discendenza credente autentica, sotto il controllo di garanti della memoria autorizzata<sup>82</sup>.

In passato, la fede era il modo per combinare la tradizione con il rinnovamento (ricordiamo ad es. gli ordini religiosi); oggi nelle religioni "convenzionali"<sup>83</sup> la tensione, nota a chiunque abbia a che fare con questi movimenti, è tra la tendenza moderna alla cultura dell'individuo, i diritti della soggettività e le esigenze dell'io, e dall'altra parte le regole tradizionali della fede e le pratiche religiose.

Il sentimento dell'appartenenza al gruppo può far ritenere inutile o secondario il riferimento alla discendenza credente; ma si nota spesso la tendenza opposta, ossia per scongiurare la precarietà dell'intensità comunitaria, ci si viene a dotare dei segni più visibili d'inserimento<sup>84</sup>: si può così favorire in modo agevole, immediato, rappresentabile, il processo di costituzione della genealogia immaginaria che accompagna la stabilizzazione emotiva del gruppo e il suo inserimento nella durata temporale<sup>85</sup>. L'autrice nota però anche che il "processo generale di deregolamentazione delle memorie autorizzate, che favorisce le fraternità elettive, favorisce al tem-

---

<sup>77</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 235.

<sup>78</sup> G. W. HEGEL, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, Japadre, L'Aquila 1987, p. 114.

<sup>79</sup> Nell'ambito italiano, possiamo ricordare i vari gruppi come Focolarini, Rinnovamento dello Spirito, Neo-Catecumenali, Comunione e Liberazione ecc., che pur professando sempre fedeltà alla gerarchia, hanno spesso suscitato perplessità e forme di ostacolo o rifiuto. A questo proposito, però, non sarebbe male ricordare l'incontro del Papa, a Roma, nel maggio di quest'anno, con i rappresentanti di tutti i gruppi ecclesiali: incontro in cui il Papa ha ribadito l'azione dello Spirito nel rinnovamento della Chiesa e la ricchezza che questi movimenti portano al suo interno. Ma questo è un altro discorso.

<sup>80</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 237.

<sup>81</sup> Ecco allora una dimostrazione che la modernità genera ciò che le è essenzialmente contrario, cioè la eteronomia; D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 146.

<sup>82</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 237.

<sup>83</sup> L'autrice preferisce usare questa terminologia anglosassone per indicare le grandi religioni storiche.

<sup>84</sup> Un esempio che l'autrice porta a questo proposito è quello di un culto dei Santi che non è certo un elemento centrale della fede cristiana.

<sup>85</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 241.

po stesso la pluralizzazione delle forme che in quella fraternità possono realizzare il loro stesso rafforzamento religioso”<sup>86</sup>.

### c) *La crescita delle etnoreligioni*

L'etnicità è un'altra dimensione delle ricostruzioni religiose della memoria in epoca moderna.

L'etnico e il religioso creano un legame sulla base di una genealogia:

- a) postulata e naturalizzata (perché nel sangue e nel luogo);
- b) simbolizzata (con riferimento fideistico a un mito o racconto fondatore).

I casi tipici citati dall'autrice sono quelli ebraico e armeno; si possono poi ricordare l'Irlanda del Nord, e i paesi balcanici (con la strumentalizzazione del fatto etnico). Anche nei paesi occidentali, religione ed etnicità contribuiscono alla rifondazione compensatoria di quel “noi” che la modernità disintegra e di cui rafforza paradossalmente la necessità<sup>87</sup>.

La Schnapper<sup>88</sup> ha studiato questo fenomeno di convergenza. Secondo questa studiosa il fatto che sta alla base di questa convergenza è la trasformazione della religione tradizionale, che subisce un processo di modernizzazione in grado di determinare un indebolimento del riferimento trascendentale a vantaggio di una concezione anzitutto morale e autoritaria<sup>89</sup>.

Gli aspetti significativi del processo di etnicizzazione della religione sono:

- a) scomparsa del riferimento a un Dio trascendente;
- b) metaforizzazione crescente degli oggetti della fede religiosa<sup>90</sup>.

La religione si trasforma in una materia presimbolica, malleabile, non più inserita in appartenenze ben precise e comportamenti ben relegati da un'autorità, che può dar luogo a diversi trattamenti a seconda degli interessi dei singoli gruppi<sup>91</sup>.

L'incontro etnico - religioso è un processo di sovrapposizione parziale se non totale degli insiemi etico-simbolici sempre meno distinti, i cui paradossali modelli sono l'islam e l'ebraismo.

C'è un rapporto tra la ripresa dell'etnico-religioso e la modernità, che dissolve le tradizioni religiose all'interno di una nebulosa di simboli e valori e quindi permette la riappropriazione identitaria di questi simboli e valori. I segni religiosi non sono più associati a forme di vita sociale specifiche (se non con legami oscuri, drammatici, sempre più ambivalenti e un po' alla volta troncati)<sup>92</sup>.

Il patrimonio simbolico delle religioni: a) è messo a libera disposizione di coloro che manipolano gli universi di significato per dare un senso all'esistenza (religione del “fai da te”); b) viene a essere messo a disposizione per gli usi collettivi molto differenziati, in testa ai quali si trovano l'attivazione a scopi identitari dei simboli confessionali<sup>93</sup>.

Il caso polacco (per il quale essere “praticanti, ma non credenti”, diveniva una forma di opposizione al regime) insegna che la pratica nel distacco diviene fede nella realtà eterna della comunità che questa pratica non può certo costituire come un “noi”.

E. Hamberg<sup>94</sup> analizza il caso svedese, in cui si “appartiene senza credere” alla chiesa luterana di Svezia. I fenomeni di compensazione etnico-religiosa alla perdita di identità etnico-religiosa alla perdita di identità collettiva possono essere pericolosi<sup>95</sup>.

<sup>86</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 243.

<sup>87</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 245.

<sup>88</sup> D. SCHNAPPER, *Le Relieux l'Ethnique et l'Ethnico-religieux*, «Archives de sciences sociales des religions», 81 (1993).

<sup>89</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 246.

<sup>90</sup> Per questo aspetto di “metaforizzazione della religione” la Léger si rifà alle ricerche di Jean Seguy, studioso di Weber, in particolare all'opera *L'approche wébérienne des phénomènes religieux*; la studiosa illustra l'analisi di Seguy a pp. 104-113.

<sup>91</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 247.

<sup>92</sup> M. DE CERTEAU – J. M. DOMENACH, *Un Christianisme éclaté*, Seuil, Paris 1974, pp. 11-12.

