Salvatore Giordano

A Dio Piacendo

La secolarizzazione al tempo del **fondamentalismo** **nel disincanto** del mondo **globalizzato**

(uno studio socio-psicologico sui processi culturali della modernizzazione mancata)

Dello stesso autore:

Indagini sul misticismo. Appunti per una teoria possibile

Più a sud, verso la Sicilia

Tota Nostra

Sizilianische Weltanschauungen

Lasciare libero lo scarrozzo

Ustica

Ad Antonella (che sa perché)

La struttura del libro

Questo studio mira a indagare, in maniera semplice, una piccola serie di contraddizioni — palesi o nascoste che siano — che il nostro tempo presenta e, in modo particolare, a discutere delle teorie, degli strumenti e dei metodi di cui, nelle scienze sociali come nella vita quotidiana, disponiamo per osservarle.

Questo è, dunque, un libro ambizioso perché si propone come un testo *elementare* di sociologia. Di una sociologia, però, che assai frequentemente sconfina in campi differenti: sovente verso quelli più prossimi ai suoi "limiti" disciplinari, ma che talvolta non esita a spingersi verso frontiere più lontane. Il viaggio non è fine a se stesso ed è pure avvincente, ma attraversare una frontiera per esplorare nuovi territori può esporre a una molteplicità di rischi. È un dazio che si paga volentieri nel tentativo di superare le barriere che — consolidate dagli usi e dalle tradizioni — si ergono tra una disciplina e l'altra o fra i diversi ambiti di una stessa scienza, frapponendosi tra noi e la conoscenza di ciò che ci interessa studiare.

Non tragga in inganno l'aggettivo "elementare": non vuol dire che lo studio sia approssimativo o di complemento a opere di natura più specialistica. *L'ambizione del volume è di presentare in forma semplice e chiara concetti e fenomeni complessi*. Ciò ci conduce lungo un'indagine e una riflessione critica sulle mille contraddizioni della modernità: modernizzazione, vita pubblica, secolarizzazione, fondamentalismo, vita quotidiana, religioni, incanto, disincanto, globalizzazione e localismo ci appariranno in una dimensione nuova.

Il volume è strutturato in quattro parti distinte:

- Prologo
- La secolarizzazione: Genesi ed epopea di un modello concettuale "moderno" fra teorie, miti, realtà e speculazioni
- Mitologia e realtà della secolarizzazione: Affermazione e declino
- De-secolarizzazione e ri-secolarizzazione: La rinascita e la profanazione del sacro. La sacralizzazione del profano.

Buon viaggio e buona lettura.

Parte prima

PROLOGO

1 Preambolo

1.1 Il "perché"

Lo scopo principale di queste note introduttive è di entrare in confidenza con il lettore, presentandogli sommariamente il libro e avvertendolo di ciò che potrà trovare nel seguito delle sue pagine: questo iniziale capitolo vuole, insomma, informarlo, per mezzo di una pubblica confessione, che l'autore è alla ricerca della sua complicità. Intende caldamente sostenere, infatti, l'attiva partecipazione del lettore affinché questi — con il suo consenso, con il suo implicito riconoscimento o con le sue esplicite osservazioni critiche — possa fornirgli il giusto e imprescindibile ausilio di cui necessita per la realizzazione del compito che si è prefisso nel corso dello studio che ha condotto alla stesura di questo libro. Via via che il disegno del percorso di ricerca e della sua rielaborazione critica si svelerà agli occhi di chi legge, risulteranno evidenti i motivi che lo hanno spinto a tentare l'impresa e su cui, per una parte non trascurabile, poggiano le proposte, gli interrogativi e gli enunciati che il libro espone.

L'autore gradirebbe, nello stesso tempo, che il lettore accettasse di familiarizzare da subito, e senza altre mediazioni, con l'impostazione colloquiale e interrogativa abbozzata nel testo. Come? Lasciandosi coinvolgere nell'operazione di ricercare e scoprire un qualche fondamento epistemologico, oltre che di pratica applicazione, a nuove osservazioni che si possono muovere allo studio della *società che cambia* e accettando, così, di interrogarsi al riguardo; senza trattenersi, nel far ciò, di fronte alle incoerenze di un cambiamento incessante che perdura da secoli e che, adesso, avviene in una nuova prospettiva: nella dimensione di una *modernizzazione matura* comunemente designata con l'appellativo di *globalizzazione*[1]. L'indagine di questo genere di processi, come di altri simili con essi interconnessi, è compito di cui si occupano diverse discipline concernenti il vasto campo — d'interesse e applicativo — coltivato dalle varie scienze sociali le quali, in qualche caso e non sempre volentieri, sconfinano "per necessità" in settori scientifici appartenenti ad ambiti di studio estranei alle loro tradizioni di ricerca.

Se, ad esempio, si volesse prendere in esame il dato di un eventuale aumento dei prezzi di grano e cereali[2], sarebbe fuorviante ricorrere all'ausilio della sola economia per descrivere, in molte delle sue sfaccettature, il fenomeno in questione o per spiegarlo, investigandone le

---

[1] Causa ed effetto di altri eventi e trasformazioni.

[2] Il grano e altri cereali svolgono, in molte culture, il ruolo di materie prime importanti e sono impiegate per una gran quantità di lavorazioni industriali, artigianali e anche domestiche. Esse sono, inoltre, adorne di un rilevante significato simbolico perché ordinariamente associate all'idea di "generi di prima necessità e di largo consumo" in quanto generalmente ritenute alla base dell'alimentazione umana.

cause. E per avanzare delle previsioni efficacemente valide per il futuro andamento di tali quotazioni, il solo approccio economico risulterebbe ancora più insufficiente. Il discorso si complicherebbe ulteriormente qualora lo studioso di economia politica, o delle dinamiche e delle congiunture di mercato, fosse chiamato a suggerire dei "rimedi" in grado di contrastare con successo e in maniera duratura quegli aumenti. In realtà, non occorre essere un economista esperto per sapere che con l'andamento di questi prezzi interagiscono diversi altri fattori[3] i quali influiscono sulla dinamica regolatrice del mercato, ed economica in senso stretto, della domanda e dell'offerta. Questa a sua volta tiene conto di variabili quali ad esempio l'andamento delle quantità prodotte e consumate di queste merci, la dimensione quantitativa e qualitativa delle scorte disponibili e la loro dislocazione o/e concentrazione nelle diverse aree geografiche o nelle mani di particolari soggetti ritenuti più o meno affidabili.

Da quanto enunciato nell'eventualità sopra riportata, è possibile cogliere l'utilità — se non la necessità — di trattare una stessa questione osservandola da più *punti di vista* disciplinari, in un'ottica *globale*, e attingendo pure a diverse angolazioni *locali* per affrontarla. Operando in tale maniera, potrebbe diventare più agevole assicurarsi una maggiore probabilità di ottenere un risultato positivo sul piano della conoscenza; vale a dire che la nostra azione di studiosi sarà meglio orientata verso l'obiettivo di una più consapevole comprensione del fenomeno indagato al fine di estendere e migliorare le acquisizioni che possono ampliare i confini della disciplina di nostra pertinenza fino a includervi porzioni sempre più grandi della realtà che ricade all'interno del suo — e nostro — oggetto di studio. La conoscenza della realtà basata sulle attività della ricerca sociale include almeno tre momenti, ciascuno dei quali è propedeutico all'altro: la descrizione, la spiegazione e la previsione; ossia una fase *descrittiva*, una susseguente fase *esplicativa* e un'altra *predittiva* che è possibile individuare nella ricerca scientifica e nella ricerca sociale in particolare. Ovviamente non vi è alcuna garanzia che raggiunta una fase, si possa avere facile accesso alla successiva. Esistono, infatti, ricerche che si esauriscono, legittimamente, con la sola fase descrittiva e sono la maggior parte, mentre alcune altre — per la qualità e quantità dei dati disponibili, per la "precisione" delle misure osservate, per l'attendibilità e validità degli strumenti di misurazione, per la qualità e la quantità raggiunte nella rilevazione dei dati, per la natura dell'analisi conseguita, per le caratteristiche dell'oggetto di studio e per molti altri fattori —

[3] Fra tali fattori, ad esempio, è possibile annoverare: la riduzione delle superfici fertili utilizzate per questo genere di colture; le variazioni climatiche e la desertificazione; l'inquinamento ambientale; la reazione emotiva e la "psicologia" degli operatori economici; l'impiego, non convenzionale, delle granaglie come carburanti — alternativi a quelli tradizionali — nella produzione di energia o per il riscaldamento oppure per "alimentare" i motori termici; e, per ultimo, non è possibile tralasciare il ruolo che esercitano tutte quelle modificazioni di carattere antropologico-culturale — oltre che economico e sociale — le quali hanno uniformato, ma anche accresciuto a dismisura, i consumi di questo tipo di merci a causa dell'espansione e della diffusione di abitudini e *patterns* alimentari (come, ad esempio, la consuetudine a pane, panini, pizza e spaghetti) che un tempo erano localizzati in aree limitate, mentre ora si sono largamente estesi a ogni angolo del pianeta, entrando a far parte della dieta quotidiana di una popolazione vastissima.

oltre la descrizione, forniscono (o, in certe circostanze, tentano) anche la spiegazione dei fenomeni indagati (fatti, azioni, avvenimenti, strutture, sistemi, comportamenti, atteggiamenti e quant'altro) nel rispetto di regole e scelte metodologicamente fondate ed eticamente corrette. Sono invece in numero relativamente esiguo le attività di ricerca che, nell'indagine, pervengono al massimo grado ipotizzabile nella *ricerca sociale* spingendosi fino alla *previsione* dei fatti sociali.

Questo studio si propone di indagare, in maniera semplice ma puntuale, una piccola serie di contraddizioni — spesso palesi e talvolta nascoste — che il nostro tempo presenta e, in modo particolare, a discutere delle teorie, degli strumenti e dei metodi di cui, nelle scienze sociali, disponiamo per osservarle.

Quelli che affrontassero la lettura di questo volume potrebbero essere assimilati, essenzialmente, a due tipi di lettori alquanto differenti tra loro: gli "iniziati" allo studio delle scienze sociali o i "neofiti". Probabilmente i secondi, gli inesperti *neofiti*, incontreranno meno difficoltà rispetto a quelle in cui si imbatteranno i più esperti e smaliziati. È legittimo augurarsi, infatti, che questo genere di lettori, che per la prima volta si accosti alle problematiche delle scienze sociali, accolga le osservazioni proposte nel libro alla stregua di ovvietà: "rivelazioni" assimilabili a quella grande "conquista dell'umanità", a lungo considerata assai feconda per le generazioni a venire, che dovette essere a suo tempo la scoperta dell'acqua calda.

Coerentemente, c'è da aspettarsi che il lettore più avveduto, proprio perché in questo campo di studi non è più un principiante, possegga, oramai belle e formate, delle proprie idee alle quali, come mi pare giusto, sia anche affezionato e che, anzi, sia già verosimilmente a conoscenza di gran parte dei temi e degli assunti che qui vengono proposti e ridiscussi. Nella stessa maniera, è lecito supporre che quest'altro genere di lettore sia pure conscio delle problematicità che quei temi presentano in virtù della loro intrinseca complessità: questa sua condizione di maggiore erudizione lo colloca, in un certo senso e contrariamente alle attese, in una posizione di svantaggio rispetto al lettore meno esperto perché, prima di far proprie alcune nuove elaborazioni che il testo prospetta, dovrà abbandonare o modificare parte delle sue convinzioni. Nello sviluppo del *processo cognitivo* e *di documentazione* qui presentato, potrà essergli d'aiuto il richiamo alla consapevolezza che, in ogni ambito di ricerca scientifica e di qualsivoglia oggetto di studio, le elaborazioni teoriche e concettuali — se si vogliono fondate sulla scienza e basate sui suoi metodi — sono contrassegnate dal-

la caratteristica della provvisorietà. Una provvisorietà che costituisce un sicuro pregio ma anche un limite non valicabile[4].

È interessante rivolgersi alle due prefigurate tipologie di lettori, ma anche a tutti gli altri tipi possibili, per affermare: «La discussione è aperta, il dibattito auspicabile e, quantunque polemico, benvenuto; il dialogo è necessario oltre che benaccetto».

1.2 Il "come" e il "quando"

La sociologia nacque nel corso del diciannovesimo secolo sotto la spinta di profonde trasformazioni sociali e di radicali innovazioni tecnologiche. Gli eventi che più di altri influenzarono il cambiamento degli stili di vita, le trasformazioni dei modelli di comportamento, lo sconvolgimento — se non il capovolgimento — della morale corrente e che condussero al disfacimento e a una successiva riorganizzazione della struttura sociale[5] furono essenzialmente due: la rivoluzione francese e la rivoluzione industriale[6]. Questi due avvenimenti sovvertirono l'assetto stesso della società e il modo in cui gli individui la percepivano e si rapportavano con essa prima in Europa e, poi, in altre parti del mondo. Si trattò di eventi, insomma, che stimolarono il germogliare di una sorta di iniziale globalizzazione, poiché i loro prodotti, ideali e materiali, si diffusero[7] con una certa rapidità in vaste aree del

---

[4] Chi avvertisse la necessità di confrontarsi con il tema della provvisorietà delle acquisizioni scientifiche o di documentarsi sul procedimento di *verifica* universalmente adottato — che, in quanto mette alla prova un assunto al fine di *provare* se è falso e accettarlo se non lo si può respingere, è di *falsificazione* — nelle attività proprie del lavoro dello scienziato, può consultare una o più delle opere elencate qui di seguito. Per un'introduzione preliminare al riguardo della natura epistemologica del problema è irrinunciabile la lettura di Karl Popper, *Logica della scoperta scientifica* [1934], Einaudi, Torino, 1970. Dello stesso autore si vedano pure: *Diritto di errore. Ventiquattro interviste (1970-1994)*, Armando Armando, Roma, 2002 e *Congetture e confutazioni* [1969], Il Mulino, Bologna, 1972, mentre per una lettura di sicuro interesse per chi si occupa di sociologia e di scienze sociali si raccomanda la consultazione di *La società aperta e i suoi nemici* [1945], 2 voll., Armando Armando, Roma, 1973-74.

Per quanto attiene alle ricadute teoriche e alle conseguenze pratiche sul metodo delle scienze sociali, si può raccomandare la consultazione di un qualunque recente manuale di metodologia della ricerca sociale, soprattutto alla parte che riguarda la *verifica* delle ipotesi e il processo sperimentale.

Per un'impostazione di carattere generale e un'introduzione di qualità alla questione permangono sempre attuali le opere di Alberto Marradi che si riportano in bibliografia e in particolare si possono consigliare al riguardo: *Concetti e metodo per la ricerca sociale*, La Giuntina, Firenze, 1992 — che, però, può risultare ostica a un lettore alle prime armi — e *L'analisi monovariata*, Franco Angeli, Milano, 1993.

[5] Riporto fra virgolette, per comodità mia e del lettore, la definizione di "struttura sociale" che traggo dal glossario del manualetto di A. Cavalli, A. Pichierri, R. Albano, R. Sciarrone, *Capire la società: introduzione alle scienze sociali*, Loescher, Torino, 2004, vol. I, pag. 471: «Insieme di regole durevoli, emerse nel corso della storia dalle miriadi di relazioni intercorrenti tra gli individui, che a loro volta influiscono sulle pratiche sociali presenti e future. Un esempio di struttura sociale è una lingua (come l'italiano), cioè un insieme di regole per produrre un discorso».

A differenza, però, di una struttura fisica — quali, ad esempio, possono essere un edificio, un ponte oppure una qualsiasi altra struttura architettonica — che esiste in maniera autonoma e relativamente indipendente dalle azioni degli individui che la utilizzano, il concetto di struttura sociale sottende che la strutturazione delle società avviene tramite un *processo biunivoco* nel quale l'individuo e la società si influenzano reciprocamente. Si tratta, in altre parole, di un processo nel quale le azioni di ciascun *attore sociale* — tanto dei singoli quanto dei gruppi o delle istituzioni — assumono il ruolo e la funzione di *mattoni* che *ri*-costruiscono continuamente la struttura della società nella quale gli individui vivono e con la quale incessantemente essi interagiscono, poiché ne subiscono l'influsso, influenzandola a loro volta. La struttura sociale, pertanto, non solo è *esterna agli individui*, ma si troverà, tramite gli assidui processi di interazione e di scambio che ne consentono l'interiorizzazione, anche al loro *interno*.

[6] Per una breve — ma efficace — presentazione di tale processo si confronti Antony Giddens, *Fondamenti di sociologia*, Il Mulino, Bologna, 2006, pag. 17.

[7] O preferite "si imposero"?

pianeta. Questo processo di cruciali trasformazioni, ricorrendo a una sola parola, è comunemente designato come *modernizzazione*. Il concetto di modernizzazione, fin dal suo primo affacciarsi sulla scena, ha inglobato al proprio interno un certo numero di altre nozioni e di conseguenti rielaborazioni teoriche: quelle maggiormente indagate in questo libro si possono sintetizzare nei costrutti di *secolarizzazione*, *disincanto del mondo*, *razionalità economica* e *razionalizzazione*.

Dal complesso dei cambiamenti, veri e propri rivolgimenti, che si verificarono durante la modernizzazione, e che la accompagnarono, scaturirono fra l'altro:

- Un nuovo ordine morale e sociale che si accompagnò con l'apparire di tendenze contraddittorie nei confronti di un assetto normativo rinnovato in più punti come, ad esempio, nel riferimento ai valori e ai criteri di organizzazione sociale, di accesso al potere e di distribuzione delle ricompense o nei modelli di legittimazione dell'autorità.
- Una società che presenterà più di un carattere "problematico" per gli individui e per i gruppi, in una maniera raramente — se non mai — sperimentata in precedenza.
- Rapporti sociali del tutto nuovi, non più basati sulle categorie e sui valori della tradizione, ma sempre più frequentemente regolati dal denaro e dalle transazioni di tipo economico.
- L'emergere di valori, norme, azioni e comportamenti sociali che erano impensabili fino a poco tempo prima.
- E, in ultimo, un nuovo tipo di *uomo* provvisto sì di un bagaglio di nuove certezze, quantunque tenui, ma sostanzialmente disarmato di fronte alle novità prodotte dall'arretramento della tradizione (o dall'avanzata della *modernizzazione*); un uomo "trasformato" che a lungo permarrà come indebolito dal simultaneo affermarsi della modernità, fonte di molti più dubbi e curiosità rispetto al passato.

I primi "sociologi"[8] furono testimoni — non sempre diretti né attivamente partecipi — di tali processi di cambiamento e presentano, in conseguenza di ciò, una grande quantità di caratteristiche che li accomuna con i sociologi di oggi.

> «… Il mondo sociale ne fu profondamente trasformato, e con esso molte delle abitudini quotidiane.

[8] In questa prima fase, che segna l'apparizione della disciplina che assumerà il nome di "sociologia", potrebbe forse sembrare più appropriato chiamare quegli autori cui si allude nel testo — Auguste Comte, Émile Durkhéim, Karl Marx, Max Weber — con l'appellativo di pensatori che si dedicarono alla «riflessione critica» sulla società.