<sup>93</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 248.

<sup>94</sup> *Religion, Secularization and Value Change in the Welfare State*, comunicazione alla prima conferenza europea di sociologia, Vienna, 26-29 Agosto 1992.

<sup>95</sup> L'autrice riporta il caso francese di Le Pen, ben più serio e pericoloso del nostro Bossi!

L'autrice tuttavia ricorda che questa convergenza tra etnico e religioso non è una forma di “abbandono della religione”. Infatti, mentre l'etico strumentalizza il religioso, di cui assorbe simboli e valori, esso tende a funzionare religiosamente quando offre a un gruppo la possibilità di inserirsi in una storia che lo supera, per dare un senso alla sua esistenza.

La convergenza di etnico e religioso si effettua nei due sensi: a) attraverso l'omogeneizzazione etico-simbolica delle identità religiose tradizionali (confessionali) e b) l'alimentazione neo-religiosa delle identità etniche: momento di decomposizione, ma anche di ricomposizione del riferimento fideistico all'eternità di una discendenza, che implica nuove forme di mobilitazione e invenzione di una “memoria comune” sulla base di materiali religiosi e cultura e storia profana: L'etnico – religioso si ricostituisce e si sviluppa nelle società moderne nel punto in cui si incontrano un processo di dissoluzione delle appartenenze religiose tradizionali e vari processi di invenzione o reinvenzione di un immaginario della continuità, in cui un gruppo o una società attinge nuove ragioni per credere alla propria perennità, al di là di minacce o atomizzazioni che ne minacciano la coerenza<sup>96</sup>.

In forza di questo, nelle società occidentali è possibile “credere senza appartenere”, ma anche “appartenere senza credere” se non alla continuità del gruppo al quale i segni residui del religioso storico servono solo da emblema.

#### d) *Conclusioni*

Il religioso moderno quindi si iscrive totalmente sotto il segno della fluidità e della mobilità, dentro un universo culturale e politico, sociale ed economico dominato dalla realtà del pluralismo<sup>97</sup>.

La situazione di oggi, della prima “generazione post-tradizionale”, rifacendosi a un'espressione di Giddens, l'autrice la chiama di alta modernità<sup>98</sup>. In questa situazione l'individuo post-moderno, privato della sicurezza delle comunità stabili che offrivano ad ognuno l'evidenza di un codice di senso fissato una volta per tutte, ma privato anche delle grandi visioni universalistiche portate dalle ideologie moderniste, galleggia in un universo senza punti di riferimento.

L'orizzonte principale, allora, diviene il compimento di se stesso, l'unificazione soggettiva delle esperienze frammentarie che corrispondono ai differenti settori di attività e rapporti sociali in cui si trova impegnato. Qui, la scelta di far riferimento, in modo volontario, all'autorità di una tradizione, inserendosi soggettivamente nella continuità di una tradizione, costituisce una delle possibili modalità della creazione post-tradizionale di una self-identity. Alle origini delle esplosioni del “religioso moderno” sta dunque questa dispersione e questa ricostituzione soggettiva-immaginaria di una discendenza credente<sup>99</sup>.

Essere religioso, in modernità, significa non “sentirsi generato”, ma, significativamente, “volersi generato”<sup>100</sup>. Questa mutazione di rapporto con la tradizione apre la strada a reinvenzioni, adattamenti, manipolazioni di dispositivi in grado di “fare tradizione”.

Ciò che oggi è in causa è la possibilità che si imponga socialmente un dispositivo di autorità che, facendosi garante della verità di un credo, sia in grado di controllare pienamente le enunciazioni e gli enunciati<sup>101</sup>.

E' una grave sfida per le grandi comunità religiose, che devono “venire a patti” con una dinamica di circolazione dei segni religiosi in contraddizione con i modi di gestione tradizionali della memoria autorizzata, dove la tradizione è considerata un patrimonio etico-culturale a disposizione; la verità si sposta dalla istituzione al soggetto credente; si tende alla soggettivizzazione metaforizzante dei contenuti di fede; vi è la disgiunzione tra pratiche e credenze, e la crisi

<sup>96</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 252.

<sup>97</sup> Qui la Léger cita espressamente Berger, e la sua opera *Una gloria remota*, di cui abbiamo diffusamente parlato in precedenza.

<sup>98</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 259.

<sup>99</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 261.

<sup>100</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 263.

<sup>101</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 264.

dell'idea di obbligo religioso; vi è lo spostamento di significato delle pratiche in rapporto alle norme che definiscono le condizioni di "anamnesi autorizzata".

L'autrice illustra la posizione delle Chiese protestanti (soprattutto francese) e della Chiesa Cattolica di fronte a queste problematiche. In particolare, la Léger coglie la contraddizione del "Catechismo Universale della Chiesa Cattolica", che vuole sottolineare gli aspetti "certi e sicuri" a un livello universale, ma dove "l'offerta di senso" non è credibile socialmente in un universo in cui prevalgono i diritti della soggettività individuale, se non nella misura in cui si presenta sotto forma di doveri e di diritti.

La Chiesa allora, perdendo d'autorità, attribuisce al suo magistero un significato "profetico", ma anche in questo caso non sembra superare la cerchia dei suoi fedeli<sup>102</sup> e su alcuni temi (AIDS, contraccezione; l'aborto è un caso un po' diverso) si raggiunge il punto di rottura<sup>103</sup>.

Il problema posto alle grandi religioni storiche è la possibilità che il capitale di memoria possa continuare ad essere tradizione, cioè a rappresentare continuità di una comunità di fedeli trascendente il singolo tempo. La squalifica culturale delle grandi religioni dipende: a) dalla omogeneizzazione etica delle differenziazioni ("valori universali"); b) atomizzazione nelle "piccole memorie collettive", in cui si rifugia l'aspirazione all'identità respinta dalla cultura moderna dell'omogeneo scambiato per l'universale.

Cosa fanno le istituzioni religiose? Cercano di rendere operante un ecumenismo dei valori per tutti i credenti in un mondo culturale che è indifferente ai valori costituiti; e dall'altra parte, cercano di chiarire la differenza comunitaria suscettibile di accogliere le richieste di identità che rispondono all'incertezza del presente<sup>104</sup>. Ma queste vie sono rischiose, perché accentuando l'uno o l'altro di questi aspetti, si rischia di escludere una delle "anime" delle comunità. Migliore per l'autrice sarebbe lasciar "fluttuare i segni", cioè dare la massima libertà possibile agli scambi tra le due "anime" delle comunità. Due registri possono favorire questi scambi: a) appello emotivo (che viene a interessare la coscienza individuale e collettiva); b) razionalizzazione culturale (che sdrammatizza i conflitti vedendoli come espressioni valorizzate di diversità di cultura e sensibilità che l'istituzione, in dialogo con la modernità, sa riconoscere<sup>105</sup>). Le comunità devono anche saper gestire le due forme di abbandono della religione: credere senza appartenere; appartenere senza credere.

In tutto ciò sta la paradossalità della religiosità moderna, nella quale le religioni storiche non possono mantenersi se non cercando di ricostituire, con le risorse simboliche loro proprie e in modo sperimentale, la rappresentazione di una continuità credente a cui l'esperienza comune dei singoli credenti non offre più il supporto.

## ***Lo stretto legame tra il credere religioso e la tradizione***

All'inizio del libro l'autrice, mettendo in evidenza l'obiettivo dell'opera, dice che "la seconda parte (...) è dedicata alla messa a punto di una definizione di religione che la individua come modalità particolare del credere, implicante soprattutto il riferimento all'autorità di una tradizione"<sup>106</sup>.

Nella parte seconda dell'opera, infatti, dopo la presentazione della "religione metaforica", la Léger viene a presentare ciò che essa intende per "credere": l'insieme delle convinzioni, individuali e collettive, che non dipendono dalla verifica, dalla sperimentazione, e più in generale dai modi di riconoscimento e di controllo che caratterizzano il sapere, ma che trovano la lo-

---

<sup>102</sup> Anche se espressioni di stima vengono o possono venire da altre parti, ma molto condizionale ai temi trattati e non disgiunte da osservazioni critiche.

<sup>103</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 271.

<sup>104</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 273.

<sup>105</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 274.

<sup>106</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 12.

ro ragion d'essere nel fatto di dare senso e coerenza all'esperienza soggettiva di coloro che credono<sup>107</sup>.

L'autrice include pratiche, linguaggi, gesti, automatismi spontanei con cui queste credenze si manifestano: quindi una "fede in atto".

La credenza può essere confortata solo da "indizi" o "segni". Il credere, messo al centro della riflessione della sociologia, implica che costituisce una dimensione rilevante della modernità.

Lo scientismo del XIX secolo aveva sognato di riassorbire la questione del 'perché' nel 'come'.

Ma il bisogno di sicurezza è alla base della richiesta di intelligibilità del mondo vissuto, l'incertezza porta delle minacce a livello individuale (la morte) e a livello sociale (l'anomia).

Dalla modernità stessa, anche se essa ha messo in crisi le "cosmizzazioni sacre"<sup>108</sup>, rinasce il bisogno fondamentale di scongiurare l'incertezza strutturale della condizione umana. La modernità stessa, in uno spazio culturale aperto, dove cambiamento e innovazione sono erette a sistema, fa assumere nuovi sviluppi alla questione del senso. La modernità però ha decostruito i sistemi tradizionali del credere, non svuotati: il credere si esprime in modo individualizzato, soggettivo, disperso, e si risolve attraverso la molteplicità delle combinazioni e delle concatenazioni di significati che gli individui elaborano in modo sempre più indipendente dal controllo delle istituzioni del credere<sup>109</sup>.

Nell'universo moderno del credere, è all'opera il duplice processo di omogeneizzazione e di dispersione, che portano come conseguenza una estrema fluidità del credere: tutti i sincretismi e le riutilizzazioni sono possibili, immaginabili.

Ora, la ricerca sociologica della definizione di religione porta alla conclusione che il "credere religioso" può essere definito un modo particolare di organizzazione e funzionamento del credere.

Lasciando da parte il riferimento ai contenuti e alle funzioni specifiche delle credenze religiose, per individuare il credere religioso resta solo il terreno del tipo di legittimazione offerto all'atto del credere<sup>110</sup>. L'ipotesi dell'autrice è che non vi è religione senza che sia invocata, in appoggio dell'atto del credere (e in modo che può essere esplicito, semiesplicito o del tutto implicito) l'autorità di una tradizione<sup>111</sup>.

A questa ipotesi l'autrice è giunta attraverso l'analisi dell'esperienza comunitaria francese dei "neorurali"<sup>112</sup>. Rispetto alla prima analisi, l'autrice afferma che il loro riconoscersi in una tradizione storica (eredi dei monaci benedettini medievali) era importante non come espressione di un credo religioso, ma come tradizione di autorità. L'essenziale non è se i modelli di riferimento sono veri o no, ma il fatto stesso della produzione del vincolo che nel tempo fonda l'adesione religiosa dei membri al gruppo che essi costituiscono e alle convinzioni che li uniscono<sup>113</sup>. Questo vincolo radicava il progetto del gruppo in una tradizione di autorità. Il credente religioso, allora, si considera come "generato": ciò che vale è che la continuità sia la espressione visibile di una filiazione che il credente rivendica esplicitamente e che lo fa membro di una comunità spirituale che raccoglie i credenti passati, presenti e futuri, e che funziona come principio di individuazione ad intra e ad extra della comunità.

La "condivisione collettiva di senso" (conferma sociale) era data in passato dalle grandi istituzioni, oggi tende ad essere assicurata attraverso una rete diversificata di gruppi di affinità, in cui si determina, su base volontaristica, la condivisione del senso<sup>114</sup>. E ancora: "La comunità

<sup>107</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 113.

<sup>108</sup> Per Berger, "l'edificio dei significati che gli uomini oggettivizzano come un potere radicalmente diverso da loro, e che proiettano nella realtà per sfuggire all'angoscia". P. BERGER, *La sacra volta*, Sugarco, Milano 1984.

<sup>109</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 118.

<sup>110</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 118.

<sup>111</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, pp. 119-120.

<sup>112</sup> D. H. LÉGER – B. HERVIEU, *Le Retorur à la nature. Au fond de la forêt ...*, Seuil, Paris 1979.

<sup>113</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 128.

<sup>114</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 148.

risorge nella società dell'individuo trionfante e di comunicazione di massa, come luogo della elaborazione sociale elementare”<sup>115</sup>.

La modernità, indebolendo la capacità degli individui di dare un senso ai loro limiti e alle situazioni limite dell'esistenza, porta a vedere come spaventose ingiustizie tutto ciò che non rientra nell'ambito della realizzazione individuale: è un sentimento che si accentua nei periodi di crisi economica e destabilizzazione sociale, ora il riferimento a una discendenza comune e fondatrice, e la tendenza all' "associazione delle somiglianze" diventano, con il conforto reciproco, conferma sociale dei significati individuali, giustificazione della associazione volontaria e fondamento della sua stabilità.