> La frantumazione degli stili di vita tradizionali costrinse a elaborare una nuova concezione del mondo sociale e naturale. I pionieri del pensiero sociologico furono direttamente coinvolti dagli sviluppi che accompagnarono queste due rivoluzioni, e cercarono di comprenderne la genesi e le potenziali conseguenze. Gli interrogativi cui questi pensatori ottocenteschi cercarono di dare una risposta (in che cosa consiste la natura umana? Perché la società è strutturata in un certo modo? Come e perché si trasformano le società) sono gli stessi che i sociologi affrontano oggi»[9].

Come quei pionieri erano allora coinvolti nella modernizzazione e s'interessavano alle novità che questa comportava, anche noi, oggi, siamo in qualche modo implicati nei processi indotti dalla *globalizzazione* — o che la inducono — e ci poniamo, in forma nuova e con una consapevolezza lievemente differente, per lo più gli stessi quesiti di allora.

Come esposto in un ambito alquanto diverso rispetto a quello qui affrontato, a causa di una nuova e più recente modernizzazione, comunemente designata con il termine "globalizzazione",

> «… la complessità si [è] accresciuta fino ad assumere forme un tempo imprevedibili. La realtà sociale [è] diventata [per molti] sempre più complessa, macchinosa, intricata, i suoi meccanismi ancora più inesplicabili e il sistema sociale effettivamente più oscuro e universalmente ingarbugliato»[10].

L'accresciuta complessità sociale del mondo attuale, di cui ogni sociologo come ogni altro "scienziato sociale" ha certamente una compiuta e consapevole conoscenza, si compone pure del complesso di risposte — metodi, teorie, strumenti — che sono state elaborate nel corso dei decenni, se non dei secoli, e che nel nostro tempo costituiscono un patrimonio irrinunciabile di cui chiunque può giovarsi. Contemporaneamente in molti avvertono oggi l'esigenza di mettere ordine in questa sorta di "magazzino degli utensili": ampie parti dell'attrezzatura presentano crepe profonde e diffuse, mentre alcuni tra gli strumenti (concettuali e teorici) che sono custoditi in questo ideale deposito necessitano di un intervento di manutenzione straordinaria, se non di un radicale restauro. Ciò avviene perché con l'uso — e a ragione del tempo trascorso dal loro primo apparire — essi si sono logorati in più tratti, pur rimanendo tuttora validi in molti e diversificati contesti di applicazione o nei differenti ambiti di ricerca.

---

[9] Antony Giddens, *Fondamenti di sociologia*, Il Mulino, Bologna, 2006, pagg. 17-18.

[10] Salvatore Giordano, *Più a sud verso la Sicilia*, La Riflessione, Cagliari, 2005, pag. 86.

Per altri strumenti, invece, i ritocchi non bastano, perché si è creato uno iato fra queste elaborazioni teorico-concettuali e le realtà che dovrebbero rappresentare, descrivere o spiegare. Si tratta di "arnesi" — ma per fortuna non sono numerosi i congegni di questo genere corrosi, per così dire, dalla ruggine prodotta dall'aggressivo ambiente esterno — i quali richiedono modifiche, ancora più radicali, che li riconducano a mantenersi tuttora idonei a una corretta e adeguata utilizzazione, perché le condizioni e le realtà cui in precedenza si applicavano sono diventate profondamente diverse in numerose loro caratteristiche costitutive. Un simile complesso di sostanziali trasformazioni avvenute, su scala planetaria, all'interno delle società e che in esse si sono progressivamente stratificate, ha spesso indebolito e, di conseguenza, in qualche caso vanificato il valore euristico o applicativo ed esplicativo di un certo numero di strumenti. Si tratta di concetti, ma talora anche di teorie, che ambiscono a chiarire, a descrivere e a spiegare — e, quando possibile, a prevedere — i fatti sociali o spezzoni rilevanti di realtà, ma che riescono nel loro intento con sempre minor successo rispetto a un passato non ancora lontano e che richiedono, quindi, un riallineamento rispetto alla mutata realtà sociale e alle sue numerose e contrastanti rappresentazioni.

Invertendo i termini della procedura espositiva, si potrebbe argomentare l'esatto contrario: che, vale a dire, è la *realtà sociale* a reclamare la rivisitazione di certe elaborazioni teorico-strumentali o il riesame di taluni costrutti descrittivi ed esplicativi, pretendendone il riadattamento a un nuovo utilizzo oppure esigendo il loro abbandono in favore di strumenti — concetti e metodi — più rispondenti alle sue mutate esigenze. Strumenti e congegni che, nello stesso tempo, siano più confacenti per i compiti, ogni giorno più complessi, cui il ricercatore è chiamato e che possano meglio corrispondere ai bisogni che, allo stato attuale, egli esprime nella ricerca o registra nelle realtà sociali investigate.

Una tale esigenza di tenere in ordine o di creare nuovi strumenti (metodi, concetti, teorie) da utilizzare nelle molteplici attività che ogni fase della ricerca sociale comporta e sollecita, si avverte in più ambiti e fra un numero sempre crescente di studiosi: la si osserva nell'elaborazione della definizione operativa piuttosto che nell'interpretazione dei fenomeni sociali, nella loro spiegazione, nella previsione di eventi come anche nelle più semplici operazioni descrittive di qualsivoglia azione o fatto sociale.

1.3 Il "che cosa"

Il contributo che questo volume si propone di fornire è modesto ma, al tempo stesso, ambizioso. È modesto, giacché incide *solo* su un ambito disciplinare settoriale ed essenzial-

mente limitato che, per giunta, riguarda una quantità numericamente esigua di concetti e di costrutti teorici.

E, ciò nonostante, aderisce a un progetto ambizioso per due ordini di motivi:

- Perché il libro ambisce ad assumere la fisionomia e le qualità tipiche di un testo elementare, fruibile da chicchessia e adatto a un pubblico vasto di lettori colti e non esclusivamente indirizzato alla piccola conventicola dei sociologi e degli psicologi della religione o rivolto a una ristretta platea di specialisti nelle scienze sociali o di esperti nello studio di un qualche campo dei processi culturali.
- Perché la natura dei concetti che passa in rassegna al fine di sottoporli a un esame critico — talvolta soltanto riconsiderandoli e talaltra, in alcuni casi più rari, riscrivendoli —, pur riguardando un numero assai esiguo di nozioni, ricopre uno spessore così rilevante sul piano qualitativo e su quello squisitamente *simbolico* tale da comportare ampie ripercussioni sulle concettualizzazioni correnti.

Con lo scopo di affrontare la questione dell'influenza esercitata dalle religioni — o, il che è lo stesso, dalla religione intesa come istituzione sociale — sulla vita pubblica nel mondo odierno (nel mondo dell'era della globalizzazione e della tecnologia?) ridiscuteremo, ripercorrendolo assieme al lettore, l'apporto di alcuni "padri nobili" — primo fra tutti Max Weber — e di diversi "fratelli minori" della storia della sociologia o, in misura minore, di altre scienze sociali oltre che della psicologia. Esamineremo, in particolare, il contributo che essi hanno offerto all'elaborazione teorica nell'ambito dello studio scientifico, soprattutto sociologico e psicologico, della religione e dei processi culturali in genere, concorrendo con la loro opera a fornire questo particolare campo scientifico-disciplinare di una propria "tradizione" nella ricerca storica e sociale. Nello stesso tempo, si coglierà l'occasione per sottoporre a un profondo *check-up* alcuni dei capisaldi della teorizzazione sociologica che solo apparentemente rimangono ancorati allo specifico campo della sociologia della religione.

Al termine del percorso che compiremo insieme con il lettore, il concetto di *secolarizzazione* risulterà quello maggiormente riconsiderato da questo nostro lavoro.

Un paio di secoli di letteratura sociologica e psicologica e di contributi critici a essa rivolti, mal si prestano a una sintesi che, in verità, quasi mai si rivela agevole. Per questo motivo ho voluto, ma anche dovuto, operare una selezione che è certamente influenzata dall'invisibile ma imprescindibile spartiacque della mia soggettività. Si tratta di una scelta sì soggettiva ma non arbitraria e che ho esplicitamente fondato, anzi, su una base precisa: quella della risonanza e della diffusione di cui le opere e gli autori hanno goduto. Altro criterio che mi ha ispirato nella selezione delle opere e degli autori da prendere in esame tiene

conto di quanto gli uni e le altre abbiano inciso all'infuori degli ambiti disciplinari da cui scaturivano, contribuendo, così, a formare modelli interpretativi ampiamente condivisi e largamente discussi. Questo genere di modelli si sono spesso configurati come pilastri su cui poggiano e costruzioni teoriche e convinzioni di senso comune. È per tale complesso di ragioni che si è scelto di rispolverare taluni classici del novecento — appartenuti soprattutto all'*album di famiglia* della sociologia, ma transitati talvolta presso altre "famiglie" che ne hanno adottati di volta in volta i contorni, le forme o i contenuti — per intrecciarli in una sorta di ideale dialogo con contributi, precedenti e successivi, scaturiti da domini disciplinari differenti.

Per motivi analoghi, si rende indispensabile un'avvertenza in forma di invito rivolto ai lettori: di non soffermarsi sulla vetustà di alcuni fra i contributi teorici presentati. L'autore ha, infatti, ritenuto opportuno riesumarli al fine di facilitare la comprensione, e consentire la spiegazione, dell'origine di taluni 'miti scientifici' contemporanei che appaiono diffusi od osteggiati a livello planetario. Il riferimento è, ad esempio, al convincimento di una maggiore razionalità della cultura occidentale o a quello, parimenti 'mitologico', di una pretesa più riuscita secolarizzazione che, come un'inimitabile cifra distintiva, caratterizzerebbe le società dell'occidente 'cristiano' di cui, secondo questa interpretazione, dovrebbe costituire il peculiare patrimonio ideale. Un patrimonio, quest'ultimo, che, arricchito dalla conseguente pluralità di posizioni, distinguerebbe in maniera netta tali società e culture da quelle contigue o da altre civiltà vicine e lontane tanto per la forma della struttura sociale quanto nella sostanza — e nel *senso* — da attribuire alle azioni sociali il cui contenuto sarebbe ormai sottoposto a un irreversibile "disincanto del mondo".

2 «A Dio piacendo»

La mia vecchia nonna

3 «Secondo me»

Il sottotitolo: **La secolarizzazione** al tempo del **fondamentalismo**
nel disincanto del mondo **globalizzato**

omissis

Parte seconda

LA SECOLARIZZAZIONE

Genesi ed epopea di un modello concettuale fra teorie, miti, realtà e speculazioni

4 Max Weber: un'etica scandalosa

4.1 Dall'etica protestante lo spirito del capitalismo

Nel 1898 Max Weber prese una decisione: "staccare la spina" dalle sue occupazioni di routine e dedicarsi un po' di più a sé stesso e ai suoi affetti. Ci piace pensare che quella pausa gli sia stata salutare. Fin dall'anno precedente soffriva di una fastidiosa forma di depressione che ne minava lo spirito e il rendimento. Ci dicono le sue biografie[11] che la crisi depressiva durò fino al 1901. E poi? Chissà. Nessuno può dirlo con certezza, ma non è sconveniente congetturare che quella dolorosa esperienza lo abbia in un qualche modo cambiato, temprandone l'indole. Verosimilmente ciò produsse in lui un cambiamento in meglio che lo avrebbe portato a ridefinire criticamente la propria esperienza di vita e la sua formazione accademica e professionale. Il cambiamento non può essere avvenuto all'improvviso, ma, piuttosto, è stato il frutto di un processo lungo che, quasi certamente, conobbe fughe in avanti e ritorni di fiamma. Mai un processo si configura come un evento singolo, con un principio e una fine precisamente individuabili, ma è il risultato di una molteplicità di fatti anche apparentemente in contraddizione tra loro.

Sia come sia, non è del tutto privo di un plausibile fondamento ipotizzare che la crisi depressiva di Weber sia stata anche una *crisi* creativa. La creatività, fortunatamente, non lo abbandonò più e lo portò in seguito a formulare alcune delle intuizioni più feconde per la successiva storia delle scienze sociali. Grazie al suo vivace dinamismo creativo, e a un'immaginazione fervida, ma coerente con l'impostazione scientifica del suo tempo, Weber concorrerà poi, in maniera indelebile, alla formulazione di una sociologia intesa come scienza e come pratica professionale.

L'apporto di Weber alla ricerca sociologica non può ancora dirsi esaurito, avendo egli ispirato diversi filoni di studio e di ricerca nei campi più disparati delle scienze sociali e politologiche, oltre che della storia, dell'economia e del diritto. Altrettanto importante è il suo contributo allo statuto epistemologico della sociologia e, in un certo senso, allo sviluppo di una metodologia specificamente sociologica.

Anche la metodologia della ricerca sociale si avvale tuttora di molte delle sue intuizioni che nel corso dei decenni — e grazie alla riflessione sul metodo che ne è seguita — si vanno vieppiù affinando in concetti, metodi, tecniche e strumenti sempre più attenti e adeguati

[11] Si veda fra tutte quella — poderosa — scritta dalla di lui moglie: Marianne Weber, *Max Weber. Una biografia*, Il Mulino, Bologna, 1995, pp. 840.

alle sfide del fare ricerca nell'accresciuta complessità sociale che caratterizza la società odierna in ogni latitudine del globo.

Maximilian Carl Emil Weber, questo il suo nome completo, ha, invero, contribuito in maniera fondamentale alla trasformazione della sociologia in una vera e propria scienza. La sociologia ai suoi tempi si presentava, salvo encomiabili eccezioni[12], alla stregua di un'oscura disciplina tutt'altro che scientifica e ancora intrisa di argomentazioni ideologiche farcite di ingenuità filosofeggianti. Se — com'è vero — una disciplina può dirsi scienza in quanto, e solo quando, possiede un oggetto e un metodo di studio propri, non si può sottovalutare l'apporto di Max Weber. Questi ha contribuito in maniera decisiva alla determinazione dell'oggetto di studio della sociologia e alla identificazione di un suo metodo di indagine caratteristico della peculiare attività, professionale e di ricerca scientifica, che il sociologo svolge.

In che modo il Weber, che gli amici chiamavano Maximilian, sia poi giunto alla ricerca sul campo nella sociologia della religione, ritengo sia in parte dovuto alla crisi creativa che verosimilmente accompagnò e seguì il lungo periodo della sua depressione. Il caso, questo spudorato manipolatore dei destini degli uomini, e anche del destino degli uomini di scienza, ci mise il suo zampino.

Come molte altre scoperte scientifiche, anche quelle di Weber circa l'influenza della religione sulla realtà sociale e sulla costruzione sociale della realtà[13] probabilmente avvennero per caso. Una casualità sostenuta, forse, dal suo bisogno di evadere dalla routine quotidiana e dall'esigenza — che probabilmente Weber avvertiva — di coniugare l'utile con il dilettevole e che, *casualmente*, lo spingerà a interessarsi alla sociologia della religione.

Nel 1904, tre anni dopo la data che le biografie indicano come quella della guarigione dalla depressione, Maximilian Carl Emil — alias Max — Weber compie un viaggio negli USA[14]. Disponiamo di alcuni dati certi circa il suo soggiorno negli USA: a St. Louis, in quello stesso anno, tiene una conferenza al congresso mondiale delle arti e delle scienze. E questo non è l'unico indizio che Weber lascia in giro durante il suo *tour* americano.

---

[12] David Émile Durkhéim è a pieno titolo una di queste.

[13] Il nostro Maximilian non poteva esprimersi così, vale a dire con questa terminologia, ma il senso è questo. Sul tema del rapporto fra costruzione della realtà sociale e religione si vedano, in particolare, le opere di Peter Berger, Thomas Luckmann e Piergiorgio Grassi indicate in bibliografia.

[14] Gli USA erano impegnati in quell'epoca ad accreditarsi sullo scenario internazionale come paese non solo con un primato in campo industriale, ma come aperto all'innovazione, alla ricerca, alla scienza, alle arti. Un'offensiva "mediatica" senza esclusione di colpi che, per primeggiare nella cultura, li spingeva — senza badare a spese — ad arruolare i migliori cervelli disponibili in ambito internazionale per schierarli nelle più prestigiose occasioni di rassegne di rilievo mondiale e assicurarsi in tal modo un'ampia risonanza nei media dell'epoca per lasciare un segno più duraturo nella ancora fragile e impressionabile opinione pubblica nazionale ed estera. In questo genere di circostanze — ottime per realizzare buoni affari — usavano fare sfoggio di intellettuali, scienziati e studiosi schierati a dimostrazione dell'interesse che il paese nutriva per la cultura, le arti, le scienze e ogni altro ramo del sapere. Folto è il drappello di "cervelli" partiti dall'Europa per un viaggio negli Stati Uniti d'America tra la fine dell'ottocento e gli inizi del novecento: tra questi figura, per esempio, anche Sigmund Freud.

Il viaggio in America gli fornisce pure l'occasione per visitare metropoli, piccole città industriali, università, centri culturali; la struttura organizzativa dei *colleges*, che portava ancora le tracce dello spirito puritano delle sette che li avevano fondati, lo attrae e in un primo momento, possiamo immaginare, lo sorprende in una maniera sconcertante.

I valori derivavano ancora — siamo nel 1904 — dalla tradizione dei padri pellegrini del seicento. Questa osservazione esigeva una spiegazione, reclamava la scoperta di nessi di causalità e la verifica delle ipotesi che gli si affacciavano via via alla mente.

Il lungo viaggio, frattanto, prosegue e gli dà la possibilità di soffermarsi a Philadelphia presso un collegio di quaccheri che disponeva di una bella e fornita biblioteca: il collegio di Haverford[15]. Qui, lo conferma Weber stesso, condusse le letture fondamentali per l'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo*.

Durante quel lungo viaggio ebbe la possibilità di studiare con «agevole e ripetuta osservazione» l'influenza delle sette sulla vita quotidiana degli abitanti statunitensi. L'*american way of life* gli si parò dinanzi in una luce nuova e affatto diversa dal solito stereotipo. Alla fine di quell'anno uscì nella rivista del *Verein für Sozialpolitik*[16], /—/ la prima edizione del saggio[17] che sarà maggiormente oggetto del nostro studio in questa sezione del libro.

L'Etica protestante e lo spirito del capitalismo — sia detto per inciso — può essere assunta come la prima di una serie di ricerche che indagano i rapporti fra religione e politica. Anche questo nostro studio, certamente modesto, non può negare il debito di riconoscenza nei confronti del saggio di Weber appena citato: il lettore, infatti, certamente coglierà che il nostro lavoro prosegue oltre il punto in cui Weber si era fermato. L'indagine di Weber era condotta sull'influenza dell'*etica* protestante sul nascente *capitalismo* e sul suo affermarsi come modello sociale e politico, oltre che economico, con pretese "universalistiche". Sarà bene richiamare qui[18] l'attenzione del lettore sul significato che Weber attribuisce ai due termini-chiave presenti nel suo saggio sin dal titolo: *etica* e *capitalismo*. Per etica protestante egli intende la particolare condotta che adottano le persone appartenenti alle chiese riformate: una condotta ispirata da motivazioni religiose che suggeriscono — e, anzi, in un certo senso impongono — come ci si comporta in ogni momento e occasione dell'esistenza,

---

[15] Il college, appartenente tuttora alla *Religious Society of Friends* (i cui esponenti sono comunemente chiamati *Quakers*, Quaccheri), fondato nel 1833, esiste tuttora in una zona suburbana di Philadelphia denominata Haverford e, particolare curioso, è retto ancora oggi dallo stesso *Honor code* — una sorta di statuto che disciplina la vita interna al college con il coinvolgimento degli studenti nelle decisioni e nella gestione — che vigeva all'epoca della visita di Weber e che era stato adottato con una votazione avvenuta qualche anno prima, nel 1896. Nel 1980 il codice è stato, però, modificato in qualche punto. Oggi come allora il motto dello Haverford College — che può disporre di una dotazione finanziaria che supera abbondantemente il mezzo miliardo di dollari — è rimasto sempre lo stesso: «*Non doctior, sed meliore doctrina imbutus*».