Il fatto di richiamarsi a una continuità deve creare senso, in maniera da consentire le identificazioni individuali e collettive necessarie alla costituzione e al rafforzamento del vincolo sociale<sup>116</sup>.

Nel cap. VI, l'autrice, dopo aver sottolineato che tutte le attività umane implicano il richiamo e la nascita del credere, sottolinea ancora la specificità dell'attività religiosa, che è interamente subordinata alla produzione, gestione, e diffusione di quella forma particolare di credere che si legittima mediante il riferimento a una tradizione.

La specializzazione del credere nella nostra società<sup>117</sup> però non implica che ad ogni sfera di attività corrisponda un solo modo di credere. Piuttosto ogni attività sociale implica la generazione di un particolare modo di credere. Nella società moderna, anche il credere ha acquistato una notevole fluidità e questo vale anche per il credere religioso.

Mediante la definizione di religione e la particolare modalità in cui si esplica il credere religioso, non è possibile allora vedere nello sport, nei concerti rock ecc... dei fatti religiosi veri e propri. In quanto produttori di senso, o in quanto permettono una esperienza del sacro (sperimentazione collettiva di una forza che trascende l'individuo e crea così del senso), essi possono essere letti, e sono stati letti, in chiave "religiosa". Ma ad es. il fatto sportivo (in cui si costituisce, secondo le tesi di Augé<sup>118</sup>, una "sacralità laica", che sta alla base di una "religione secolare") è un mezzo di produzione di senso che si manifesta in maniera "istantanea". Ed è qui che la Léger coglie lo stacco del mondo dello sport dal mondo della religione; anche se esso può presentare degli "aspetti religiosi" (ad es: "Lo spirito olimpionico", con il richiamo alla tradizione, rappresentata ad es. da De Coubertin), oppure farsi vettore di pratiche religiose<sup>119</sup>. Un altro campo che la Léger poi analizza è quello del politico<sup>120</sup>. L'autrice coglie che la politica può assumere "carattere religioso", e non in base al riferimento alla trascendenza, ma quando la società politica si dà come realizzazione già compiuta e presente della comunità utopica che s'inserisce, in modo per lo meno implicito, nella parabola dalla quale questi valori "trascendenti" sono presi come riferimento.

Il processo di autodistruzione del politico si produce a partire dal momento in cui esso cerca di fondare l'utopia che costituisce il suo orizzonte immaginario e il suo "spirito" e cerca di rendere presente questo "spirito", hic et nunc, in un sistema politico che vuole esserne la manifestazione visibile e totale. Questa deriva del politico presenta un carattere (almeno potenzialmente) "religioso" ogni volta che essa implica la reclusione dell'immaginario sociale nell'anamnesi indefinitivamente ripetuta di un movimento fondatore in cui si è inserita privandola della capacità di rilancio e di rinnovamento che dipende appunto dalla molteplicità delle sue manifestazioni e dal carattere irriducibilmente incompiuto di ognuna di esse. "Il carattere religioso si realizza pienamente e specificamente (sotto forma di una "religione secolare") quando l'interpretazione legittima del momento fondatore... è fatta proprio da una comunità di chierici... che

<sup>115</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 149.

<sup>116</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 151.

<sup>117</sup> Cfr. D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 157.

<sup>118</sup> M. AUGÉ, *Football. De l'histoire sociale à l'anthropologie religieuse* «Le Dèbat», 19(1982).

<sup>119</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, pp. 164-166.

<sup>120</sup> Cfr. D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, pp. 174-187.

controlla, con la forza e/o la persuasione, le condizioni in cui gli individui e l'insieme della società sono costretti a rapportarsi alla tradizione di cui l'utopia è ormai prigioniera"<sup>121</sup>.

Nel capitolo VII dell'opera la Léger sottolinea, come già detto, il fatto che le società moderne non sono più società di memoria, che tendono alla riproduzione di una eredità.

Nelle società tradizionali, la memoria collettiva è presente, di fatto, nelle strutture, nell'organizzazione, nel linguaggio ecc., e la memoria religiosa ha un carattere normativo<sup>122</sup>. La normatività della memoria collettiva si trova rafforzata dal fatto che il gruppo si definisce, oggettivamente e soggettivamente, come una discendenza credente.

Si costituisce e si riproduce dunque interamente a partire dal lavoro della memoria che alimenta questa autodefinizione. Al principio di ogni credenza religiosa vi è la fede nella continuità di una discendenza dei credenti che trascende la storia: essa si attesta e si manifesta nell'anamnesi, dà un senso al presente, contiene l'avvenire, e si manifesta nel rito. La ripetizione regolare dei gesti e delle parole stabilite dal rito ha lo scopo di inserire nel decorso temporale della memoria e della vita individuale alcuni eventi fondatori che attestano anche la capacità di protrarsi nel tempo<sup>123</sup>.

Il nucleo del potere religioso è nella capacità riconosciuta di dire la "memoria vera" del gruppo (e c'è un rapporto impari tra semplici fedeli e produttori autorizzati della memoria collettiva).

Però, come si è detto, la Léger sottolinea che la nostra non è più una "società di memoria", che tende alla riproduzione di una eredità: la parabola della secolarizzazione e del cancellamento della memoria totale coincidono<sup>124</sup>. Il problema della secolarizzazione assume allora un diverso aspetto: può un gruppo, nel contesto d'istantaneizzazione e di polverizzazione della memoria, riconoscersi come appartenente a una "memoria credente"?<sup>125</sup>.

L'esempio francese della crisi profonda che attraversa il cattolicesimo (ma anche le altre confessioni), dimostra che si tratta di una "crisi della memoria religiosa".

La cifre sulla pratica religiosa in Francia<sup>126</sup> permettono di vedere la riduzione e squalifica del significato sociale e delle credenze e pratiche della religione convenzionale. Ma la perdita dell'osservanza religiosa è un fatto diverso dalla perdita di fede; proliferano comportamenti religiosi prima in ombra; e la partecipazione diretta alla cultura tecnico-scientifica non determina di per sé un allontanamento dalle forme di fede più irrazionali (oroscopi ecc.). Anzi, il fatto paradossale è che la crescita della razionalizzazione comporta lo sviluppo di credenze e pratiche opposte alla modernità ufficiale. La crisi del cattolicesimo in Francia dipende, secondo l'autrice: a) dalla crisi della autorità clericale, in forza della "modernità psicologica", con la conseguente crisi di ogni autorità; b) dal crollo dell'immaginario di continuità: la crisi religiosa è la crisi di quella società religiosa, società di memoria, che poneva le sue basi su tre punti: la famiglia, il mondo rurale arcaico<sup>127</sup> e l'idea di una ricompensa ultraterrena.