[16] Si tratta dell'«*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*», voll. XX-XXI, Tubingen, 1904-1905.

[17] Si tratta, come il lettore noterà presto, de *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*.

[18] Successivamente si tornerà sull'argomento in maniera più dettagliata.

tanto in ambito privato quanto nella sfera sociale e in ogni settore della vita pubblica[19]. Un modo di comportarsi ispirato sì dalla credenza religiosa, ma che ha conseguenze tangibili su ogni attività quotidiana, incluse le attività economiche, le relazioni sociali o i rapporti interpersonali e l'impegno politico. L'etica religiosa altro non sarebbe, in questa visione, che il *giusto modo di condursi* secondo i principi morali e le prescrizioni che i valori e le credenze di una particolare confessione ispirano: una sorta di canone di comportamento con i suoi specifici codici che vengono percepiti dal credente come imposti dalla divinità in persona e perciò preferiti a quei modelli proposti da *entità umane* o *secolari* che dir si voglia. Il focus sul quale si concentra l'attenzione di Weber (e l'interesse di quasi tutte le successive letture critiche condotte sul suo saggio) è perciò indirizzato non tanto sul protestantesimo come religione, ma sull'*etica* — vale a dire sulle *condotte di vita* — di un particolare aggregato sociale: i protestanti. In particolare, tale focus si concentra sui protestanti dell'*epoca d'oro* del capitalismo.

L'altro termine della questione è il *capitalismo* di cui Weber dà una definizione operativa[20] "ideale" che, infatti, nella sua terminologia chiama *tipo ideale* o *ideal-tipo* che dir si voglia. Il nostro Maximilian Carl Emil precisa, inoltre, che non sta trattando del capitalismo "storico" ma dello *spirito*[21] *del capitalismo*. Lo spirito del capitalismo è, perciò, un particolare atteggiamento mentale, oltre che sociale, ed esiste ancor prima di diventare un'opzione economica. Il capitalismo, e con esso il suo spirito, si realizza concretamente per Weber nella contemporanea presenza di tre elementi: 1) la tenuta regolare dei libri contabili, 2)la separazione del patrimonio e del capitale dell'impresa dal patrimonio dell'imprenditore-capitalista e, ultimo ma non meno importante fra i tre elementi costitutivi, 3)il reinvestimento degli utili d'impresa nell'impresa capitalistica stessa.

Prima della nostra divagazione sull'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, avevamo lasciato Max Weber in soggiorno di studio e di lavoro, oltre che di svago, negli Stati Uniti d'America. Frattanto, tornato Weber a Heidelberg, il suo salotto diventa uno dei più frequentati nella Germania del suo tempo: Ernst Troeltsch, Karl Jaspers, Werner Sombart, Robert Michels, Georg Simmel e — dal 1912 — Gyorgy Lukàcs ne erano gli assidui frequentatori.

In questo stesso periodo, Weber incontra e studia la produzione di Freud cui si interessa molto, contestandola. Ma, a onor del vero, più che confutare Freud — che si limita a criticare — disapprova le divulgazioni dei suoi discepoli con i quali polemizza aspramente.

---

[19] Si ricordi il concetto di *azione sociale*: per Weber una qualunque azione umana può dirsi *azione sociale* quando e se — questa è una condizione indispensabile — *è dotata di senso sociale*.

[20] Per una più precisa comprensione del concetto di *tipo ideale* — che possiamo considerare come l'antesignano del moderno e sicuramente più maneggiabile concetto di *definizione operativa* —, si veda di Max Weber una qualunque edizione de *Il metodo delle scienze storico-sociali*.

[21] *Geist* in tedesco.

Risale a questa stessa epoca il sodalizio con Ferdinand Tönnies[22].

Gli anni passano e, quando arriva l'anno terribile (il 1914), Maximilian Carl Emil è un facoltoso professore cinquantenne. È possibile separare il 1914 dal 1918?

In questo periodo, Weber, che aveva sempre contestato la politica di Guglielmo II, presta servizio militare a Heidelberg come direttore d'ospedale, continuando a battersi perché la guerra finisca rapidamente e per una nuova costituzione.

Nel 1918 accetta un incarico di Economia a Vienna dove terrà un corso dal titolo "Critica positiva della concezione materialistica della storia".

Al suo ritorno in Germania partecipa all'elaborazione della costituzione di Weimar che sarà compilata da Otto Preuss.

Aderisce, nel frattempo, al partito democratico tedesco del fratello Alfred. Tale partito si propone ed agisce da partito-ponte tra quelli borghesi e i partiti socialisti.

Tra il 1919 e il 1920, mentre insegna a Monaco, partecipa alla commissione per le trattative di pace, accompagnando con l'incarico di esperto la delegazione del suo paese a Versailles. È in questo stesso periodo che prende posizione sulle drammatiche vicende tedesche di quegli anni, esprimendo il suo sdegno per le esecuzioni di Roza Louxenburg, Karl Liebknecht e di Kurt Eissner, ma anche schierandosi contro di loro.

Muore il 14 giugno del 1920 lasciando incompiuta *Economia e Società* che sarà pubblicata postuma nel 1922. La scomparsa non intaccò l'interesse per le sue opere né per le teorie che contenevano.

Perché Max Weber — che pure passava per ateo — ha tanto insistito sulla sociologia della religione?

Come studioso di storia comparata e, soprattutto, di sociologia, Weber osservava che le strutture sociali, economiche e politiche dei popoli e delle nazioni sono sempre state permeate dalle convinzioni religiose dei gruppi, delle comunità e degli individui che li compongono. Chi trascura questi fenomeni — ossia: tralascia l'influenza e l'interazione che i-

[22] Il tema del rapporto e della differenziazione tra comunità e società (*Gemeinschaft und Gesellschaft*), che Ferdinand Tönnies aveva sistematizzato nella sua opera omonima, fu senza dubbio oggetto di discussione tra questi e Weber che riprenderà i due termini in *Economia e società* per sviluppare i due concetti complementari di *Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung* («accomunamento» e «associazione»). Secondo l'elaborazione weberiana, quale ci giunge tramite l'opera postuma qui citata, è l'orientamento dell'agire sociale a determinare se si svilupperà la forma comunitaria o prevarrà quella societaria, superando nei fatti — e in poche righe — l'identificazione, che pure rimane ma completamente ridimensionata nella portata, della *Gemeinschaft* con la "società" europea precapitalistica e della *Gesellschaft* con la società scaturita dall'affermazione del capitalismo. Gli aspetti di solidarietà e identificazione dei singoli col gruppo, insiti nel concetto di *Gemeinschaft*, hanno, invece, sicuramente influenzato Weber per l'elaborazione delle sue osservazioni sulle sette e sulle chiese; allo stesso modo il concetto tönniesiano di *Gesellschaft* ne ha influenzato la visione del capitalismo e della burocrazia. Analogamente, Émile Durkhéim si era ispirato agli stessi concetti di Tönnies per sviluppare la propria teoria della solidarietà distinta in meccanica e organica secondo il grado di complessità della dimensione comunitaria e societaria.

nevitabilmente esiste, e se non esiste si crea, tra le convinzioni religiose espresse dai popoli in un'epoca determinata e le strutture sociali, economiche e politiche che storicamente ne emergono — non può fare storia né sociologia. D'altra parte poiché la religione è uno dei fenomeni culturali più diffusi, chi si mostrasse indifferente a questo fenomeno si condannerebbe a non capire[23].

4.2 La Weltanschauung di Max Weber sociologo

omissis

4.3 La razionalizzazione e la polemica contro le sociologie riformatrici e rivoluzionarie

omissis

4.4 Il disincanto della razionalizzazione

omissis

4.5 La presenza dell'irrazionale

omissis

4.6 La dottrina della scienza e il dibattito sul metodo

omissis

4.6.1 Qualità del metodo quantitativo e intuizione

omissis

---

[23] *Verstehen*, che in tedesco vuol dire *comprendere* o *capire* (l'azione sociale) è, secondo Max Weber, il compito della sociologia. La sociologia comprendente (*Verstehende-Soziologie*) non può, infatti, accontentarsi della spiegazione né, tantomeno, della semplice descrizione dei *fatti sociali*.

4.7 Il principio di causalità

omissis

4.8 Il tipo ideale

omissis

4.9 Possibilità oggettiva e causa adeguata nell'impianto causale di Weber

omissis

4.10 La comprensione attuale ed esplicativa. Evidenza e osservazione

omissis

5 L'etica e lo *spirito* del capitalismo

5.1 Divagazioni preliminari

In ogni opera di Max Weber è sotteso l'interrogativo del perché la cultura occidentale — che nel suo lessico equivale a *civiltà* occidentale o, più spudoratamente, a *civiltà tout court* — abbia un carattere universale. Neanche *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus in Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*[24] sfugge a questa costante dell'opera weberiana. Una caratteristica, questa, che in Weber ne sottintende un'altra; anzi altre due: da una parte lo sorregge la convinzione che la cultura — e la civiltà — dell'occidente abbia effettivamente una connotazione universale e una vocazione cosmopolita. Per un altro verso, il Weber sociologo della comprensione e che non rinuncia alla spiegazione, inconsapevolmente appare anche sociologo della previsione: già agli inizi del novecento egli prefigura un accrescimento della complessità e della mobilità sociale a un livello planetario — e una diffusione del *Kapitalismus*[25] — come oggi li conosciamo sotto l'etichetta onnicomprensiva di *globalizzazione*.

Se Weber rivivesse oggi, col senno del poi, potrebbe esclamare: «Io l'avevo detto!». O forse ammettere: «Ci sono andato vicino, ma ho sbagliato a non tradurre le mie osservazioni in previsione».

E qui sta il punto: la sua era un'epoca in cui i sociologi — che avevano ormai abbandonato la bramosia di cambiare il mondo attraverso la sociologia — si interrogavano se la sociologia scientifica dovesse *comprendere* o *interpretare* e *spiegare* la realtà. La previsione, al suo tempo, non faceva parte dell'orizzonte della ricerca sociale né del raggio d'azione delle scienze sociali, ma, casomai, dell'azzardo. E, a sua parziale giustificazione, possiamo aggiungere che se si voleva dare un fondamento scientifico a una disciplina appena sorta, non si poteva giocare d'azzardo.

La metodologia della ricerca a noi contemporanea ha ormai da tempo elaborato non più un *fine* della ricerca, ma una sua suddivisione in fasi. Come abbiamo detto, l'andamento odierno della ricerca scientifica procede secondo una progressione che dalla fase descrittiva dei fenomeni giunge a una seconda fase denominata esplicativa e, quando possibile e sempre in chiave probabilistica, avanza, nella successiva fase predittiva, delle previsioni, misurando anche il grado di affidabilità di ogni previsione. La possibilità di sbagliare è sempre in agguato e l'errore può comparire in ognuna delle fasi appena accennate (nella descrizio-

---

[24] È questo il titolo originale completo de *L'Etica protestante e lo spirito del capitalismo*.

[25] Preferisco utilizzare il termine in tedesco per richiamare il *tipo ideale* del capitalismo come lo aveva delineato Weber nella sua formulazione concettuale originaria.

ne o nella spiegazione come anche nella previsione), e, anzi, un certo margine d'errore — al pari di quanto accade in altri ambiti scientifici, per esempio nella fisica — è concettualizzato come intrinseco a ogni misurazione oltre che nelle previsioni. Nei procedimenti di ricerca sono ormai stati elaborati strumenti che ci consentono di calcolare il grado di significatività di una previsione. Queste "finezze" erano sconosciute a Weber e ai suoi contemporanei, interlocutori o detrattori che fossero. Realizzare previsioni, beninteso, rimane impresa ardua anche ai nostri giorni, perché il grado di difficoltà che si incontra nella ricerca sociale — ma anche nella ricerca in qualunque altro genere di scienza — aumenta man mano che si procede dalla descrizione alla spiegazione e da questa alla previsione. E la previsione risulterà tanto più difficoltosa quanto più essa sarà *intensa*, mentre, al contrario, una previsione troppo *estesa* potrebbe rivelarsi di scarsa utilità pratica e teorica. Tenterò di spiegare i concetti di *intensione* ed *estensione* collegati alla previsione ricorrendo, volutamente, a un esempio che non appartiene all'oggetto di studio delle scienze sociali. Si tratta di un fenomeno di cui la vita quotidiana ci fornisce continuamente esperienza quasi in ogni parte del mondo e che, sappiamo, può influenzare le azioni delle persone e dei gruppi o le loro decisioni tanto in un banale e routinario tran tran quotidiano come anche influire sulle azioni di istituzioni quali gli stati o gli eserciti e persino determinare scelte economicamente rilevanti e il rinvio o l'accelerazione di operazioni belliche determinanti per le sorti di una guerra.

Ma che fenomeno è? La pioggia.

Le discipline che si applicano nello studio della pioggia si incaricano di descriverla, sviluppando metodi, tecniche e strumenti — concettuali e pratici o di misurazione — sempre più spesso rispondenti alle esigenze del ricercatore e dei suoi committenti. Questa fase della ricerca coincide con la descrizione e, tutto sommato, è relativamente semplice o, per meglio dire, presenta minori difficoltà rispetto alla fase esplicativa. Quest'ultima ha l'obiettivo di spiegare il *perché* — o i perché — della pioggia e ricorre a modelli esplicativi applicabili su vasta scala e ad altri riferibili al singolo evento, anche al più modesto per qualità e quantità. Conoscere l'esatto funzionamento del cosiddetto ciclo delle acque non spiega il perché la pioggia sia caduta proprio in un determinato momento, a una data ora di un certo giorno e su una determinata area piuttosto che su un'altra. La fase esplicativa, quella della spiegazione, pone insomma un maggior grado di difficoltà rispetto alla fase descrittiva. Nel passaggio da una fase all'altra aumentano le difficoltà che il ricercatore è chiamato ad affrontare e a risolvere. Le difficoltà aumentano al massimo grado quando si giunge alla fase predittiva, vale a dire al momento di formulare previsioni: avendo a disposizione una mole di dati relativi a una o più descrizioni del fenomeno e conoscendone la spiegazione — o le spiegazioni possibili —, il ricercatore sarà in grado di formulare previsioni. Esse saranno tanto più accurate, quanto più accurate saranno descrizione e spiegazione che forniranno dati (informazioni) "certi" entro un ragionevole margine di dubbio, di errore. Tutte le previ-

sioni, e non solo quelle scientifiche, ma anche quelle che quotidianamente la gente realizza basandosi sulla propria esperienza "ingenua" dettata dal "senso comune", hanno una certa probabilità di verificarsi e quasi mai la certezza. In altri termini: la previsione è probabilistica. Una delle caratteristiche che distingue la previsione scientifica da quelle basate su opinioni o osservazioni di senso comune è la possibilità di calcolare in un qualche modo, e con procedimenti standard, il grado di significatività della previsione, vale a dire *quanta* probabilità esiste che la previsione si verifichi nella realtà. Tornando al nostro esempio della pioggia, è possibile, in pratica, calcolare *quanto* rischio di bagnarsi ciascuno sia disposto a correre quando esce di casa senza l'ombrello. La difficoltà di azzeccare la previsione cresce all'aumentare dell'intensità o — ciò che è la stessa cosa espressa in maniera differente — diminuisce al crescere dell'estensione. Ricorrendo ancora all'esempio della pioggia: è molto più difficile prevedere a quale ora del giorno, in quale luogo preciso e quanta pioggia cadrà domani di prima mattina (previsione intensa) rispetto a una più estesa previsione che si attenda pioggia nella giornata di domani da qualche parte di un intero continente. Se poi volessimo *estendere* ulteriormente la previsione, affermando che domani pioverà in un qualche imprecisato punto della superficie terrestre, avremmo, se non la certezza, una probabilità prossima al 100% di non sbagliare la nostra predizione; peccato che una siffatta certezza ci sia di scarsa utilità se, invece, dobbiamo decidere le nostre condotte nel momento e nel luogo in cui ci troviamo. Se io fossi il direttore sportivo di un team di formula uno e oggi si disputasse il gran premio che deciderà le sorti del campionato mondiale, non m'interesserebbe sapere se pioverà da qualche parte nel mondo ma se, quando e quanto pioverà (quanta pioggia cadrà, se ne cadrà e a che ora esattamente, in quale momento preciso) durante lo svolgimento della gara e non in un luogo qualsiasi, ma in ogni metro della pista. Potendo disporre di una tale previsione prima (o a differenza) delle squadre avversarie, adotterei una serie di comportamenti che potrebbero avvantaggiarmi nei confronti dei team rivali. Le opzioni a mia disposizione in un caso del genere comprenderebbero una varietà di comportamenti possibili che nella situazione reale valuterei sulla base di questa, ma anche di altre informazioni — o dati — cui io possa attingere.

In altri termini: così operando, riavvierei un nuovo processo di analisi che comprende nuovamente le tre fasi appena enunciate — descrittiva, esplicativa e predittiva — e potrei compiere nuovamente errori nella valutazione dei dati o nella valutazione del mio agire o, ancora, nella valutazione dell'agire altrui come anche nella meta-valutazione[26] del mio agire da parte degli altri.

---

[26] Per *metavalutazione* vogliamo indicare una valutazione riguardante la valutazione. Di quella espressione di un giudizio, cioè, che ciascuno compie sul senso che da parte sua si attribuisce all'agire sociale proprio e di altri nonché alla valutazione che egli reputa gli altri attribuiscano al suo. Ciascuno di noi, infatti, attribuisce un senso non solo al proprio agire sociale o all'agire sociale degli altri, ma esprime — nello stesso tempo — una valutazione su come gli altri

Avviandoci verso il termine di queste considerazioni, possiamo affermare che la ricerca sociale è un processo. Nei successivi paragrafi di questo capitolo affronteremo il problema del *metodo* nelle scienze sociali e forniremo una descrizione-spiegazione del concetto di *ricerca sociale*. In un secondo momento entreremo nel merito de *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*.

5.1.1 Metodo e ricerca sociale: la situazione attuale

La discussione sul metodo, nell'ambito delle scienze sociali, si presenta come assai problematica e abbondantemente dibattuta. Gli aspetti da analizzare sono numerosi e ognuno di essi si presta a molteplici valutazioni oltre che a soluzioni differenti. Poiché nutriamo l'ambizione di proporci una *elementare* digressione nella metodologia della ricerca sociale, in questo paragrafo prenderemo in esame *solamente* due ordini di problemi:

- La questione più propriamente *tecnico-metodologica*.
- Il problema *etico*.