Ora, l'esempio del cattolicesimo parrocchiale francese permette alla studiosa di individuare concretamente come la perdita di spessore della memoria passi attraverso la cancellazione dell'immaginario della continuità, supporto dell'identificazione oggettiva e soggettiva della discendenza credente<sup>128</sup>. Questo processo non riguarda solo la religione, ma un po' tutti i campi di

---

<sup>121</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, pp. 182-183. Esempio eclatante, il marxismo dialettico elevato a sistema politico totalitario: chiaramente, però, una "religione secolare" che opprime l'uomo e non risulta liberante per l'uomo.

<sup>122</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 192 e p. 193.

<sup>123</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 194. Il riferimento primo è alle feste ebraiche e cristiane (l'anamnesi per eccellenza è naturalmente quella della Pasqua!); ma l'anamnesi è presente anche nelle confessioni debolmente ritualizzate; ciò le distingue dai gruppi di saggezza umana ecc...

<sup>124</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 197.

<sup>125</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 201.

<sup>126</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 203.

<sup>127</sup> In particolare, la società parrocchiale era legata a doppio filo a questo mondo rurale, a quella civiltà contadina in cui essa prendeva corpo.

<sup>128</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, pp. 213-214.

vita sociale (scuola, ecc..) dove tende a sparire la convinzione fideistica fondata sul riferimento a una tradizione che si propone di preservare e di trasmettere.

La soggettività individualista prevale anche nell'ambito di una pratica religiosa; si tratta di un processo di modernizzazione interna della fede e delle pratiche religiose, che risente dell'indebolimento della "memoria autorizzata" e della sua autorità eteronoma di tradizione, e permette l'adeguamento "razionale" delle rappresentazioni religiose alle speranze individuali di accedere al benessere in questo mondo<sup>129</sup>. Siamo in presenza di una ricomposizione della fede, o decomposizione? Per qualche autore è un chiaro segno di decomposizione della fede.

Invece la Léger, nel cap. VIII del libro, individua le strutture (produzioni religiose della modernità, già presentate nel punto precedente) in cui il credere religioso si ricostituisce modernamente in forme di produzioni di senso collettivo, in base a una "discendenza reinventata".

## **Definizione di Religione**

Alla pagina 12 presentando l'obiettivo del libro, l'autrice dice che la seconda parte, che funge da cerniera, è dedicata alla messa a punto di una definizione di religione, che l'individua come modalità particolare del credere, implicante soprattutto il riferimento all'autorità di una tradizione.

In precedenza, abbiamo già presentato le conclusioni del lavoro di ricerca, e le conseguenze della definizione di religione, vogliamo ora vedere in che modo la Léger arrivi a dare questa definizione.

Già nella prima parte del libro, dedicata all'individuazione dell'oggetto della ricerca, la Léger si pone il problema, classico, della definizione sociologica della religione<sup>130</sup>.

L'approccio a questa realtà, da parte dei sociologi francesi, non è di tipo filosofico (la natura della religione), ma di tipo fenomenologico-empirico<sup>131</sup>, è su questa linea che evidentemente si muove anche la Léger. Il problema è classico, fin dalle origini della sociologia: Durkheim ad esempio la definiva a partire dal "sacro"<sup>132</sup>. Quello però che caratterizza la sociologia delle religioni è che si confronta con un oggetto di cui si dà essa stessa una definizione che ne delimita i confini<sup>133</sup>.

Sono due le posizioni fondamentali riguardo a questo problema : c'è una definizione sostantiva (che riguarda il contenuto delle credenze), poi delineata come la posizione degli esclusivisti; e c'è una definizione funzionale (che riguarda le funzioni della religione nella vita sociale) poi delineata come la posizione degli inclusivisti. La questione, dice la studiosa, è riemersa con forza nel dibattito sui Nuovi Movimenti Religiosi, che include una grande quantità di fenomeni, culti e sette diverse, gruppi sincretisti di ispirazione orientale, ecc...<sup>134</sup>.

a) Gli inclusivisti danno una definizione, come detto, funzionale di religione. I Nuovi Movimenti Religiosi sono considerati come la parte più appariscente e sintomatica di un processo molto più ampio di ricostituzione del campo religioso, se non addirittura come il rivelatore del crescente consolidamento di una nuova forma di religione in grado di succedere al Cristianesimo nei paesi occidentali.

Léger cita Luckmann, Parsons e altri come rappresentanti di questa linea interpretativa della religione. Al limite, conclude la Léger, in questa visione tutto ciò che nell'ordine umano non ri-

---

<sup>129</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 217. L'esempio che la Léger porta a questo proposito è quello della guarigione, dove il tema della salvezza "metaforizzato", diventa riferimento simbolico che estende la speranza di guarigione a tutti gli aspetti della realizzazione di sé, che non può venire da altri mezzi.

<sup>130</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 51.

<sup>131</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 22.

<sup>132</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 54.

<sup>133</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 53.

<sup>134</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, pp. 55-56.

guarda la sopravvivenza biologica intesa nel senso più strettamente materiale, ha a che fare con la religione<sup>135</sup>.

b) Dall'altra parte abbiamo gli esclusivisti, che propongono una definizione sostantiva della religione. Autore significativo è B. Wilson, che costruisce un modello ideale della religione con due aspetti principali:  $\alpha$ ) l'appello al soprannaturale (aspetto presente spesso anche nei Nuovi Movimenti Religiosi);  $\beta$ ) efficacia sociale utopica, capacità cioè di ispirare e legittimare dei progetti e delle azioni miranti a trasformare la società (aspetto spesso assente nei Nuovi Movimenti Religiosi)<sup>136</sup>.

Per la Léger, è falsa l'opposizione tra le due posizioni: le definizioni funzionali sono incapaci di controllare l'espansione dei fenomeni che esse intendono abbracciare. Le definizioni sostantive, determinate in parte soltanto dal riferimento alle religioni storiche, condannano paradossalmente il pensiero sociologico a farsi guardiano della religione autentica che queste grandi religioni intendono incarnare: sono una risposta parziale, ma limitata al problema della localizzazione del religioso nella modernità. Il tentativo di compromesso tra le due posizioni si ha con da R. Campiche e C. Bovay i quali studiano la situazione religiosa della Svizzera ma l'autrice ne coglie i limiti<sup>137</sup>.