5.1.2 Metodo e morale

Partendo proprio dall'aspetto etico, è necessario riconoscere che tutte le discipline, e non solo quelle scientifiche, possono avere a che fare con considerazioni di ordine morale. Ogni scienza, quindi, in quasi tutti gli ambiti applicativi e di ricerca, può prevedere delle restrizioni dovute a limitazioni di natura morale tendenti a limitare il rischio di nuocere a persone, ad animali, a cose, all'ambiente, all'ecosistema o alla società. Tuttavia tali restrizioni sono più vincolanti nelle scienze sociali, vale a dire in quelle scienze che assumono per oggetto di studio *l'uomo e i suoi 'prodotti culturali'*.

Probabilmente non si potrebbe neanche immaginare, per esempio, una ricerca in cui un certo numero di neonati sia deliberatamente allontanato dalla madre al fine di osservare effetti e conseguenze di tale separazione né d'altro canto è lecito pianificare una ricerca in cui sia crudelmente impedito ai soggetti sperimentali di dormire, di dissetarsi o di alimentarsi. Nella realtà, in base alla morale dominante, non si può fare nulla di tutto ciò ai soggetti sperimentali *solo* se si tratta di soggetti umani, poiché ricerche di questo genere sono state

---

giudicano le azioni proprie e altrui attribuendo un senso (un significato socialmente condiviso o anche solo condivisibile) al procedimento "mentale" e al processo sociale che determina il senso di un'azione (o interazione) sociale. Ogni attore, in pratica, cerca di prevedere — ancor prima di attivare l'azione — quale sarà il senso che gli altri attribuiranno a ciascuna sfumatura del suo agire sociale e regolerà di conseguenza le proprie modalità di interazione adattandole alle situazioni, non come sono nella realtà oggettiva, ma per come gli appaiono in base alle sue valutazioni e metavalutazioni.

condotte e portate a termine utilizzando soggetti animali sia in etologia come anche in fisiologia o in psicologia.

In genere nella ricerca e negli esperimenti con gli animali esistono oggi, e giustamente, molti più limiti deontologici e restrizioni morali che in passato e tuttavia nella sperimentazione o nella ricerca su uomini, donne e bambini i vincoli deontologici, i divieti legali e le interdizioni morali sono indubbiamente più forti e più sentiti.

In conclusione, possiamo affermare che le considerazioni di natura morale non sono una prerogativa esclusiva delle scienze sociali, poiché sono insite in una qualunque attività scientifica, ma è proprio nella ricerca sociale che gli aspetti etici assumono una grande rilevanza, finendo spesso per condizionare l'intero processo di ricerca.

5.1.3 Il metodo e la ricerca

La *metodologia della ricerca*, diversamente da quanto si ritiene comunemente, *non* è costituita dall'insieme delle tecniche e dei metodi utilizzati nella pratica di ricerca, ma indica invece l'attività *critica* che si applica ai diversi prodotti della ricerca[27]. Come annunciato in precedenza, torneremo più avanti su questa affermazione prima di affrontare il tema di *cosa è* e *a cosa serve* la metodologia della ricerca sociale; per il momento è più utile riprendere le considerazioni del paragrafo precedente a proposito del fatto che nella ricerca sociale abbiamo a che fare con soggetti umani. Questo fatto costituisce contemporaneamente un pregio ma anche un limite. Contrariamente a quanto succede con gli animali o con gli oggetti inanimati, nel caso della ricerca sociale abbiamo l'immenso vantaggio di poter formulare domande esplicite al nostro oggetto di studio e, cioè, agli esseri umani coinvolti nell'attività di ricerca. Peccato, però, che le persone in carne e ossa possano anche … mentire! Ciò, ovviamente, non agevola per niente il lavoro dello studioso che spende il suo tempo nelle attività della ricerca sociale.

Di questo e altro si occupa la metodologia della ricerca sociale.

Metodo spesso è solo un modo un po' meno altisonante e più sbrigativo per dire '*metodologia'* per designare lo studio dei metodi di ricerca, dai problemi generali che sconfinano nell'epistemologia fino a comprendere l'analisi e il confronto delle diverse tecniche di ricerca.

---

[27] Si veda per più dettagliate informazioni: Raymond Boudon, Renaud Fillieule, *I metodi in sociologia*, Il Mulino, Bologna, 2005 o, in alternativa, Raymond Boudon, *Les méthodes en sociologie*, PUF, Paris, 1969.

Tale discorso ci rimanda alla materia del secondo quesito che abbiamo posto all'inizio del paragrafo: che cosa si intende per *ricerca sociale?*

5.1.4 Cos'è la ricerca sociale?

Si può considerare *ricerca sociale* ogni attività che mira a conoscere un qualunque aspetto della realtà sociale. In questo senso, anche un insegnante è un ricercatore sociale in quanto, utilizzando i metodi che conosce[28], raccoglie informazioni[29] sulle classi e sugli alunni a proposito di una serie di variabili che vanno dalla provenienza geografica alla misurazione di determinate caratteristiche psicologiche come, tanto per indicare un esempio, la preparazione su un determinato compito o una specifica materia.

Scheda 1 Bertolt Brecht e l'insegnante in pensione

Per tutta una serie di motivi che non c'è bisogno di raccontare qui, la mia amica Franca (insegnante in pensione) è stata tra i primi che hanno avuto l'opportunità di leggere questa sezione del libro, quando ancora non pensavo che avrei scritto un saggio tanto ampio, ma solo un articolo per un sito web. Vedete un po' come ha reagito, saltando sulla sedia, all'affermazione che ogni insegnante è un ricercatore sociale. Impugnata carta e penna ecco cosa mi ha scritto:

«... Per me è stata una lettura faticosa. Posso dire, banalmente, che la scienza, e non solo quella sociale, non sempre è a favore dell'uomo. Spesso è condizionata da interessi economici. B. Brecht rimprovera a Galilei non l'abiura, ma il fatto di aver continuato le sue ricerche privatamente, non dandone notizia. Da questo momento, dice Brecht, la società ha perso il controllo sulla scienza e le sue applicazioni. Esiste una scienza esatta? Popper dice che ogni teoria è falsificabile. Ultima considerazione. Gli insegnanti che citi, dovrebbero essere molto prudenti nell'usare la psicologia per conoscere gli allievi e le loro attitudini. Non hanno la preparazione sufficiente per farlo. Lo dico da insegnante in pensione. Il mio corso di laurea prevedeva un solo esame di psicologia e mai mi sono avventurata in analisi psicologiche che, consapevole dei miei limiti, potevano risultare addirittura dannose. Ora contestami pure. Chissà quante sciocchezze ho detto! Ciao. Franca».

Anche a voi è sembrato che il testo suggerisca agli insegnanti di sostituirsi agli psicologi? Nel suo candore metodologico, Franca, questa cara amica, intuisce tuttavia che il tema è complesso e merita un approfondimento, fornendomi lo spunto per importanti considerazioni di ordine morale ed epistemologico.

Perciò riproduco integralmente la mia risposta:

[28] La riflessione sui metodi che utilizza e sulle tecniche che adotta è compito della metodologia della ricerca.
[29] A volte sotto forma di dati numerici.

«Grazie, cara Franca, per l'attenzione che hai voluto dedicare a un argomento tanto noioso. Sono questioni che, purtroppo, si affrontano solo per mestiere e poco per passione. Non vedo, però, perché dovrei contestarti. È esattamente quello che dico: gli insegnanti raccolgono informazioni (dati) sui loro allievi senza avere — nella maggior parte dei casi — la consapevolezza che stanno compiendo un'attività tipica della ricerca sociale. Quando valutano una prestazione didattica, per esempio, utilizzano una scala a intervalli equivalenti di cui in molti sconoscono le caratteristiche metrologiche e perciò i limiti. Aggiungo una cosa: la preparazione su un determinato compito è una variabile di tipo psicologico. E come tutte le caratteristiche psicologiche è difficilissima da misurare rispettando i criteri di validità e affidabilità. Sono stato troppo tecnico nella risposta? Non lo farò più: la prossima volta parleremo di come cambia il tempo!

Ti abbraccio, Salvatore».

Non temete i termini tecnici: se non sapete cosa siano la validità, l'affidabilità, l'epistemologia o la variabile e desiderate scoprirlo subito, correte a consultare il glossario di un qualunque manuale di metodologia della ricerca sociale o di sociologia.

La **ricerca sociale** si occupa di raccogliere e interpretare dati allo scopo di rispondere a domande riguardanti i diversi aspetti della realtà sociale, permettendoci così di comprenderla[30].

Conviene ricordare che sono state avanzate, come succede anche in altri ambiti scientifici, due distinzioni della ricerca sociale solitamente suddivisa in:

- Ricerca *pura*.
- Ricerca *applicata***.**

La prima indica quel tipo particolare di ricerca che consente di elaborare, generare e verificare teorie e ipotesi che potrebbero rivelarsi utili in un indefinito futuro, ma che non sono direttamente applicabili nella soluzione di problemi sociali immediati. Seguendo questa distinzione, la ricerca applicata mira a risultati concretamente utilizzabili per risolvere problemi reali di rilevante interesse sociale.

È da notare che le due categorie non si escludono a vicenda. La ricerca, infatti, è il primo passo da compiere in un qualsiasi progetto di intervento sociale. Conoscere una situazione e

[30] Questo è, in grossa sintesi, il succo della trattazione di Kenneth D. Bailey, *Metodi della ricerca sociale*, 4 voll., Il Mulino, Bologna, 2006.

comprenderne i fattori che la determinano è il prerequisito fondamentale per progettare forme di intervento concreto.

I metodi di ricerca usati, che vanno dall'inchiesta all'esperimento e all'osservazione, costituiscono un mezzo per conseguire un fine e sono considerati come uno strumento di lavoro.

Ultimamente, l'azione esercitata sulla società dalla ricerca viene attribuita, oltre che alle scoperte man mano realizzate che finiscono per influire sul mutamento sociale, anche al fatto che settori della società tradizionalmente estranei alla ricerca scientifica ricorrono sempre più spesso alla ricerca sociale (vedi per esempio il maggior utilizzo di inchieste e sondaggi da parte di giornali, reti televisive e partiti politici).

Nella realtà è difficile trovare una ricerca — in qualsivoglia campo delle scienze sociali — che sia classificabile come esclusivamente *pura* o esclusivamente *applicata*. Infatti, la ricerca sociale è un *processo* in cui sono coinvolte e interagiscono diverse forze e nel quale intervengono differenti fattori anche in conflitto tra loro[31]. Non è certo, per esempio, che tra ricercatore e committente vi sia perfetto accordo sulle finalità di una data ricerca. Chiariremo il concetto con un esempio realistico: raramente un governo commissionerebbe una ricerca su una qualche forma di 'devianza' per puro interesse accademico. Il committente in questo caso è interessato a studiare il fenomeno per affrontarlo in un qualche modo: 'ridurlo', eliminarlo, reprimerlo, prevenirlo o altro ancora. Per combinazione, le finalità del ricercatore e del committente potrebbero coincidere perfettamente, convergere in parte, collimare nell'interesse o, molto più semplicemente, divergere in tutto. Saprà il lettore che questa ultima situazione è tutt'altro che rara?

Lo studio del *metodo*, sempre utile, diventa necessario soprattutto per:

- evitare errori nella formulazione delle ipotesi
- controllare le teorie esistenti e generarne di nuove
- accertare che le teorie siano enunciate seguendo un procedimento *metodologicamente corretto*,

evitando così di far dire ai dati ciò che aggrada al ricercatore o al committente.

---

[31] Per una trattazione dei temi legati alla ricerca, il lettore può consultare un qualunque manuale di metodologia della ricerca sociale; per una trattazione introduttiva, semplice ed efficace, si segnala il recente Stefano Boca, Stefano Ruggieri, Sonia Ingoglia, *Metodologia della ricerca psico-sociale*, Laterza, Roma-Bari, 2007.

Una corretta applicazione della metodologia della ricerca sociale impedisce, in ogni caso, di propagare enunciati e teorie in palese contrasto con l'evidenza empirica e i risultati sperimentali. La logica della ricerca scientifica, in sostanza, impone di conformarsi alle regole metodologiche con l'obiettivo di ridurre al minimo le probabilità di errore.

Scheda 2 Perché l'errore è inevitabile

Nella conduzione di una ricerca sociale abbiamo una sola certezza: commetteremo degli errori!

L'errore è sempre in agguato in molte delle nostre operazioni: durante la misurazione, nella scelta dei casi da includere nei campioni, nell'individuazione delle variabili, nel calcolo degli indici statistici e specialmente di quelli che comportano delle stime.

Per prendere confidenza con l'errore, termine assai familiare a tutti i ricercatori, ci serviremo di un esempio riguardante uno scenario molto consueto: la scelta di un campione di alunni rappresentativo di tutta la classe di un liceo per una verifica didattica di *routine*. Per inciso, vogliamo porre l'accento sul fatto che — nella scheda 1 — abbiamo descritto il lavoro degli insegnanti come un'attività che comporta operazioni tipiche della ricerca sociale. Come ogni altro ricercatore sociale, perciò, anche l'insegnante nel corso delle sue attività può commettere un sacco di errori.

Poniamo il caso che un insegnante debba prendere la decisione se proseguire nella presentazione di un nuovo obiettivo didattico o soffermarsi su quello appena illustrato. Vorrà allora raccogliere delle informazioni circa l'acquisizione di specifiche competenze e abilità negli studenti. Non potendo sottoporre tutta la classe alla verifica perché ciò richiederebbe troppo tempo, decide di affidare un compito soltanto a tre dei trentadue studenti della classe. Magari senza rendersene conto, così facendo, ha appena portato a termine un campionamento. Siamo sicuri che la media dei punteggi ottenuti dai tre che compongono il campione sia approssimativamente uguale alla media aritmetica che otterremmo se tutta la classe avesse eseguito il compito? No, perché l'errore è inevitabile. Possiamo però operare per ridurne la portata. Se l'insegnante avrà deliberatamente scelto i più preparati, i meno predisposti oppure quelli dichiaratamente impreparati, il risultato ottenuto nelle prove non potrà essere considerato rappresentativo dell'intera classe. Qualora, invece, avesse scelto i tre studenti in maniera casuale, l'eventuale differenza tra campione e universo sarebbe dovuta unicamente al caso. L'errore ci potrebbe essere ugualmente ma in maniera probabilmente minore, mentre negli altri casi la sua entità è sicuramente maggiore.

Questo errore si annullerebbe se, al contrario, tutti gli studenti si sottoponessero alla prova.

Proseguendo nell'attività di ricerca, questo stesso esempio ci potrà tornare utile perché consente di evidenziare come l'errore possa probabilmente condizionare tutto il processo di ricerca e non solo la scelta del campione. Ciò perché, per esempio, il nostro insegnante potrebbe commettere altri errori

nella costruzione o nella somministrazione della prova.

Compito della riflessione sul metodo, e cioè della metodologia, è anche quello di individuare l'errore e contribuire a ridurlo.

Terminiamo queste considerazioni sulla ricerca sociale con la consapevolezza di aver rinunciato a delinearne una vera e propria definizione chiara e indiscussa.

Nei capitoli successivi, tuttavia, capiterà di tratteggiare obiettivi, metodi e tecniche della ricerca sociale mettendoli in relazione con i temi generali della logica della ricerca e della scoperta scientifica. Ma — sia chiaro — la finalità del presente lavoro è altra rispetto, per esempio, a quella di un manuale di metodologia della ricerca sociale: il mio proposito permane quello che ho esposto nell'introduzione e cioè indagare il rapporto e le influenze reciproche tra religioni e vita pubblica. Il riferimento metodologico, inevitabile per moltissimi versi, è finalizzato solamente alle necessità di questo mio proposito.

5.2 Qualche precisazione (prima di entrare davvero in argomento)

Desidero adesso informare il lettore circa il criterio cui mi sono attenuto nella stesura di questo libro. Ho scelto una impostazione di tipo multifattoriale e ciò comporta l'assunzione di determinati rischi che, tuttavia, ritengo valga la pena correre.

Quella che chiamo "scelta multifattoriale" consiste nel tentativo di "abbracciare" quanti più fattori possibili nello studio di fenomeni, eventi e processi. Ogni fattore può, in sostanza, determinare (nel senso che può essere causa di) una molteplicità di effetti e produrre pertanto eventi differenti. Ciascuno di questi eventi può, a sua volta, generarne di nuovi o concorrere con altri eventi per originare situazioni le più diverse in una concatenazione continua, indefinita e non sempre prevedibile.

La multifattorialità, con i problemi di natura pratica che comporta e come tema di grande importanza per la teoria sociale, sarà debitamente richiamata nella trattazione di diversi contesti nella seconda e nella quarta parte di questo stesso volume.

Qui, invece, è opportuno chiarire che il tentativo di "tenere insieme" il più alto numero possibile di fattori — nello studio della secolarizzazione al tempo del fondamentalismo e nel mondo disincantato della globalizzazione — non è, né vuole essere, un'impresa titanica volta a individuare tutte le cause che hanno determinato (o tutti gli effetti che ha prodotto) quel contraddittorio processo che comunemente denominiamo con l'appellativo di secolarizzazione. Molto più semplicemente, la scelta multifattoriale sostiene il proposito di rifiutare la pretesa (avanzata talvolta da questa o quella disciplina, da questa o quella "ispirata"

visione della realtà) che si possa tutto spiegare all'interno di un solo contesto di riferimento dottrinale o nell'ambito e con gli strumenti di una sola disciplina scientifica. La scelta multifattoriale, insomma, è dettata in questo caso dalla complessità che il fenomeno assunto a materia del nostro esame presenta e determina nel suo reale compiersi.

Le possibili combinazioni fra un evento (o fra un gruppo di essi) e un altro sono numerose: la variabilità della loro quantità e della loro qualità non sempre le rende manifeste o agevoli all'indagine scientifica. È verosimile supporre che una tale variabilità possa essere influenzata da (ma anche influire su) una molteplicità di fattori della più multiforme entità: inoltre ciascuno di essi può assumere, secondo i casi e le differenti circostanze, un "peso" la cui consistenza è sempre soggetta a modificarsi proprio in virtù dell'interdipendenza e della relazione cui è sottoposto nei confronti di altri fattori.

Ognuno degli eventi, o dei fattori, in una logica multifattoriale, può impiegare sia il ruolo di *causa* come può pure assumere quello non meno probabile di prodotto (o *effetto*), poiché è una sua particolare e distintiva prerogativa subire ed esercitare influenze. Ciascun evento, dunque, può assumere un duplice ruolo: tanto nell'individuazione scientifica delle cause (analisi del processo causale) quanto nella comune attribuzione di causalità che si verifica nella vita quotidiana, uno stesso fatto può essere considerato sia come il risultato di una serie di cause (ed essere assunto quindi come effetto) sia come causa in grado di produrre, e generare, determinati effetti nella realtà. A tal proposito mi avvarrò di un esempio suggeritomi dal calendario.

Per una semplice combinazione, sto chiosando queste note l'otto dicembre, approfittando del fatto che questo giorno è considerato festivo in Italia. La festività ha prodotto, incidentalmente, l'effetto di liberarmi del tempo in un giorno della settimana abitualmente e di norma dedicata agli impegni lavorativi[32]. Ma non è questo l'elemento essenziale quanto, piuttosto, che la festività della "Immacolata concezione di Maria" può essere legittimamente assunta e come effetto e come causa.