Il capitolo III del libro è poi dedicato a cercare di spiegare l'imbarazzo che rivelano i testi che cercano di rifarsi alla categoria del "sacro", per cercare di rendere conto della perdita d'influenza delle religioni istituzionali e della dispersione dei simboli religiosi nelle società moderne<sup>138</sup>. Si rifà ai testi che vedono il "sacro" come ciò che si inserisce in un ordine ieratico fondato sulla credenza nella natura eccezionale dell'essere o degli esseri che ne sono all'origine<sup>139</sup>.

L'autrice nota la "aderenza invincibile della nozione di sacro alla religione convenzionale, proprio quando essa è invocata per sfuggire alla pressione che il modello delle religioni storiche fa pesare sul pensiero del religioso"<sup>140</sup>. La studiosa fa risalire la causa di questo fatto alla "genealogia della nozione di sacro" studiata da F. A. Isambert. Lo slittamento successivo della nozione di "sacro" negli autori è in quella logica culturale della stessa modernità, che assimila l'idea proteiforme mobile... che era in gioco in partenza, trasformandola in una proprietà oggetto, riconosciuta come principio di ogni religione<sup>141</sup>. L'autrice viene a concludere che l'idea del sacro ha introdotto più confusione che chiarezza nel dibattito sulla modernità religiosa; proprio per le condizioni in cui è stata elaborata, introduce ciò che voleva disattivare: l'egemonia del modello cristiano sul pensiero del religioso<sup>142</sup>.

Ma, esiste un altro approccio al sacro, quello che mette l'accento sull'attrazione irresistibile che esercita sull'uomo una forza tremenda e insieme affascinante. Secondo P. Veyne, essa costituisce il nucleo essenziale delle religioni storiche<sup>143</sup>: l'accento quindi viene posto sulla specificità unica dell'esperienza emozionale. Anche in questo caso la Léger, dopo un percorso critico, con l'analisi anche del caso dello sport, una delle manifestazioni la cui affinità con la religione è stata più spesso sottolineata e indagata da diversi punti di vista<sup>144</sup>, per la sua esperienza di "sacro di comunione"<sup>145</sup>) alla questione se il rifarsi all'esperienza emozionale del sacro possa essere un modo per definire la religione sottraendosi al modello delle religioni storiche (e questo fatto era stato attribuito a un presunto "ritorno della religione")<sup>146</sup> risponde in maniera negativa, perché il gioco circolare che comporta l'implicazione reciproca del sacro e della religione

---

<sup>135</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 60.

<sup>136</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, pp. 60-62.

<sup>137</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, pp. 66-69.

<sup>138</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 71.

<sup>139</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 85.

<sup>140</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 81.

<sup>141</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 81-82.

<sup>142</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 84.

<sup>143</sup> P. VEYNE, *Il pane e il circo*, Il Mulino, Bologna 1984, p. 586.

<sup>144</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 89.

<sup>145</sup> Cfr. J. M. BROHM, *Sociologie politique du sport*, Delarge, Paris 1976.

<sup>146</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 95.

impedisce (...) di cogliere quanto è specifico dell'esperienza del sacro da un lato, e dell'esperienza religiosa dall'altro.

Ecco che allora, nella parte II del libro, la Léger cerca di cogliere una definizione di religione, che, come detto, renda possibile fornire un approccio sociologico alla religione, approccio scelto qui in funzione di un obiettivo intellettuale: quello di rendere conto dei mutamenti della religione nella modernità<sup>147</sup>.

Presentando il lavoro di Seguy sul concetto di "religione metaforica", la sociologa ne coglie da una parte gli aspetti positivi: a) opposizione alle definizioni ontologiche di religione, per salvare il punto di vista sociologico; b) il mutamento moderno del religioso produce effettivamente qualcosa di nuovo, che le religioni storiche e quelle secolari non possono puramente e semplicemente essere assimilate, c) nel mondo moderno si capisce lo spostamento dalle religioni storiche verso quelle zone profane divenute autonome e oggetti d'investimento religioso di tipo-nuovo, senza associarlo all'idea di una sparizione ineluttabile della religione nella modernità<sup>148</sup>; ma ne coglie il limite nel fatto di salvare, per la religione, il postulato sostantivo minimo di Weber ("vi è religione quando vi è riferimento a potenze soprannaturali"). Rifiutando le definizioni sostantive di religione, come quelle funzionali, viene a concludere che resta il riferimento, per individuare il credere religioso, al tipo di legittimazione offerto all'atto del credere: "non vi è religione senza che sia invocata, in appoggio dell'atto del credere... l'autorità di una tradizione"<sup>149</sup>.

E si arriva, dopo il richiamo all'analisi dell'esperienza dei neo-rurali, già citata in precedenza, alla definizione di religione: dispositivo ideologico, pratico e simbolico mediante il quale si forma, si sviluppa e si controlla la coscienza (individuale e collettiva) dell'appartenenza a una discendenza credente specifica<sup>150</sup>.

Il riferimento però alla tradizione non è per tutti i fatti che comportano trasmissione sociale, ma si riferisce a tre elementi: a) espressione di un credere; b) memoria di una continuità; c) riferimento legittimante a una versione autorizzata della memoria<sup>151</sup>.

La definizione di religione porta con sé due conseguenze: 1) tutto ciò che nella modernità si riferisce alla tradizione non ha necessariamente rapporto con il credere, anche se in determinati ambiti si possono trovare degli "aspetti religiosi"<sup>152</sup>; 2) tutto ciò che nelle nostre società è in rapporto con il credere non è necessariamente in rapporto con la tradizione<sup>153</sup>. E' interessante il caso della scienza, perché lo scienziato che "crede" a ciò che fa si riconosce come continuatore di una certa linea; in passato, lo scientismo è stato accostato alla religione, ma l'atteggiamento veramente scientifico impone il superamento della fedeltà agli antichi (che trova in se stessa la propria giustificazione: è l'atteggiamento dell' "ipse dixit"). Se il vincolo di fedeltà entra in contraddizione con la razionalità tipica dell'attività scientifica: è necessaria una "conversione" continua, che rimette in causa persino i principi stessi della conoscenza<sup>154</sup>. Nel mondo moderno, caratterizzato da varie modalità di "credere" a seconda dei vari campi sociali e istituzioni (e anche dalla loro "fluidità") la religione è solo una delle immagini di questo universo pluralizzato del credere, caratterizzata dalla esclusività legittimante del riferimento alla tradizione<sup>155</sup>.