Essa è certamente il prodotto di una vasta serie di circostanze che l'hanno generata. Alla sua determinazione concorre una serie di fattori ascrivibili, per esempio, ad elementi legati alla tradizione, alla credenza religiosa — tipica del cattolicesimo — nella verginità di Maria, agli usi, alla legislazione civile vigente in Italia. Ma, a sua volta, la festività italiana dell'otto dicembre può essere considerata causa in grado di produrre ulteriori effetti quali, ad esempio, la chiusura della borsa-valori di Milano e delle banche di tutto il Paese (ma non

/[32] La piovosità ha fatto il resto tenendomi a casa./

di quelle della vicina Svizzera), la vacanza nelle scuole italiane, l'affollamento nei ristoranti delle località di villeggiatura e via discorrendo.

Quale delle due funzioni attribuire nel processo causale — se quella di causa o di effetto —, dipenderà più dal punto di partenza dell'osservazione che dal ruolo effettivamente svolto dal singolo fatto, evento o dato in esame. Il punto di vista dell'osservatore e il momento in cui questi inizia la sua indagine influenzerà, cioè, l'interpretazione causale di un evento che può, dunque, essere letto sia come causa che produce effetti sia come effetto determinato da una molteplicità (o combinazione) di cause. Ciò dipenderà, in altri termini, più dagli interessi e dall'attività di chi è coinvolto nella ricerca[33] e nell'analisi dei fatti, piuttosto che dall'effettivo ruolo che l'evento in sé gioca nel complesso sistema della realtà sociale, poiché in essa ogni evento è, insieme, effetto e causa di altri eventi.

Ogni volta che l'eventualità di determinare altri eventi si verifica, quello che dapprincipio era un *effetto* si trasforma nuovamente in *causa* di particolari accadimenti (fatti, fenomeni, comportamenti, azioni sociali, interazioni e quant'altro): o, per meglio dire, in *una* causa fra tante (una *concausa*) per non perdere di vista l'idea della molteplicità di cause e fattori — o *multifattorialità* — da cui ciascun singolo evento può scaturire. Ciò avviene perché in un'impostazione di tipo multifattoriale è improponibile una *causazione* basata sull'equazione causa/effetto secondo la quale ogni causa produce un solo effetto o, il che è lo stesso, ogni effetto è prodotto da una sola causa.

Se, ad esempio, si considerasse l'evento della secolarizzazione come l'effetto di una *costellazione di cause*, diventerebbe legittimo assumere e attendersi che la secolarizzazione stessa, da sola o in interazione con altri *fattori*, possa a sua volta generare una molteplicità di effetti. Questi suoi effetti, allo stesso modo delle cause che li hanno determinati, possono ricadere sotto l'osservazione di più d'una disciplina scientifica.

Come le cause che conducono alla secolarizzazione possono essere di diversa natura e, perciò, venire indagate da una molteplicità di *punti di vista*, anche gli effetti che essa produce possono riguardare i più svariati aspetti e dei comportamenti individuali e delle azioni collettive.

La secolarizzazione ha sicuramente sortito una grande varietà di effetti sulla vita pubblica e negli affari privati: tanto sulle persone che sulle istituzioni. Alcuni di questi effetti assecondano la secolarizzazione, altri vi si oppongono: anche la reazione alle trasformazioni da essa indotte è un suo effetto. Vere e proprie trasformazioni — nei modi di pensare, di agire, di interpretare il mondo, di organizzare la vita quotidiana e quella associata dei gruppi e delle comunità, o di ordinare in leggi e regolamenti statali la vita pubblica — sono state i-

[33] Per esempio dagli interessi espressi dal committente di una ricerca sociale.

spirate, tanto per non fare che pochi esempi, dalla secolarizzazione. Del fenomeno secolarizzazione e degli effetti che esso produce e delle cause (o dei fattori) che hanno concorso, e concorrono, a determinarlo, si interessa un gran numero di discipline. Ciascun settore di tali discipline è dotato di un appropriato e autonomo punto di vista e ricorre all'impiego del proprio apparato teorico e strumentale da impiegare nelle diverse ricerche. Ciascuna ricerca, che è l'effetto di una precisa concatenazione di eventi, è a sua volta un fattore causale per la produzione di nuove osservazioni e genera, perciò, ulteriori nuovi studi.

Che della secolarizzazione si occupi, poniamo, il diritto, non vuol dire che essa sia determinata da cause (o che produca effetti) di sola natura giuridica. Analogo sarebbe il ragionamento se, nel discorso, al diritto sostituissimo una qualunque altra disciplina: la storia, la psicologia, la sociologia, la teologia, l'economia, la filosofia, lo studio comparato delle religioni, l'antropologia culturale e via discorrendo.

La secolarizzazione può essere considerata come un processo (o un fenomeno) sociale che — negli accostamenti fra gruppi di eventi, in base alle circostanze contingenti o strutturali, secondo le situazioni di natura storica, alle condizioni economiche, politiche o giuridiche, in conseguenza con gli interessi dei ricercatori e dei loro eventuali committenti e per mille altri motivi — è stato di volta in volta supposto, teorizzato, temuto, desiderato, affrontato e osservato da schiere di studiosi e ricercatori appartenenti a correnti ed epoche diverse. Al riguardo del particolare spicchio di realtà sociale che comunemente è additato col nome di secolarizzazione, si riscontrano saggi teorici o speculativi, osservazioni empiriche e ricerche di vario genere in sociologia, psicologia, economia, diritto, scienza politica, filosofia, storia, antropologia culturale e scienze demo-etnologiche, opere di teologia e devozionali, studi comparatistici delle religioni, oltre che in specializzazioni settoriali di ciascuna delle discipline indicate come ad esempio nella psicologia dell'esperienza religiosa e nella sociologia della religione.

Un orientamento multifattoriale considera non solo legittimi tutti questi punti di vista e ogni altro possibile, ma assume l'oggetto di studio "secolarizzazione" come un insieme unitario organizzato in un sistema complesso. Certi psicologi lo chiamerebbero una *Gestalt*, altri (psicologi, sociologi e studiosi di diverso genere) preferiscono *struttura*, altri ancora *sistema*, *evento*, *processo*, *istituto*, o *fenomeno*. Ad alcuni dei *nomi* precedenti molti affiancherebbero un aggettivo: *sociale*, *storico*, *culturale*, *antropologico*, *razionale*, *giuridico*, *razionalizzante*, ecc.

In nessuno dei casi appena ipotizzati la complessa unitarietà della secolarizzazione verrebbe meno. La suddivisione disciplinare negli studi che riguardano una tale unità non è nella realtà dell'evento osservato, ma — piuttosto — nella necessità accademica, didattica e umana di considerarla da diversi punti di vista, con i differenti metodi e strumenti di cui ogni ricercatore o studioso è in grado di disporre. L'entità che si osserva viene a essere

spezzettata per motivi pratici e contingenti non certo nella sua realtà (che rimane, invece, inevitabilmente unitaria), ma soltanto nei modi di cui si dispone per studiarla.

La necessità di una suddivisione della realtà sociale in dimensioni più semplici non riguarda solo questo suo aspetto (la secolarizzazione), ma si presenta in una quantità innumerevole di contesti sociali e psicologici. Un individuo — che, per definizione, è e rimarrà indivisibile — può, per esempio, essere studiato sotto l'aspetto biologico o per gli elementi di natura psicologica e sociologica che pure concorrono alla sua costituzione: ciò non significa, però, e per fortuna, che ciascuno degli studiosi delle tre differenti aree disciplinari qui accennate si sognerebbe mai di dividere in parti l'individuo, anzi, ne riconosce l'indissolubile unità bio-psico-sociale. Tuttavia, pur convenendo che all'interno del proprio oggetto di studio esistono caratteristiche che diventano materia di ulteriori studi di cui si occupano studiosi di altri campi, ogni ricercatore si interessa di sviluppare le proprie osservazioni (finalizzate a descrivere, spiegare, o prevedere una parte della realtà e del suo svolgimento) all'interno di un ambito disciplinare ben definito. È, nondimeno, possibile ipotizzare — e talvolta si osservano — situazioni in cui l'osservazione condotta nel rispetto dello statuto epistemologico di una singola disciplina (o di una sola causa fra le tante possibili) si rivela insufficiente per le esigenze dell'esplorazione e della ricerca scientifica. L'opzione multifattoriale in questi casi è l'unica via d'uscita: imboccarne il percorso esige talvolta lo sconfinamento oltre le barriere dei propri ambiti disciplinari.

La decisione di "tenere insieme" più fattori, nello studio di ciascun evento o di ogni fenomeno, implica un certo sforzo cognitivo decisamente ripagato dalla qualità dei risultati che si possono conseguire. Comporta anche il rischio, però, che non si riesca a padroneggiarli tutti: è difficile, infatti, che un singolo studioso possegga le necessarie e sufficienti competenze per affrontare *tutti* i fattori che concorrono a determinare un evento. Riconosco che questa è stata una remora che mi ha frenato non poco lungo la strada che mi ha condotto alla scelta multifattoriale nell'approcciare la secolarizzazione al tempo dei fondamentalismi nel mondo disincantato della globalizzazione.

Ragionando in termini *multifattoriali*, però, mi risulta altrettanto agevole ammettere che una difficoltà almeno pari a quella di tenere presenti e padroneggiare *tutti* i fattori che determinano un evento si riscontra pure nel volere tenere presenti *tutti* i possibili sviluppi che l'evento nuovo, può a sua volta generare. Né si può essere ragionevolmente certi di riuscire a individuare tra i fattori in campo in un determinato processo o fenomeno (storico, sociale, psicologico ma anche biologico, fisico o di altro genere) quelli che riguardino il solo settore disciplinare nel quale si è esperti.

E allora?

Il rischio principale che possa capitare a un sociologo che, nell'interessarsi alla secolarizzazione (e ancor di più alla secolarizzazione al tempo del fondamentalismo nel disincanto

del mondo globalizzato), voglia tenere presenti fattori (ed effetti) di natura — poniamo — storica o psicologica piuttosto che ricadenti nell'oggetto di studio dell'economia o di una qualunque altra disciplina, è quello di non riuscire a essere "specialistico" nel campo che non è il proprio. Allora, se si tratta di questo, è un rischio che vale la pena di correre, perché ignorare del tutto fattori che, invece, possano concorrere in maniera decisiva alla determinazione degli eventi e dei processi sotto osservazione conduce a errori ben più gravi. Per di più, grazie alla sua temerarietà, quel sociologo (o psicologo o un qualunque studioso con competenze in altri campi) offrirebbe agli specialisti di altre discipline la possibilità di meglio riconoscere le ingenuità eventualmente da lui commesse con il suo spingersi nell'indagine oltre le possibilità proprie o all'infuori dei confini disciplinari tracciati dalla tradizione e dall'epistemologia: in tal modo, ci si augura che questi eventuali altri specialisti possano intervenire a correggerne il tiro con un conveniente vantaggio per lo sviluppo delle conoscenze scientifiche. In questi auspicabili interventi di rettifica e di approfondimento specialistico, con le precisazioni delle altrui osservazioni che avessero invaso il loro campo d'indagine, essi dovranno giocoforza includere nella sfera di propria competenza quelle conoscenze che prima non vi appartenevano.

Di fronte alla complessità del tema, dunque, l'opzione multifattoriale mi è parsa l'unica via percorribile: non una preferenza ma una scelta obbligata.

6 L'etica protestante e lo spirito del capitalismo

6.1 L'etica e lo spirito

All'inizio del capitolo precedente ho richiamato l'attenzione del lettore sul fatto che anche *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* — come altre opere di Weber — contenga il solito marchio di fabbrica che informa la *Weltanschauung* del sociologo tedesco. Si tratta della convinzione, espressa tra le righe e sottintesa al suo argomentare, che la *Kultur*[34] dell'occidente sia universale e dotata di tutte le caratteristiche per esserlo legittimamente. Si tratta, però, di un atteggiamento che non è riferibile a una presunta superiorità del modo di vivere che gli europei avevano esportato nel "nuovo mondo" e avrebbero potuto aspirare a diffondere ad altre culture. Né si tratta di una posizione — simile a quella che i più conservatori tra i politici europei dei giorni nostri, in accordo a talune autorità religiose, rivendicano — circa le pretese "radici cristiane" dell'Europa, perché chi come lui ben conosceva il "vecchio mondo" non avrebbe sottovalutato il peso del ruolo che, fra molte altre influenze pre-cristiane, il giudaismo ha verosimilmente giocato in Europa nella costruzione dell'identità culturale dell'occidente.

Non sto cercando di sottovalutare il valore di questo convincimento radicato in Max Weber né ho l'intenzione di negarne gli aspetti eurocentrici: vorrei semplicemente ricondurlo all'affermazione di uno «sviluppo» tipicamente occidentale, e presente anche fuori dei confini geografici del continente europeo, indotto dal processo di razionalizzazione. Se superiorità c'è — sembra avvertirci il teorico della *sociologia comprendente* che, però, non si sbilancia in previsioni — essa è destinata ad essere rapidamente *perduta* perché è strettamente legata alla *razionalizzazione* e al *disincantamento* del mondo.

Questa è la tendenza universale che «in massimo grado si è realizzata solo in occidente»: la tendenza alla razionalizzazione. Una razionalizzazione che accompagna — ed è, a sua volta, accompagnata da — un parallelo processo di *disincantamento del mondo*. Se si riflette sulle parole, l'espressione «in massimo grado» suggerisce che il giudizio di Weber sembra non escludere che in *grado minore* questi due processi «universalizzanti» possano essere presenti in altre culture diverse da quella dominante in occidente.

---

[34] La cultura, ma anche la *civiltà*.

Vincolando la propria analisi alla sedicente disincantata sociologia della religione — e alla sociologia delle forme di religione storicamente determinate — il processo *universalizzante* cui si riferisce Weber è un processo strettamente imparentato, se non coincidente, con il concetto di *secolarizzazione*.

In effetti, la secolarizzazione ha accompagnato l'affermazione della cultura del capitalismo e, ancor di più, ne ha assecondato la sua diffusione agli ambiti sociali, economici e culturali con cui il capitalismo è venuto in contatto nelle varie parti del mondo. All'uomo d'affari, in realtà, poco importa l'evangelizzazione delle altre culture, o l'esportazione degli aspetti culturali della sua etica religiosa, mentre è interessato allo sviluppo del mercato e all'insediamento di relazioni economiche esperite in un "campo neutro" rispetto a quello della religione che anzi potrebbe presentare un insidioso terreno di resistenze all'unica cosa che al capitalismo interessa esportare: le sue merci, i suoi affari, i suoi scambi diseguali proprio perché basati su una eguaglianza di tipo formale e non sostanziale.

Torneremo più avanti sul concetto di secolarizzazione del quale ambisco a rimaneggiare, sia pure parzialmente, la formulazione in una chiave meno storicista — e meno leggendaria — ma più concretamente utilizzabile ai fini della ricerca sociale. Formuleremo, insomma, un ridispiegamento di quegli elementi del concetto di secolarizzazione che possano fornire un contributo, sia pure modesto, all'elaborazione di una teoria sociologica che indaghi, spieghi, comprenda e preveda il rapporto, la competizione e le reciproche influenze tra le religioni e la vita pubblica nel mondo globalizzato e pluriculturale di oggi e nella società liquida che lo abita. Ciò si rende necessario perché sono mutate le condizioni storiche, economiche, culturali e sociali della distinzione, sempre meno netta, tra la sfera del *sacro* e il campo d'azione e d'interesse del *profano*[35].

Per il momento occupiamoci de *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* e delle ragioni della sua fortuna.

Non escluderei tra le ragioni del successo che quest'opera ha riscosso, e non solo tra i sociologi della religione, proprio quello che agli occhi smaliziati di un lettore odierno potrebbe sembrare un "vizio" metodologico, una sorta di difettoso funzionamento del ragionamento weberiano: la pretesa superiorità della *Kultur* occidentale. A testimonianza del successo che l'opera ha avuto al di là dei ristretti confini della sociologia della religione e che continua a mantenere in ambiti impensabili della vita pubblica e in settori disciplinari differenti e distanti dall'impostazione squisitamente sociologica, si può guardare alla diffusione editoriale a livello planetario grazie alla traduzione che ne è stata fatta nelle più diffuse lingue del mondo e non solo europee. Ancor oggi, a distanza di oltre un secolo dalla sua prima

[35] Ineludibile, ai fini della presentazione dell'attuale «stato dell'arte», è il riferimento a José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1994, trad. it. di Maurizio Pisani, *Oltre la secolarizzazione: le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna, 2000.

comparsa, il libro è presente nei cataloghi degli editori di mezzo mondo e viene continuamente ristampato[36].

Dicevamo, dunque, che tra la *costellazione di cause* che ha determinato il successo de *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* un ruolo possa averlo giocato la mitologica *Weltanschauung* della superiorità della cultura occidentale. Che si tratti di un mito mi rifiuto di spiegarlo: mi parrebbe di rivolgere un insulto al lettore che reputo colto e in possesso degli strumenti adeguati per comprenderlo per conto proprio. Vorrei, però, richiamare l'attenzione sul fatto che un mito è tale se è condiviso[37]. Ed è la condivisione sociale di credenze di varia natura — non solo religiose quindi — che le rende reali nel senso comune della costruzione sociale. Una credenza come quella nella superiorità della cultura occidentale (sebbene essa non sia neppure indirettamente imputabile a Max Weber) acquista pertanto forza di verità per le persone e i gruppi che la condividono. Naturalmente il suo fondamento è nella condivisione sociale, non nella realtà dei fatti[38]. Quando una credenza s'impone come vera in una costruzione sociale della realtà, non ha necessità di dimostrazione empirica e viene, anzi, impiegata come fonte di argomentazione, una sorta di categoria della logica, che presenta la realtà come evidente. È quando essa viene contestata o derisa che una credenza cerca di legittimarsi con fonti esterne alla sua pretesa autoevidenza e che, inevitabilmente, includono il ricorso alla scienza. Non credo che Weber avrebbe mai potuto immaginare durante la sua esistenza un successo globale de *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* e per di più dovuto a un uso strumentale delle sue affermazioni.

Sto tentando di argomentare che *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* e, più in generale, l'intera opera di Weber — che in quest'ottica viene vista e presentata come una glossa ininterrotta a questa opera considerata *la* principale — è stata spesso utilizzata come lo strumento *scientifico* per provare la superiorità della cultura occidentale. L'opera di Weber dimostrerebbe, così, in maniera inequivocabile la superiorità, e la razionalità, del capitalismo su ogni altra forma di organizzazione politica, sociale ed economica. Talvolta, in questa stessa prospettiva e con uguale intenzione strumentale, si pretende di estendere il giudizio *scientifico* sulla superiorità dell'occidente alle forme del diritto e alla superiore *ra-*

---

[36] A proposito di traduzioni, si precisa che tutte le mie citazioni si riferiscono alla settima edizione della traduzione italiana condotta da Piero Barresi nel corso degli anni venti sull'edizione tedesca del 1922 e pubblicata a cura di Ernesto Sestan nel 1945. Il lettore italiano trova oggi in commercio diverse edizioni e differenti traduzioni; fra tutte si segnalano quella della Biblioteca universale Rizzoli per il buon rapporto prezzo/qualità e quella in uscita per Nulla die per la traduzione (che io stesso ho curato rendendo il testo vicino all'esperienza dei lettori del nostro tempo) oltre che per l'indubbia economicità.

[37] Per un 'mito' condiviso nel mondo contemporaneo — e fattore rilevantissimo del controllo sociale e di come esso sia esercitato dal potere per il tramite dei *mass media* — si veda Pino Arlacchi, *L'inganno e la paura: Il mito del caos globale*, Il Saggiatore, Milano, 2009.

[38] Peter Berger, Thomas Luckmann, *La costruzione sociale della realtà*, Il Mulino, Bologna, 1969.

zionalità della democrazia liberale come si è sviluppata nei paesi che per primi hanno conosciuto le delizie del capitalismo[39].

Che il *capitalismo* di cui parla Weber sia solo un *tipo ideale* viene sistematicamente taciuto o forse semplicemente ignorato perché la lettura dell'opera di Weber è inficiata dalla propria credenza nella superiorità occidentale che ne forza le conclusioni in maniera aprioristica. Utilizzando una simile impostazione *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* finirebbe per giustificare non solo le radici cristiane dell'Europa, ma dell'intera cosiddetta cultura occidentale facendo, inoltre, derivare il capitalismo dal cristianesimo; e tutto ciò con i *santi crismi* della fede nella scienza.

Naturalmente le cose stanno diversamente e, come detto in precedenza, Weber — pur nella sua inconsapevole posizione eurocentrica — non ha mai affermato una cosa del genere: egli ha semplicemente proposto un paio di concetti davvero fecondi. Si tratta della supposizione che la tendenza alla *razionalizzazione* e al disincanto — il *disincantamento del mondo* — sia universale, nonché della scoperta di una relazione che può stabilirsi fra la struttura economica, la vita pubblica, la sovrastruttura ideologica o religiosa e le etiche ispirate dal riferimento ai valori socialmente condivisi e come questi valori possano incidere sulle condotte degli uomini; e in special modo di come i valori religiosi possano manifestare la loro influenza in ogni momento dell'esperienza quotidiana e nell'agire sociale delle persone religiose fino a incidere in maniera decisiva sulle loro scelte in campo economico.

6.1.1 Perché Weber, perché L'etica protestante e lo spirito del capitalismo

Credo di essermi dilungato a sufficienza su uno dei perché l'opera di Weber e, in modo particolare *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, abbia riscosso, più o meno meritatamente, il successo che in effetti ha avuto e continua ad avere. Non ho chiarito completamente, invece, perché io abbia scelto di analizzare proprio questa particolare opera e questo autore. Il lettore accorto non avrà mancato di notare come nel precedente paragrafo fra tutte le possibili cause del successo de *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* io abbia scelto di privilegiarne una: la sottesa convinzione nella superiorità della cultura occidentale. Una tale convinzione è, per la verità, riscontrabile anche nei testi di altri *padri nobili* della sociologia — e della sociologia della religione in particolare — e non credo che

[39] Naturalmente una tale valutazione non possiede alcunché di scientifico e si prefigura come dotata di tutte le caratteristiche peculiari dell'*atteggiamento sociale che* — secondo i casi — dallo stereotipo può sfociare nel pregiudizio e manifestarsi con le conseguenti azioni tipiche dei meccanismi della discriminazione e dell'esclusione sociale.

ne fosse esente, per esempio, Émile Durkhéim[40] nella sua *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. E allora, perché Weber e la sua etica protestante?

La ragione è presto detta: l'opera di Weber nel suo insieme e, ancor più specificatamente, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* sono ancor oggi pietre miliari nella costruzione di una interpretazione del mondo occidentale (*filo-occidentale* ma anche *anti-occidentale*) caratterizzata dalla razionalità e caratterizzante il ricorso alla scienza nella spiegazione causale. L'approccio scientifico ai fenomeni sociali non mitiga in alcun modo l'atteggiamento relativo alla presunta superiorità dell'occidente che, anzi, è largamente diffuso ancora oggi. Nessun'altra opera di nessun altro sociologo ha contribuito in maniera tanto determinante — sebbene non volutamente — alla diffusione di questo atteggiamento. Nello stesso tempo, l'influenza di Weber e della sua analisi dell'etica protestante è stato il più grande ausilio all'affermazione del "mito" della secolarizzazione in occidente. Si tratta di due convinzioni che, congiuntamente, tanto influiscono sulla costruzione sociale e sulle categorie interpretative della cultura occidentale. In questo quadro è del tutto secondario che Weber avesse manifestato intenzioni sostanzialmente differenti e formalmente legate a una teorizzazione di concetti quali le tendenze, che reputava di carattere universale, alla *razionalizzazione* economica e al *disincantamento* del mondo: una costruzione della realtà sociale quella cui comunemente ci riferiamo e una categorizzazione della sociologia della religione che necessitano di una rivisitazione. Come ha bisogno di essere rivisitato lo statuto epistemologico della sociologia della religione che sta allargando i propri orizzonti oltre l'ambito ristretto della cultura occidentale e della sociologia di *una* religione per includere nelle sue osservazioni ogni aspetto e manifestazione dei comportamenti religiosi ovunque e dovunque si presentino. Infatti le radici della sociologia della religione sono veramente cristiane, nel senso deleterio dell'espressione, dal momento che la sua indagine, le sue interpretazioni, le sue spiegazioni, le sue analisi e le sue rare previsioni raramente sono uscite in modo sostanziale dall'ambito del cristianesimo e si sono perciò applicate quasi esclusivamente al cosiddetto "mondo cristiano": vale a dire a un contesto nel quale il cristianesimo assume spesso il rilievo di religione dominante, non foss'altro che per la supposta superiorità numerica dei suoi praticanti o per la sua tendenza universalistica. Ciò risulta confermato anche quando la disciplina è applicata a realtà esterne alla tradizione occidentale, con la quale le ha rapportate in una prospettiva di raffronto e di differenziazione problematica. E per meglio dire: la sociologia della religione — come disciplina scientifica — si applicava in pratica al mondo occidentale com'era prima della globalizzazione[41] e, a voler cogliere le

---

[40] Il nome completo di questo importante autore, uno degli iniziatori dello studio della vita quotidiana, è David Émile Durkhéim: il primo nome sta a indicare la sua origine ebraica.

[41] Per una presentazione dei recenti cambiamenti negli studi di settori, si può consultare Kristin Aune, Sonya Sharma, Giselle Vincett, *Women and Religion in the West: Challenging Secularization*, Ashgate Publishing, Ltd., Farnham UK.,

sottigliezze, si prestava anche a una costruzione sociale della realtà che rappresentava in maniera ideologica l'idea di civiltà occidentale, incluse le sue minoritarie varianti di stampo israelitico.

Al tempo di Weber, e troppo spesso ancor oggi, nella sociologia della religione per *pluralismo religioso* si intendeva, essenzialmente, la pluralità di confessioni — sette e chiese — cristiane. È ancora questo *oggi* il pluralismo culturale e religioso? Qual è l'oggetto di studio della sociologia della religione? È ancora opportuno riferirsi allo studio sociologico della religione ricorrendo al singolare, o è preferibile utilizzare la dizione *sociologia delle religioni*? Quali sono gli elementi che hanno modificato il quadro, in ogni parte del mondo, della influenza delle religioni e — più generalmente del sacro — sulla vita pubblica? E ancora: quando si è verificata l'uscita delle religioni dalla sfera privata alla riconquista della sfera pubblica? Ma davvero si era mai verificato un arretramento della religione dalla vita pubblica?

Sono tutti interrogativi che riprenderemo in esame al termine della trattazione de *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* e ai quali ci sforzeremo di trovare risposte che, inevitabilmente, susciteranno l'emergere di altri perché seguiti da un punto di domanda.

Perché non ora? Lo scoprirete da soli.

6.2 Il capitalismo non è un guadagno, ma…

L'etica protestante e lo spirito del capitalismo inizia con una parte che Weber intitola *Osservazione preliminare*. Questa è una sezione nella quale l'autore esordisce e si presenta al lettore con uno scopo ben preciso: fissare i punti fermi della sua ricerca al fine di evitare — il più possibile — ogni fraintendimento della sua opera. La sua scelta è il segno manifesto che Weber aveva piena coscienza di questa eventualità che temeva e che, come meglio può, cerca di scongiurare. A pag. 63[42] corre ai ripari ed esprime in termini chiarissimi il problema che ispira il suo lavoro. Lo riassumiamo nell'espressione seguente:

- ✓ in occidente — egli argomenta — è nato e si è sviluppato anche un razionalismo economico: il capitalismo.

London, 2008. In quest'opera, le autrici, prendendo spunto dalla relazione fra ruolo della donna e religione, realizzano un confronto fra le diverse religioni, anche non cristiane come l'Islam e le "*alternative spiritualities*", nelle società secolarizzate dell'occidente. Il loro lavoro è interessante per altri due motivi: uno attiene alla conferma che gli studi di genere contribuiscano a forgiare nuove immagini dell'uomo in generale. L'altro effetto è altrettanto rilevante perché sancisce l'ingresso della sociologia della religione nel settore degli studi di genere. Questo secondo aspetto ci incoraggia a procedere nell'attività di esplorazione di "territori" un tempo ritenuti estranei al suo oggetto di studio.

[42] Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze, 1977.

A pag. 67 mette le mani avanti e ribadisce cosa il capitalismo *non è*. E ratifica, poi, cos'è: capitalismo è la tendenza al guadagno in una razionale e continua impresa capitalistica; una tendenza al *guadagno rinnovato* che equivale all'accumulazione indefinita del profitto.

> «La sete di lucro, l'aspirazione a guadagnare denaro più che sia possibile, non ha di per se stessa nulla in comune col capitalismo. Quest'aspirazione si ritrova presso camerieri, medici, cocchieri, artisti *cocottes*, impiegati corruttibili, soldati, banditi, presso i crociati, i frequentatori di bische, i mendicanti; si può dire presso *all sorts and conditions of men*[43], in tutte le epoche di tutti i paesi della terra, dove c'era e c'è la possibilità obiettiva.
>
> Dovrebbe ormai entrare nei più rudimentali elementi della educazione storica l'abbandonare una volta per sempre questa ingenua definizione del concetto di capitalismo.
>
> Brama immoderata di guadagno non è affatto identica col capitalismo, tanto meno corrisponde allo «spirito» di questo.
>
> Il capitalismo può anzi identificarsi con un disciplinamento o per lo meno con un razionale temperamento di un tale impulso irrazionale. In ogni caso, il capitalismo è identico colla tendenza al guadagno in una razionale e continua impresa capitalistica, al guadagno sempre rinnovato, cioè alla rendibilità. E così esso deve essere. In un ordinamento capitalistico di tutta l'economia, una singola intrapresa capitalistica, che non si orientasse secondo l'eventualità di raggiungere la «rendibilità» sarebbe condannata a perire. Definiamo più esattamente di quel che non si faccia generalmente.
>
> Un atto economico capitalistico significa per noi un atto che si basa sull'aspettativa di guadagno derivante dallo sfruttare abilmente le congiunture dello scambio, dunque da probabilità di guadagno formalmente pacifiche. L'acquisto violento (formale ed attuale) segue le sue leggi particolari, e non è utile — se anche non si possa proibire di farlo — porlo sotto la stessa categoria coll'attività orientata secondo le probabilità di guadagno nello scambio.
>
> Quando si tende in modo razionale al guadagno capitalistico, l'azione corrispondente è orientata secondo il calcolo del capitale.
>
> Ciò vuol dire che essa è ordinata secondo un impiego prestabilito di prestazioni reali o personali quali mezzi per conseguire un profitto, in modo tale che la consistenza patrimoniale stimata in denaro alla chiusa dei conti superi il capitale, ossia il valore di stima, messo in bilancio, dei beni strumentali reali impiegati nell'acquisto a mezzo dello scambio. Nel caso di un'impresa continua la consistenza patrimoniale in denaro calcolata periodicamente in bilancio deve periodicamente superare il capitale. Sia che si tratti di un complesso di merci in natura consegnate in commenda ad un mercante viaggiatore il cui profitto finale può consistere in altre merci in natura, o di una fabbrica i cui singoli impianti, edifici, macchine, scorte di denaro, materie prime, prodotti ultimati e semi-lavorati rappresentano esigenze cui cor-

[43] In Inglese nel testo originale.

> rispondono impegni: l'importante è questo, che venga fatto un calcolo del capitale espresso in denaro, sia in modo moderno con libri regolari, sia in modo primitivo e superficiale».[44]

Il successivo quesito è: quando una persona agisce con logica capitalistica? La risposta è elegante e, secondo i canoni scientifici del suo tempo, precisa[45]: quando tende ad accumulare in maniera indefinita e razionale il profitto.

Weber dichiara esplicitamente la sua intenzione di ricerca[46]: il suo obiettivo è spiegare il capitalismo occidentale moderno tralasciando tutte le altre forme.

Così delineato, il capitalismo occidentale è caratterizzato da organizzazione razionale dell'industria orientata dalle congiunture del mercato[47]. Altre proprietà del capitalismo consistono nel fatto che:

l'amministrazione dell'azienda capitalistica è distinta dall'amministrazione domestica;
l'azienda capitalistica tiene i libri contabili in maniera razionale.

Scheda 3 Caratteristiche del capitalismo di tipo occidentale (secondo Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*)

Tendenza al guadagno sempre rinnovato in una organizzazione razionale e continua dell'industria che tiene conto delle congiunture del mercato in connessione con l'organizzazione del lavoro (formalmente)[48] libero.

L'amministrazione dell'azienda — e del suo patrimonio — separata dall'amministrazione domestica e dall'amministrazione del patrimonio individuale o familiare dell'imprenditore.

---

[44] Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze, 1977, pagg. 67-69. Si veda, della stessa opera, anche la nota 1 di pag. 68 nella quale Weber — facendo riferimento a Lujo Brentano, Georg Simmel e Werner Sombart — tiene a precisare: «…Non mi pare logico il porre sotto la stessa categoria due cose così eterogenee, come l'acquisto mediante preda e il guadagno che si ottiene conducendo una fabbrica, e tanto meno l'indicare come «spirito» del capitalismo la tendenza all'acquisto di denaro, in contrasto coll'acquisto di altri beni; poiché con la seconda definizione si perde ogni precisione nei concetti; e colla prima si perde la possibilità di elaborare i caratteri specifici del capitalismo occidentale di fronte ad altre forme».

[45] In realtà questa valutazione lascia ampi margini di discrezionalità al ricercatore e — cosa che a noi importa di più — al lettore.

[46] Sarebbe improprio denominarla *disegno di ricerca*.

[47] Vedi pag. 71 di Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit.

[48] L'inciso è mio e non di Weber.

Tenuta razionale dei libri contabili.

Questo appena delineato, naturalmente, è un *tipo ideale* teorizzato da Weber. Sulla reale esistenza di un capitalismo del genere che abbia solo queste caratteristiche e non altre ci sarebbe ovviamente da discutere. Ma tant'è: Weber si occupa di questo *tipo ideale* di capitalismo, tralasciando tutte le altre forme che non rientrano all'interno dei confini da lui delineati.

6.2.1 La burocrazia

Organizzazione razionale del lavoro «libero» significa anche che l'organizzazione capitalistica è di tipo burocratico. L'impresa capitalistica opera per l'accumulazione indefinita di capitali secondo una razionalità che Weber definisce con un aggettivo ben preciso: burocratica.

Vediamo quale significato egli attribuisce al termine — e al concetto che ne consegue — di burocrazia; possiamo individuare nella teorizzazione di Weber almeno i tre punti salienti che indico qui di seguito:

omissis

6.2.2 Weber e Marx nei confronti del capitalismo

Quando si mettono a confronto autori tanto diversi, come sono Karl Marx e Max Weber, la mente corre subito alle differenze che inevitabilmente si riscontreranno. Per prima cosa ci si attende di trovare discordanze, se non proprio contrasti incolmabili. Propongo al lettore, invece, di abbinare — preliminarmente — i due nomi allo studio del capitalismo: scoprirà interessanti somiglianze tra i due autori riguardo al modo di accostare e affrontare il fenomeno in questione. Evidenzierò i principali elementi di consonanza prima di passare all'esame delle differenze.

Weber e Marx concordano che il regime capitalistico consista nella ricerca del profitto per mezzo del mercato.

omissis

6.3 Confessioni e scelte professionali

omissis

6.4 Lo spirito del capitalismo

omissis

6.6 Lo spirito capitale

omissis

7 Ascesi ed etica professionale

7.1 L'etica professionale del protestantesimo ascetico

7.1.1 Il calvinismo

omissis

7.1.2 L'etica professionale nel protestantesimo ascetico: le relazioni del calvinismo con il pietismo, il metodismo e le sette battiste

omissis

7.2 Elezione e grazia

omissis

7.3 Elezione e dannazione: vita e morte

omissis

7.4 Lavorare stanca, ma toglie il dubbio

omissis

7.5 Il controllo della ragione ascetica

omissis

7.6 L'ascesi e la ragione di pietisti, metodisti e battisti

7.6.1 Il pietismo

omissis

7.6.2 Il metodismo

omissis

7.6.3 Il battismo

omissis

8 La concezione religiosa della vita professionale

omissis

Parte terza

MITOLOGIA E REALTÀ DELLA SECOLARIZZAZIONE

affermazione e declino

9 Il dibattito sull'etica protestante e lo spirito del capitalismo

Il lettore ricorderà che in un apposito sottocapitolo dal titolo "Perché Weber, perché *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*", abbiamo affrontato la questione del perché io abbia scelto proprio questo autore e questa sua opera; a quelle argomentazioni che qui richiamo ne aggiungerò altre: di queste, una parte la enuncerò subito e una immediatamente dopo la presentazione delle principali critiche e contestazioni che sono state rivolte a Weber e alla sua tesi, le cui possibili interpretazioni sono molteplici e si accrescono a ogni nuovo contributo critico.

Abbiamo appena terminato di osservare che Calvino, almeno secondo le argomentazioni di Weber, è stato colui che ha fornito il protestantesimo di un afflato etico e di un fondamento teoretico autonomo. Egli, in altri termini, stabilisce lo *specifico* del protestantesimo. E, organizzandone la prassi in un insieme strutturato di regole di condotta, di credenze, di convinzioni e di precetti, ha realizzato quelle condizioni che consentono di contraddistinguere il protestantesimo in una sua maniera caratteristica e particolare rispetto ad altre forme religiose. Con l'opera di Calvino, il protestantesimo si dispone a formalizzarsi in una religione istituzionale dotata dei propri dogmi e delle relative regolamentazioni liturgiche che informano il rapporto tra gli uomini e il divino. Se è vero che il calvinismo — e i movimenti che vi si richiamano — hanno contribuito pur fra mille altri fattori di varia natura alla formazione di quell'atteggiamento che predispone all'affermazione del capitalismo, è ancora più certo che ciò non rientrava neanche in minima parte nei piani di Calvino che anzi era preoccupato, casomai, del contrario.