Perché la religione sia possibile, comunque, non basta la constatazione della "crescita del religioso", occorre che il riferimento alla tradizione sia in grado di produrre un legame sociale; che vi siano le condizioni minime di convalida collettiva dei significati prodotti<sup>156</sup>.

---

<sup>147</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 128.

<sup>148</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 109-110.

<sup>149</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 119-120.

<sup>150</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 129.

<sup>151</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 152.

<sup>152</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 153.

<sup>153</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 155.

<sup>154</sup> G. BACHELARD, *La filosofia del non*, Pellicano Libri, Roma 1978. D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, pp. 155-156.

<sup>155</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 157.

<sup>156</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 262.

E' attraverso questa definizione (che costituisce per la Léger, lo possiamo ancora ripetere, uno strumento d'individuazione delle manifestazioni del credere religioso in ogni campo dello spazio sociale) che l'autrice analizza, nel cap. VI, due fenomeni sociali estremamente interessanti come lo sport e il politico; presenta, nel cap. VII, la situazione nella nostra società, che non è più una società "di memoria", che tende alla riproduzione di un'eredità e poi nel cap. VIII le modalità in cui, nella società moderna, si "reinventa la discendenza" e si ristruttura il fenomeno religioso nelle "produzioni religiose della modernità".

### **3. CONFRONTO TRA LA TEORIA DEL BERGER E QUELLA DELLA LÉGER**

In maniera molto sintetica, confrontiamo le due teorie per cogliere cosa vi è di opposto, oppure cogliere i punti che vi sono in comune.

#### **Confronto sul tema della secolarizzazione**

Al termine della presentazione delle due opere di Berger e Léger, vogliamo mettere a confronto alcuni punti e aspetti.

Pare evidente che, nell'analisi della situazione del "religioso" nella società moderna, entrambi gli studiosi rifiutino la equazione: secolarizzazione = morte della religione; e neppure considerino la permanenza del fatto religioso oggi un fenomeno antimoderno, di regressione culturale.

Entrambi però mettono in rilievo che la "modernità", interessata dal fenomeno religioso, pone il problema del rapporto tra le due realtà: il moderno incide profondamente anche sul modo di manifestarsi del fatto religioso.

Detto questo, notiamo che i due autori si pongono, pur essendo entrambi dei sociologi, finalità differenti nella loro opera.

Il libro di Berger è un'opera di teologia: il sottotitolo infatti è "Avere fede nell'epoca del pluralismo". L'autore vuole rispondere alla domanda se si può aver fede nell'epoca del pluralismo.

La Léger, invece, scrive un libro di "sociologia della religione"; il suo obiettivo<sup>157</sup> è di uscire dal circolo vizioso del contrasto tra una definizione inclusivista ed esclusivista della religione, e trasformare la modernità religiosa in oggetto sociologico, cogliendo i limiti in cui si manifesta il religioso, oggi, e rendendo esplicito un punto di vista in grado di mettere ordine nella molteplicità dei fenomeni osservabili.

Anche l'ambiente culturale in cui operano i due sociologi ha la sua importanza.

Berger è nord-americano, e la Léger è francese; quindi anche la loro analisi della società moderna risente particolarmente dell'ambiente in cui si muovono. Ricordo soltanto l'analisi che Berger fa della secolarizzazione statunitense, a livello di "classi sociali", e i riferimenti che invece la Léger riporta, ad es. dell'esperienza dei neo-rurali, o della situazione della Chiesa Cattolica o protestante in Francia.

Per Berger la "secolarizzazione" è fondamentalmente un processo di razionalizzazione, di "disincanto del mondo" per dirla con Weber: l'epoca attuale è l'epoca del pluralismo, che è un fatto che i cristiani devono accettare, e con cui si deve fare i conti, sia individualmente che a livello di istituzioni (e le istituzioni religiose sono divenute istituzioni deboli). Però il pluralismo, se ha indebolito notevolmente le strutture religiose, e le certezze dell'uomo, tuttavia ha lasciato all'uomo una maggiore libertà; la possibilità di potersi confrontare con un maggior numero di "proposte di verità".

Nell'adesione libera al disegno dell'Altissimo e alla sua proposta d'alleanza, l'io moderno, pluralista, ha possibilità di cogliere la sua realtà.

La Léger invece, notando che le teorie della secolarizzazione in genere hanno fatto della razionalizzazione il perno dell'individuazione dei rapporti tra religione e modernità<sup>158</sup>, sottolinea in particolare che la secolarizzazione è in particolare un fenomeno di perdita di memoria (esempio chiaro: la situazione della Chiesa cattolica nell'ambiente francese); e la memoria, il riconoscersi parte di una tradizione, di una discendenza credente specifica, è l'elemento specifico

<sup>157</sup> Cfr. D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 12.

<sup>158</sup> Cfr. D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, pp. 191-192.

della definizione “sociologica” che la studiosa dà della religione. Ma se la modernità presenta questo fenomeno di de-strutturazione e de-costruzione della memoria collettiva, tuttavia ripropone paradossalmente una ristrutturazione e ricostruzione delle strutture di memoria, sulle quali si creano le “produzioni religiose della modernità” che la Léger individua nel cap. VII, ma su basi del tutto differenti dalle società tradizionali: la “metaforizzazione” della religione; il primato dato all'individuo; la volontarietà della scelta (essere religioso, in modernità, significa “volersi generato”).

## **Confronto sul tema del credere religioso**

A prima vista potrebbe sembrare che le posizioni dei due studiosi su questo punto siano molto differenti, ma possiamo notare che entrambi colgono un aspetto fondamentale della fede, del credere religioso nelle società moderne: il fatto della volontarietà dell'atto religioso, e della sua soggettività.

A differenza delle società tradizionali, in cui anche la fede rientrava nelle strutture portanti della vita sociale (un esempio tra i tanti: il “*cuius regio eius et religio*” che seguì la pace di Augusta), oggi, come pone in rilievo Berger, la scelta religiosa, in un'epoca di pluralismo, è libera (naturalmente nelle società occidentali; sappiamo bene invece cosa avviene in determinati paesi islamici) e impregiudicata: si “aderisce” a una religione; si sceglie un determinato tipo d'esperienza religiosa, nella libertà che le leggi e la cultura concedono.