Allora ecco un nuovo perché alla mia scelta di Weber e di questa sua particolare opera: *L'etica protestante e lo spirito del capitalism*o è diventata per il capitalismo quello che la *Christianae religionis institutio* è stata per il protestantesimo. L'opera di Weber — come già quella di Calvino — ha travalicato i confini che il suo autore si era proposto. Al di là delle intenzioni di Calvino — ricorro a un facile gioco di parole — le credenze relative a un aldilà hanno dato vita a un tipo d'uomo 'mondano' che meglio e prima di altri avrebbe consentito l'avvento del capitalismo. Allo stesso modo, stuoli di studiosi, di politici, di detrattori ma anche di adulatori dell'opera di Weber, si sono appropriati di un significato che non era nelle intenzioni del suo autore[49].

---

[49] Naturalmente, a queste ragioni se ne può aggiungere una meno nobile, più di bottega e di carattere eminentemente pratico: è più agevole dal punto di vista della stesura di un saggio che, per definizione e necessità, deve contenere un numero limitato di pagine, prendere a pretesto una singola opera e assumerla a emblema di un atteggiamento

Così, con la stessa intensità, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* è diventata l'opera che meglio incarna la disposizione d'animo dell'orgoglio capitalista, della fiducia incondizionata nella razionalità economica e burocratica e — cosa per me non meno interessante — il prototipo di molti studi sulla secolarizzazione. Un'opera che suo malgrado ha alimentato ed alimenta mitologie e leggende, oltre che equivoci sociologici e fraintendimenti logici come quelli circa la pretesa maggiore razionalità della società occidentale e della sua struttura sociale o della sua organizzazione politica ed economica. Come se — ma su ciò Weber ammetterebbe le sue responsabilità — all'infuori dei sistemi economici basati sul capitalismo di tipo occidentale prevalesse l'irrazionalità o non si fossero mai realizzati fenomeni cosiddetti di secolarizzazione e di *disincantamento del mondo*.

In questo capitolo presenterò, dunque, una selezione delle critiche a Weber e, in minima parte, ne aggiungerò di mie.

9.1 La controversia post-weberiana sull'etica protestante e lo spirito del capitalismo

Il dibattito che si è aperto dopo la pubblicazione de *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* è abbondantissimo, diversificato e, per certi aspetti, confuso. È impossibile seguire tutti i rivoli in cui esso si è disperso o mettere a punto una bibliografia completa di tutte le ricerche ispirate da quest'opera. Occorre limitarsi qui ai contributi che hanno maggiore consistenza ai fini del disegno che stiamo seguendo.

omissis

9.2 Come intendere la relazione causale

C'è uno iato fra il modo in cui Weber concepisce la relazione causale e come essa è stata intesa da taluni suoi critici. Non bisogna addossare tutta la responsabilità di questa erronea interpretazione a chi legge l'opera e la critica, ma riconoscere che la formulazione di Weber, pur nella sua linearità e chiarezza, si presta a una tale inesattezza. Secondo l'interpretazione corrente nel suo tempo, egli dà per certa, ad esempio, la relazione fra protestantesimo e sviluppo del capitalismo e non si preoccupa di dimostrarla. Lo stesso ricorso alle statistiche di Martin Offenbacher[50] è fatto con uno scopo descrittivo ed estraneo alla dimostrazione dell'esistenza di questa relazione.

---

culturale piuttosto che disperdere l'attenzione del lettore nell'esame di una miriade di contributi scientifici differenti.

[50] Si tratta di quelle statistiche sulla suddivisione delle scelte professionali — o degli indirizzi di studio da seguire alla scuola superiore — operate sulla base dell'appartenenza confessionale: si veda Max Weber, *L'etica protestante e lo spiri-*

In molte delle critiche si procede rapportando il saggio di Weber — e talvolta tutta l'intera sua produzione — a Marx e al marxismo. È indubbio che il successo dell'opera di Weber derivi *anche* dal fatto che il testo è stato presentato come una confutazione delle teorie marxiste; strettamente imparentata con questa posizione critica, vi è la constatazione che la prospettiva di Weber non è una pura e semplice antitesi del marxismo.

Marx nel Capitale (confermando e ampliando le intuizioni già esplicitate nei *Manoscritti economico-filosofici del '44*) ha espresso considerazioni inequivocabili sullo *spirito del capitalismo* che, naturalmente e come è logico attendersi da lui, considera come un riflesso del sistema economico. Osserva, infatti, Marx che la volontà e la coscienza del capitalista riflettono solo i bisogni del capitale che rappresenta. Nel suo consumo personale il capitalista saprebbe vedere solo una specie di furto e per lo meno un affronto all'accumulazione.

Man mano che il movimento pre-capitalistico si va sviluppando, e con esso l'accumulazione e la ricchezza, il capitalista cessa, secondo Marx, di essere la pura e semplice incarnazione del capitale e diviene così civile, *scettico*, che osa considerare la austerità ascetica come un pregiudizio di un tesaurizzatore passato di moda.

Una tale opposizione non si verifica solo tra due differenti età del capitalismo, ma si riscontra nella vita privata, nella biografia individuale, di ogni industriale che si è realizzato. Proseguendo nella scoperta del Marx 'psicologo' — secondo il quale nell'industriale capitalista è possibile ritrovare il conflitto di Faust tra la tendenza all'accumulazione e la tendenza al godimento[51] — potremmo imbatterci in una scoperta inaspettata per i volgarizzatori.

Poiché Weber considera che *tendenza all'accumulazione* e *tendenza al godimento* siano astrazioni psicologiche, egli si applica al tentativo di cogliere i comportamenti reali e le motivazioni del capitalista nella loro effettiva realtà storica; cioè non come astrazioni, ma come crede di poterli riscontrare nei documenti, nelle testimonianze, nei "residui" ancora presenti di comportamenti individuali e collettivi e nelle prescrizioni morali e religiose. Il ragionamento di Marx è più orientato verso la filosofia e attiene all'essenza stessa dell'uomo mediata dal denaro, mentre quello di Weber s'informa alla nascente sociologia. Questi, a differenza di Marx che tenta una spiegazione sistematica del fenomeno capitalistico, pone l'accento su due aspetti particolari che secondo molti *fanno la differenza*: a) sulla radicale originalità — tutta interna all'occidente e in primo luogo caratterizzante l'occidente *cristiano*, *razionale* e *riformato* — dello spirito del capitalismo moderno e b) sulla sostanziale impossibilità di ricondurre lo spirito del capitalismo al sistema economico al quale è legato. Chiosa, infatti, Weber che lo spirito del capitalismo era già presente e vivo nel paese di Franklin prima che il capitalismo vi si sviluppasse.

---

to del capitalismo, Sansoni, Firenze, 1977, pagg. 86-90.

[51] Karl Marx, *Il capitale*, a cura di Delio Cantimori e con introduzione di Maurice Dobb, Editori Riuniti, Roma, 1970.

Reputo opportuno sottolineare che pur rifiutando l'idea che vede lo spirito del capitalismo come un semplice e necessario riflesso del sistema economico, Weber non rigetta la dialettica marxista fra economia e altre attività umane. Egli, molto più semplicemente, denuncia come dogmatica la pretesa di una spiegazione totale o ultima della storia che sia basata su un solo fattore: la struttura economica. A maggior ragione, la spiegazione basata sul solo fattore economico gli pare inadeguata se applicata ai fenomeni culturali e ai processi collegati.

Weber è semplicemente coerente con la sua opzione metodologica che prevede una «costellazione di cause» e non una sola causa a influenzare un fatto sociale e perciò rifugge dal determinismo causa-effetto se questo prevede un solo effetto conseguente a una sola causa o che un certo evento causale determini sempre e solo *un* effetto. Per Weber, insomma, non esistono cause ultime e, pertanto, non ci è possibile rintracciare e identificare le cause ultime dei fenomeni storici. Per Weber i modelli culturali, i sentimenti religiosi, le pratiche liturgiche, le condotte etiche, le idee politiche e quant'altro non si lasciano dedurre meccanicisticamente dai fattori economici. La cultura possiede una propria capacità di «produrre storia» come la possiede l'economia con la sua struttura[52]. Weber, però, alla causalità deterministica delle forze esercitate dalla struttura economica, non oppone la causalità altrettanto meccanica delle forze religiose.

Ne *L'etica protestante e lo spirito del capitalism*o, egli si propone, tramite il peculiare genere di indagine che gli è proprio, di far comprendere come determinate caratteristiche riconducibili alla religione — e diffuse nella religiosità protestante fino a contraddistinguerla da altre forme di credenza religiosa — abbiano potuto favorire la nascita di un certo genere di mentalità economica. Non c'è, quindi, nel saggio di Weber una causalità univoca; anzi: egli rimarca di continuo il carattere parziale della sua ricerca e non manca di precisare che essa riguarda i fattori religiosi nella complessità degli innumerevoli fattori storici che hanno contribuito in maniera difficilmente quantificabile allo *sviluppo della civiltà intera*[53]. La sua opera, insomma, si occupa di un solo aspetto della catena causale, ma non esclude e soprattutto non nega l'importanza degli altri aspetti.

9.3 La relazione causale: pregiudizi e preconcetti

9.3.1 Domande a tema

---

[52] A questo proposito non si dimentichi che nella propria visione sociologica e metodologica Weber tratta i fatti sociali come fossero cose».

[53] Il corsivo mi serve per segnalare la visione ideologica di Weber che, pur teorizzando l'avalutatività del sociologo e delle scienze sociali, si lascia inavvertitamente sfuggire non solo un giudizio di valore, ma l'espressione di una posizione fortemente caratterizzata dall'eurocentrismo.

omissis

9.3.3 Calvinismo, stagnazione economica e spirito del capitalismo.

omissis

9.3.4 La difesa e la discolpa

omissis

9.3.5 La causalità inversa

omissis

9.4 Processo a un tipo ideale: il capitalismo

omissis

9.5 Un'etica del lavoro priva dello spirito del capitalismo di derivazione protestante?

omissis

9.6 Certitudo salutis

omissis

9.7 Le trasformazioni del calvinismo, l'etica protestante e lo spirito del capitalismo

omissis

Parte quarta

DE-SECOLARIZZAZIONE E *RI*-SECOLARIZZAZIONE

Ossia

La rinascita e la profanazione del sacro

La sacralizzazione del profano

10 Conquista dello spirito e spirito di conquista

10.1 Premessa

I lettori più accorti, e se sono giunti fin qui potrebbero esserlo diventati anche quelli che nel preambolo abbiamo definito come *i neofiti*, avranno agevolmente modo di notare che nell'esame della letteratura critica su Max Weber ci siamo essenzialmente fermati ai contributi apparsi fino, all'incirca, agli anni ottanta del secolo scorso. Ciò risponde a una precisa mia scelta che — per dirla pomposamente — potremmo definire come una opzione metodologica: dalla fine degli anni settanta in poi vorrei riuscire a far parlare i *fatti* piuttosto che /al/le *parole*. Desidero, cioè, invitare il lettore a rivolgere la propria attenzione agli avvenimenti storici e ai cambiamenti sociali e pregarlo di tralasciare, per converso, l'esame critico della figura e dell'opera di Weber come si è andata delineando nella lettura che gli studiosi ne facevano durante gli anni in cui le trasformazioni cui accenneremo prendevano rapidamente corpo, modificando decisamente a) la realtà sociale, b) le conseguenti percezioni sociali di essa, c) le loro rappresentazioni (scientifiche o di *senso comune* che siano) e d) le "strutture mentali" e gli aspetti identitari — personali e collettivi — sia nelle dimensioni etnico-sociali sia nella costruzione e auto-percezione del sé come anche nella percezione dell'"altro".

Nel novero delle rappresentazioni della realtà sociale rientrano a pieno titolo anche le teorizzazioni e le concettualizzazioni elaborate in ambito psicologico e sociologico le quali, naturalmente, contribuiscono a *ri*-definirla.

10.2 Dalle parole ai fatti

Dei fatti cui si accennava in premessa, occorre adesso operare una selezione. Si tratta di avvenimenti che, a mio modo di vedere, hanno contribuito a mettere in crisi, /(/o almeno a ridimensionare fortemente,/)/ l'idea che il "mondo secolarizzato" fosse dominato dalla razionalità: in forza di ciò, essi ci inducono a riconsiderare l'equazione tra modernità e secolarizzazione o tra la razionalità (e tra la razionalità di tipo economico, in particolare) e il ripiegamento delle religioni dalla vita pubblica sulla quale i fattori religiosi avrebbero perso quell'influenza che, invece, vi hanno esercitato anteriormente al 'trionfale' affermarsi della modernizzazione.

Inizialmente, però, ritengo in egual misura necessario richiamare l'attenzione del lettore sul concetto di secolarizzazione e riflettere nello stesso tempo sui fenomeni, anche molto

diversi tra loro, che comunemente si rappresentano con quella stessa designazione nel contesto attuale caratterizzato dalla globalizzazione (e dal suo parente stretto: il localismo) e dalla complessità sociale nell'attuale società a *struttura liquida*.

Tra le varie accezioni che il termine *secolarizzazione* assume nei diversi ambiti disciplinari che ne contestualizzano il significato con il fine di utilizzarlo per descrivere — o spiegare e, più raramente, prevedere — fatti e fenomeni, tendenze o comportamenti sociali, individuali e di massa, non può sfuggire un dettaglio, un unico dettaglio che li accomuna pressoché tutti: il termine indica, di solito, un processo storico. E, per giunta, un processo storico che viene presentato o come giunto a inappellabile compimento oppure alla stregua di una tendenza tuttora in atto ma in gran parte irreversibile. Un universo di significati, insomma, che afferma la secolarizzazione come fosse un fatto concluso o una combinazione di avvenimenti che si compie con differente intensità secondo i momenti e le situazioni o, talvolta, con una ciclicità in parte imprevedibile e di cui sfugge la periodicità[54]. Alla secolarizzazione e alle sue interpretazioni, si accompagnano diversi e contrastanti modi di intendere la "filosofia della storia"; ciò, potremmo aggiungere, appartiene alla normale dialettica fra le visioni del mondo che detengono, e legittimamente esprimono, proprie idee (giudizi, teorie scientifiche, valutazioni di senso comune[55] ma anche *pratiche* o *script* e *patterns* comportamentali, stereotipi, pregiudizi e quant'altro[56]) nei confronti della secolarizzazione, della funzione o dell'importanza conferita alla religione che può essere assegnataria di mandati diversi e contrastanti secondo, appunto, le appartenenze e il riferimento valoriale cui si aderisce. Una tale attribuzione si manifesta alla stregua di quanto avviene nei confronti di un qualsiasi altro genere di argomenti che concernono le diverse sfere dell'esistenza umana, della realtà sociale nella dimensione pubblica e in quella privata, o al riguardo della percezione del "mondo fisico".

Ciascuno di tali "modelli filosofici" (visioni e teorie scientifiche od "organizzazioni" di senso comune nonché concezioni religiose) incide sulle valutazioni espresse al riguardo dei fenomeni che la secolarizzazione, /(/insieme con la modernizzazione e il disincanto del mondo, /)/ produce e alimenta, ma, in ogni caso, la sua connaturata struttura di portato storico incline alla compiutezza — ossia la *storicità* della secolarizzazione — non è general-

---

[54] Un andamento ciclico della secolarizzazione è stato supposto in diverse occasioni dal sociologo gesuita Giuseppe Brunetta che si spinge a indicarne le date. Per la non difficile reperibilità, si può consultare: Giuseppe Brunetta, Antonio Longo, *Italia Cattolica: fede e pratica religiosa negli anni Novanta*, Vallecchi, Firenze, 1991.

[55] Ciò che è *senso comune* per i filosofi o gli scienziati, diventa buonsenso per la *gente comune*.

[56] Anche gli atteggiamenti sociali, come sono gli stereotipi e i pregiudizi, (nonostante possano ingenerare conflitti, fraintendimenti, etichettamento ed essere fonte di esclusione sociale o di devianza) svolgono una non trascurabile funzione euristica poiché appartengono a pieno titolo ai processi cognitivi di natura sociale e generano credenze e "conoscenze". Per quanto frutto o generatori di *biases*, le competenze apprese in un tale processo cognitivo vengono condivise all'interno dei gruppi sociali i quali non soltanto vi riconoscono un fondo di verità e uno strumento di conoscenza (come, peraltro, fanno gli psicologi sociali), ma le considerano, in genere, come verità assolute che consentono una efficiente padronanza delle proprie interazioni nei confronti degli altri e dell'ambiente — fisico o sociale — sia nelle interazioni interne al gruppo sia nelle possibili relazioni inter-gruppo individuali e collettive.

mente messa in discussione. Questo tratto, paradossalmente, finisce anzi per accomunare ognuna delle visioni del mondo appena accennate. Vale a dire che filosofi e filosofie, credenti e non credenti, scienziati e persone comuni, religiosi e antireligiosi o indifferenti alla religione — in una sola espressione: *filosofia* e *senso comune* — sono accomunati tutti dalla convinta accettazione della *storicità* della secolarizzazione.

Se si volesse, invece, assumere che il concetto di secolarizzazione serve a indicare un *processo sociale*, i tratti dei ragionamenti sottesi al suo utilizzo sarebbero destinati a cambiare radicalmente. È quel che tenteremo di argomentare nei successivi paragrafi di questo capitolo per affrontare, poi, la questione di una riformulazione del concetto di secolarizzazione /nel prossimo capitolo di questa sezione/.

10.2.1 Secolarizzazione: le origini e lo sviluppo

"Secolarizzazione", nonostante l'apparente ovvietà dell'espressione, è un termine piuttosto ambiguo che affonda le sue radici in un variegato universo di significati, simbolici e materiali, talvolta assai diversi fra loro. Eppure quando è pronunciata, la parola 'secolarizzazione' sembra mettere d'accordo persone, e studiosi, di orientamenti assai differenti[57]. Analogamente, a dispetto dell'intesa raggiunta intorno al suo significato, diverso è il giudizio di valore attribuito al fenomeno che il termine designa secondo che si appartenga o meno a una confessione religiosa o a un particolare segmento di essa. Ciò avviene, altresì, perché le morali[58] — e i riferimenti valoriali che ne conseguono — possono suscitare di volta in volta atteggiamenti molto contrastanti /nei suoi confronti/ a tal proposito. Non manca chi — come ad esempio ha fatto, per certi versi e in diverse circostanze, il filosofo divenuto papa Joseph Ratzinger[59] — tende a vedervi la scaturigine di tutti gli odierni mali né chi, al

---

[57] Si confrontino le acute osservazioni contenute nel breve ma significativo saggio di Deborah Ardilli, *Hannah Arendt tra secolarizzazione e «acosmismo»*, in "Esercizi Filosofici", 1, 2006, pp. 33-52. In questo contributo — prezioso anche per i ricchi e puntuali riferimenti bibliografici — si osserva, riprendendo Blumenberg, che riguardo alla secolarizzazione «… il senso comune e la teorizzazione filosofica paiono aver siglato un solido e durevole accordo: tutti conoscono questa denotazione che allude all'affievolimento della coazione confessionale sull'ordine mondano, a seguito della segmentazione della totalità sociale in sottosistemi funzionali regolati da istituzioni reciprocamente indipendenti (Chiesa, Stato, Mercato)…».

[58] E non solo quelle religiosamente motivate.