Per la Léger, come si è detto, essere religioso è sottomettersi a una tradizione. Questo fatto però è volontario e soggettivo, e ciò nella cultura contemporanea è fondamentale. Nel postmoderno, il fine è di dare compimento, unificazione soggettiva, alle esperienze frammentarie e ultraspecialistiche che il soggetto vive, senza più i punti di riferimento delle società tradizionali. Questo porta spesso come conseguenza, nella “fluidità” del credere tipica della società odierna, una rielaborazione soggettiva dei dati di fede, anche in persone che aderiscono a movimenti integralisti (significativa è la testimonianza di un giovane ingegnere, carismatico, che afferma: “Tutti gli eventi hanno un significato religioso. Ma lo hanno per me...<sup>159</sup>”).

## **Confronto: definizione di Religione**

Anche su questo punto è chiara la diversa impostazione delle due opere, ma anche si nota anche una visione piuttosto differente di ciò che i due autori intendono per “religione”.

Per Berger, come si è visto, è cogliere l'esperienza dell'alterità, del “*mysterium fascinans et tremendum*”; esperienza preteoretica, fortissima, che poi però viene seguita dalla riflessione religiosa, che è un passo successivo nel cammino religioso. All'esperienza religiosa si può dare quindi in un momento successivo una lettura (anche questa rientrante nel campo del “pluralismo”) mediante una “dottrina religiosa”, e le chiese sono delle “strutture di plausibilità” a cui si può far riferimento per la interpretazione dell'esperienza religiosa. Essere cristiano, comunque, significa aver intravisto il volto di Cristo, riconoscervi il volto di Dio, e poi continuare a cercarlo.

La Léger, invece, non vuol dare una definizione sull'essenza della religione; il suo scopo, come detto, è quello di darne una definizione che sia un utile strumento di lavoro per indicare i limiti e le de-costruzioni, ma anche ri-costruzioni del fatto religioso nella modernità. Perciò, come visto, non accetta una lettura “inclusivista” né “esclusivista” della religione, ma nemmeno

---

<sup>159</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 266.

accetta una definizione di religione a partire dal “sacro” (e quindi non accetta una impostazione come quella di Berger; per lo meno non la vede confacente allo scopo del suo libro). Collegando la sua definizione<sup>160</sup> alla coscienza di appartenere ad una discendenza credente specifica, e affermando che questa fede nella continuità di una discendenza dei credenti che trascende la storia si attesta e si manifesta nell'anamnesi (concetto squisitamente “liturgico”!) riesce a delimitare gli ambiti in cui il fatto religioso, nella sua specificità, si manifesta nella società odierna.

#### **4. CONCLUSIONE**

Sicuramente dopo questa breve analisi sociologica, nasce in noi l'interrogativo: Quale sarà il futuro della religione in un'epoca come la nostra imbevuta di secolarizzazione?

E' importante fare un'accurata distinzione tra la secolarizzazione che riguarda le forme tradizionali e ufficiali della religione, e la secolarizzazione che riguarda altri orientamenti verso il sacro e il soprannaturale. Molti dati mostrano che la religione tradizionale ha subito pesanti erosioni, e ciò non ci sorprende perché sappiamo che con il passare del tempo tutte le istituzioni inevitabilmente si modificano. Però nessun dato indica che le credenze popolari in realtà soprannaturale, trascendente, siano in via di estinzione in nessuna parte del mondo<sup>161</sup>.

Per molti anni si è pensato che progressivamente la scienza avrebbe offerto delle spiegazioni razionali ai misteri dell'universo, che il ruolo della religione si sarebbe via via ridotto e che alla fine, una volta smascherata la sua vera natura superstiziosa, sarebbe scomparsa. Nessuno studioso serio accetterebbe questa idea.

Sulla questione ultima, quella del significato e dello scopo della vita e della natura della morale, la scienza non dice assolutamente niente e non dirà mai niente. Possiamo forse predire un progressivo declino dell'osservanza alle religioni tradizionali, ma ciò non significa che non ci sia posto per la credenza in qualcosa di sacro e di soprannaturale. Nelle società contemporanee sono pochi coloro che negano esplicitamente la possibilità che esista un mondo soprannaturale, trascendente, situato oltre i confini dell'esperienza comune<sup>162</sup>. Ed è proprio lì che, probabilmente, affonda le radici la religione.

---

<sup>160</sup> D. H. LÉGER, *Religione e memoria*, p. 129.

<sup>161</sup> IAN ROBERTSON, *Elementi di sociologia*, Zanichelli, Bologna 1997, p. 215.

<sup>162</sup> IAN ROBERTSON, *Elementi di sociologia*, pp. 215-216.

## **BIBLIOGRAFIA**

- AUGE M., *Football. De l'histoire sociale à l'anthropologie religieuse* «Le Dèbat», 19(1982).
- BACHELARD G., *La filosofia del non*, Pellicano Libri, Roma 1978.
- BERGER P. L., *La sacra volta*, Sugarco, Milano 1984.
- BERGER P. L., *Una gloria remota. Aver fede nell'epoca del pluralismo*, Il Mulino, Brescia 1994.
- BROHM J. M., *Sociologie politique du sport*, Delarge, Paris 1976.
- DE CERTEAU M. – DOMENACH J. M., *Un Christianisme éclaté*, Seuil, Paris 1974.
- DUPUIS J., *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, «La civiltà Cattolica», 149(1998).
- FEUERBACH L., *L'essenza del cristiano*, a cura di A. BANFI, tr. it. di C. COMETTI, Feltrinelli, Milano 1971.
- HEGEL G. W., *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, Japadre, L'Aquila 1987.
- KELLER A., *Secolarizzazione*, in *Sacramentum mundi*, a cura di K. Rahner, Brescia 1977.
- LÉGER D. H., *Religione e memoria*, Il Mulino, Brescia 1996.
- LÉGER D. H., *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Cerf, Paris 1986.
- MUSIL R., *L'uomo senza qualità*, tr. it. di A. RHO, Einaudi, Torino 1972.
- NIETZSCHE, *La gaia scienza*, 125.
- OTTO R., *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione col razionale*, tr. it. di E. BUONAIUTI, Feltrinelli, Milano 1987.
- ROBERTSON I., *Elementi di sociologia*, Zanichelli, Bologna 1997
- SCHNAPPER D., *Le Relieux l'Ethnique et l'Ethnico-religieux*, «Archives de sciences sociales des religions», 81 (1993).
- SEGUY J., *Une sociologie des sociétés imaginées*, «Annale ESC», Marzo-Aprile 1971.
- VEYNE P., *Il pane e il circo*, Il Mulino, Bologna 1984.
- WEBER M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1972.