[59] Le solite 'male lingue', talvolta bene informate e che mettono a disposizione degli studiosi diversi documenti in maniera più o meno informale anche pubblicandoli nei siti internet di riviste, istituzioni ecclesiastiche e organizzazioni cattoliche, affermano per esempio (chi per lodarlo e chi per biasimarlo) che egli abbia esercitato un ruolo decisivo — con azioni concrete più che con gli scritti — in una serie di casi controversi quali la somministrazione di sanzioni, che arrivano fino alla destituzione dagli incarichi, nei confronti di una pletora di teologi ed esponenti del clero rei di rivendicare il diritto a esprimere il proprio dissenso su argomenti 'caldi' quali la morale sessuale, i temi della bioetica, della povertà, dell'ambiente, della legittimazione del potere, della necessità (avvertita da alcuni vescovi oltre che suggerita da una folla di fedeli) di scegliere tra AIDS e il 'male minore' condom, ecc.

Ognuno di questi interventi, secondo i numerosi critici 'interni' alla stessa chiesa cattolica mira alla conservazione della supremazia di *una* visione religiosa — cristallizzata *in aeterno*, *ab aeterno et per aeterno* — e a un rigetto senza riserve di qualsiasi apertura della chiesa e dei credenti nei confronti del mondo in una ipostatizzazione del sacro e dell'idea di Dio che escluda ogni ipotesi di modernizzazione o, almeno, di secolarizzazione nemmeno con il riconoscimento dell'autorità morale di altre confessioni religiose e, meno che mai, di quelle non cristiane.

polo opposto, vi scorge l'unico modo escogitato dalla razionalità modernizzatrice del tempo presente per liberare le azioni umane da vincoli pesanti e suggestioni anacronistiche che ne condizionano le potenzialità o impediscono l'affermazione del 'progresso'.[60] Entro queste due linee di demarcazione si colloca una varietà di propensioni intermedie che è possibile cogliere e che riguardano tanto il dibattito tra le posizioni laiche come/, anche,/ tra quelle religiose[61], se non marcatamente riguardanti il dibattito teologico nelle religioni.[62]

Non è arduo comprendere come il termine *secolarizzazione* derivi etimologicamente da *saeculum*, che indica il secolo, il mondo immanente, finito e contingente, in netta e inestricabile contrapposizione con l'eterno e con l'infinito insiti nel sacro e nelle visioni sacralizzate della vita. La fisicità dell'immanente, con l'inevitabile caducità che le è propria, sembra contrapporsi alla spiritualità impalpabile dell'eterno e trascendente.

---

[60] Il riferimento alla nozione di progresso è, in un certo senso, obbligato: se non manca chi, con Löwith, osserva che questa idea di origine illuministica traduca in qualche modo il concetto cristiano di Provvidenza, non può sfuggire che spesso, secondo alcuni studiosi, chi lancia i propri strali contro la secolarizzazione mantenga un atteggiamento di rigetto nei confronti della modernità, intesa come razionalizzazione, e manifesti, anzi, una posizione di diffidenza nei riguardi del progresso scientifico. Tale è stato, ad esempio e secondo Acquaviva, l'atteggiamento che la chiesa cattolica ha storicamente manifestato nei riguardi del mondo secolarizzato che *pretende* di affidarsi alla scienza anziché alla fede. Per converso non manca l'osservazione che esistono religioni «secolari», come l'Islam, vicine, nei secoli, alla ragione e favorevoli al progresso nella scienza (si veda per questa argomentazione: Paolo Branca, a cura di, *Voci dell'Islam moderno. Il pensiero arabo-musulmano fra rinnovamento e tradizione*, Marietti, Genova 1991 e in particolare i contributi alle pagg. 269-272; 300-306; 306-310.

[61] Si veda, per il punto di vista cattolico avverso alla secolarizzazione, Roberto de Mattei, *La liturgia della Chiesa nell'epoca della secolarizzazione*, Solfanelli, Chieti, 2009. Per fornire al lettore un'idea approssimata di quel che vi si sostiene, riproduco di seguito la presentazione dell'editore, Marco Solfanelli, che così sintetizza e inquadra la questione:

«Benedetto XVI ha affermato che "la crisi ecclesiale in cui oggi ci troviamo dipende in gran parte dal culto della liturgia che talvolta viene addirittura concepita: *etsi Deus non daretur*". A questa formula, che riassume l'itinerario di secolarizzazione della società contemporanea, il Papa ha opposto quella *etsi Deus daretur*, che contiene una visione del mondo fondata sul principio del sacro. Espressione per eccellenza del sacro è la liturgia, la preghiera pubblica della Chiesa, atto di culto non del singolo uomo, ma della comunità dei battezzati, riuniti attorno al Santo Sacrificio dell'Altare. Questa liturgia non è solo la trasmissione della parola di Dio all'uomo, e la sua santificazione attraverso i Sacramenti; essa è anche e innanzitutto un insieme di forme sensibili che elevano l'uomo verso Dio e lo aiutano a glorificarlo e a rendergli il culto dovuto.

Negli anni successivi al Concilio Vaticano II, si è voluta sostituire la liturgia tradizionale con una nuova liturgia per avvicinare il mondo alla Chiesa. Il risultato è stato contrario alle aspettative e spesso catastrofico. Il *Motu Proprio Summorum Pontificum*, con cui Benedetto XVI ha restituito piena cittadinanza alla liturgia tradizionale, indica una direzione diversa.

Il Rito romano antico costituisce oggi, secondo l'autore, la risposta più radicale alla sfida della secolarizzazione, che è la sfida del laicismo e dell'umanesimo anticristiano, che aggredisce la Chiesa e la società contemporanea».

Una posizione, questa qui rappresentata, che è emblematica sia dell'interesse di settori solitamente distanti dalle questioni teologiche sia dell'uso in funzione avversa alla secolarizzazione, ossia in funzione della desecolarizzazione della struttura sociale, delle posizioni espresse dalle alte gerarchie cattoliche che inevitabilmente vengono utilizzate per legittimare le azioni e le scelte della destra conservatrice e reazionaria. L'aggettivo reazionario in questo contesto non serve per etichettare con un giudizio di valore le idee e le azioni di chi esprime queste posizioni, quanto, piuttosto, per evidenziare come esse possano essere il frutto di una reazione alla modernità, avvertita come una minaccia per l'ordine "naturale" delle cose, un pericolo imminente che mina l'identità cristiana e ostile all'affermazione della superiore verità "rivelata" nella religione che, invece, è percepita come assoluta ed evidente (anche agli scienziati credenti). L'effetto di un tale stato di cose è duplice: rientra, in tal modo, nella sfera del sacro ciò che un tempo era considerato profano, mentre porzioni "secolarizzate" della vita pubblica — materie sulle quali la religione aveva perso l'antico dominio per lasciarlo all'esercizio del *saeculum* — vengono nuovamente assoggettate alla sfera del sacro e sottoposte nuovamente al suo controllo, peraltro considerato non solo legittimo ma anche necessario. Non mancano, per converso, azioni contrarie a conferma che il processo è complesso e non sono ammissibili né scorciatoie metodologiche né semplificazioni teoreticamente insostenibili: per ogni elemento culturale o appartenente al sistema sociale (tanto nella sfera della vita pubblica che in quella più strettamente inerente il "privato" delle persone) che viene sottratto alla sfera profana e che percorre un processo di "sacralizzazione", ce ne sono altri che si "desacralizzano" ed escono dalla sfera religiosa per entrare nel mondo secolare. Nemmeno è assente una motivazione religiosa nella tendenza, che caratterizza taluni settori delle chiese e delle comunità religiose, a intervenire "nel mondo" per modificare, in senso rivoluzionario anziché reazionario, una qualche sua caratteristica ritenuta sbagliata o lontana dal volere divino.

[62] Per una analisi dettagliata e una ricostruzione attendibile del tema si possono consultare molteplici contributi; fra tutti segnaliamo le opere di Acquaviva, Burgalassi, Blumenberg, Casanova, Ferrarotti, Guizzardi, Lübbe, puntualmente citate in bibliografia cui si rimanda il lettore.

In una tale accezione etimologicamente derivata da *saeculum* /—/ e che fa riferimento all'ambito di quel genere di mondanità che separa il mondo dall'eterno, /—/ il termine fu utilizzato originariamente per indicare il trasferimento sotto il controllo dello stato di beni che in precedenza appartenevano alla chiesa, come avvenne in occasione delle trattative per la pace di Westfalia condotte alla conclusione della cosiddetta Guerra dei trent'anni.

Solo in seguito si assumerà la nozione di secolarizzazione anche in ambito teologico e filosofico, per indicare il *mondanizzarsi* di principi o concetti religiosi. Quando Max Weber o Ernst Troeltsch nei primi anni del novecento sviluppano le loro ipotesi sulla scaturigine del capitalismo, dispongono già di una tradizione che data dalla metà dell'ottocento e che li condurrà a precisare un'analisi secondo cui vi è una stretta relazione fra razionalità, secolarizzazione o *disincantamento del mondo* e l'affermarsi di un ordine economico e sociale basato sul *saeculum* piuttosto che sul trascendente.

Tanto l'opera di Weber[63] quanto quella di Troeltsch[64], per la verità, più che suggerire l'idea di un evento storico definitivo e irreversibile o di una successione di eventi che avrebbero prodotto una razionalizzazione e una modernizzazione di natura statica, sembrano proporre l'idea di un processo di una potenza diversa e inattesa. Pur apprezzando la razionalizzazione che si accompagna alla modernizzazione, questi due autori, al pari di altri loro contemporanei e di pensatori del presente, ravvisavano in essa dei rischi potenziali: come se gli individui dell'era contemporanea potessero divenire prigionieri di una sorta di gabbia di acciaio che abbraccia ogni sfera dell'esistenza. E *ogni sfera dell'esistenza*, ricordiamolo, era, /—/ prima che si verificasse il *disincantamento del mondo*, /—/ sotto l'esclusivo ombrello fornito dalle religioni e, prima di queste, dalla visione magica della realtà il cui ombrello era forse più rozzo ma altrettanto evidente ed efficace. Si tratta di Una posizione /questa/ espressa in diversi ambiti filosofici (e persino teologici) e non solo di stampo positivistico come potrebbe apparire a un primo sguardo. Liberato dalla superstizione e dalla visione magico-religiosa grazie alla secolarizzazione e all'affermarsi del *disincantamento del mondo*, l'uomo rischierebbe di incorrere nella beffa di trovarsi schiavo di un nuovo tiranno che è la razionalizzazione di *ogni sfera dell'esistenza*.

Soprattutto nell'ambito della teologia protestante[65], però, l'idea di secolarizzazione continuò a mantenere un significato essenzialmente positivo a causa del suo /connettersi al/ conciliarsi con il consenso verso la modernità. Tanto che agli occhi degli studiosi in materia di fondamentalismo protestante ed *evangelical* americano, in questi movimenti integralisti non si avverte un'avversione contro il progresso moderno o contro la scienza che, anzi, so-

---

[63] Non solo *L'Etica protestante e lo spirito del capitalismo* ma la sua intera sociologia della religione.
[64] Ernst Troeltsch, *Il significato del protestantesimo nella formazione del mondo moderno*, (1906). La Nuova Italia, Firenze, 1929.
[65] Oltre che, ovviamente, nei settori "secolari" della scienza, della politica, della filosofia, del diritto, ecc.

no visti in accordo con la profezia contenuta nel libro dei libri, la *King Jack Bible*[66], /che (in quella prospettiva) è/ da loro ritenuto l'unico testo che tutto può spiegare e prevedere e al quale qualunque scoperta umana dovrà inevitabilmente finire per adeguarsi[67].

La *razionale* Europa del ventesimo secolo, intanto, avrebbe conosciuto, dopo la devastazione della prima 'grande guerra', la barbarie del nazismo e del fascismo e la ferocia associata all'altrettanto *razionale*, ma non per questo meno violenta, seconda guerra mondiale. Solo nel secondo dopoguerra, col progressivo affacciarsi di un benessere diffuso, si sarebbe tornati a mettere in discussione il ruolo della fede e della riflessione intorno a essa. In questa nuova epoca, la discussione non sarebbe più rimasta limitata solamente al campo della teologia o confinata a un delimitato ambito della riflessione e degli studi filosofici, ma, si sarebbe estesa all'affermarsi di studi sulla religione ispirati alle ricerche e ai metodi delle scienze sociali e demo-antropologiche[68]. Una discussione, quest'ultima, che ha assunto come proprio oggetto di studio l'esperienza e la credenza religiosa — oltre che i comportamenti, le 'condotte' etiche nell'ambito pubblico e in quello privato — a prescindere dagli stessi contenuti delle credenze. In un certo senso si potrebbe affermare che anche questo è un aspetto della secolarizzazione.

Dal secondo dopoguerra, allora, sorgerà una distinzione, inizialmente proposta in un'opera di F. Gogarten[69] tra secolarizzazione e secolarismo. La prima, secondo questo autore, è un autentico prodotto del cristianesimo nel suo protendersi verso il mondo. Con *secolarismo*, invece, egli indica quegli effetti del processo che non esita a definire perversi. Il secolarismo costituirebbe, perciò, nell'accezione che si accorda con l'argomentazione gogarteniana, un autofraintendimento delle istituzioni mondane le quali manifestano una «impropria tendenza» a divinizzarsi, proponendosi, così, in sostituzione della dimensione propriamente religiosa[70].

---

66 La Bibbia di re Giacomo (King James Version, KJV, come è conosciuta principalmente negli USA), o Versione Autorizzata (Authorized Version, come è generalmente denominata nel Regno Unito), è considerata la traduzione per eccellenza della Bibbia in lingua inglese. Commissionata dal re inglese Giacomo I e codificata fin dalla sua pubblicazione avvenuta nel 1611, essa rappresenta la versione ufficiale (o autorizzata) della Chiesa anglicana.

67 Gli studiosi del fondamentalismo cristiano sono concordi nell'affermare che in questi movimenti (i quali, secondo alcune stime tra militanti e simpatizzanti, contano milioni di fedeli sparsi fra numerose sette e denominazioni) non vi è avversione verso la scienza, ma solo nei confronti delle teorie scientifiche che si mostrassero in contrasto con il testo della bibbia, ritenuto "rivelazione di Dio" agli uomini. Poiché la bibbia è un testo sacro che, in quanto tale, possiede la caratteristica della "inerranza" non ammettono che le teorie elaborate dall'uomo possano porsi in contrasto con la parola di Dio: quando ciò si verifica, se ne conclude che a sbagliare è l'uomo e non certamente Dio e al fedele non resta altro che respingere come false queste teorie e adoperarsi perché si affermi *nel mondo* la Verità che è quella che Dio, nella sua benevolenza, ha voluto rivelare all'intera umanità attraverso il testo della bibbia.

68 In quest'ambito si inseriscono ad esempio gli spunti offerti, non solo ai filosofi, da Antonio Gramsci (la prima edizione dei *Quaderni del carcere* avvenne tra il 1948 e il 1951), da Ernesto De Martino per l'etno-antropologia, da Friederich Gogarten nella teologia. Nella bibliografia si possono trovare tutti gli opportuni riferimenti a questi autori che hanno ispirato studi e ricerche anche al di fuori del proprio campo disciplinare.

69 Friedrich Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit: Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Friedrich Vorwerk Verlag, Stuttgart, 1953, trad. it a cura di Francesco Coppellotti, *Destino e speranza dell'epoca moderna: la secolarizzazione come problema teologico*, Morcelliana, Brescia, 1972.

70 Desidero invitare il lettore a cogliere il riferimento per avvertirlo che più avanti riprenderemo (per affrontarlo in maniera più dettagliata) il tema della sacralizzazione di sfere un tempo profane cui corrisponde una profanizzazione di ambiti prima considerati sacri. Sorprendentemente, il tema era già stato avvertito da Gogarten, pur solo in accen-

Un altro dominio dichiaratamente teologico che affronterà in seguito, e in maniera non del tutto indifferente al contributo delle scienze sociali, il tema della secolarizzazione è la prospettiva conosciuta come *teologia della morte di Dio*. In questo segmento della teologia e della riflessione cristiana — cui appartengono tra gli altri Dorothee Solle, Johann Baptist Metz, William Hamilton, Theodor Altizer, J.A.T. Robinson, Gabriel Vahanian, Harvey Cox, Paul M. van Buren — si accentueranno, in particolare, due aspetti: a una radicalizzazione dei contenuti positivi della secolarizzazione, si affiancherà un'ulteriore enfatizzazione del significato della *kénosis* (vale a dire: il tema della caduta di Dio in Cristo fattosi uomo) intesa come apertura del mondo e verso il mondo.

A questo stesso dibattito corrisponde, con pochi punti di contatto tra le due culture, una riflessione che si sviluppa quasi contemporaneamente in ambito precipuamente filosofico. Fra tutte le possibili posizioni assumiamo quelle espresse da Karl Löwith[71] e da Hans Blumenberg[72]. Secondo il primo di questi due autori, le filosofie della storia sarebbero nient'altro che la secolarizzazione dell'escatologia sacra, alla quale, però, alla fine dei tempi si è sostituita l'idea di un indefinito progresso. In polemica con Löwith, Blumenberg ribatte contestando l'esistenza di una reale continuità tra l'escatologismo cristiano e l'idea illuministica di progresso. Segnalando una discontinuità fra le due nozioni, quest'ultimo finisce per mettere in /questione/ discussione l'interpretazione corrente della modernità come secolarizzazione.

Un'epoca nuova si apre per il tema della secolarizzazione e della modernizzazione nella seconda metà degli anni sessanta. Non è, questo mio, un mitologico riferimento al sessantotto, quanto il richiamo a contrasti, sempre più spesso insanabili, che si verificheranno non più (soltanto) fra credenti e non credenti, ma, piuttosto tra le diverse interpretazioni della fede e della *testimonianza* che ogni credente è, secondo molte interpretazioni, tenuto a manifestare nel mondo. Il riferimento più ovvio in quest'ambito è, perciò, a Gustavo Gutiérrez[73] e alla teologia della liberazione. Nel corso di un convegno tenutosi nel 1968 in una cittadina peruviana — Chimbote[74] — un sacerdote cattolico pronunciò per la prima volta l'espressione «teologia della liberazione».

---

no, oltre mezzo secolo fa. Mi sorprende ancor di più, però, che il fatto sia rimasto sostanzialmente ignorato: una possibile spiegazione potrebbe derivare dalla relativa "incomunicabilità" che esisteva fino a poco tempo fa tra gli studi di teologia e gli studiosi che si dedicano alla psicologia della religione, alla sociologia delle religioni e ad altre scienze sociali.

[71] Karl Löwith, *Significato e fine della storia* (1949), Net, Milano, 2004.

[72] Hans Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova, 1992, (1966).

[73] Per i rimandi alle opere di questo autore si confronti la bibliografia.

[74] Anche questo è un segno della globalizzazione: la coincidenza, e la confusione, tra periferia e centro. O, meglio, il manifestarsi di tendenze policentriche in cui non sarà più possibile riconoscere la centralità degli antichi *centri del potere*. L'azione di contrasto esercitata dalle gerarchie ecclesiastiche romane nei confronti della *periferica* teologia della liberazione assomiglia in tanti aspetti a quella cui può spesso ricorrere un paese a vocazione imperialista nei confronti dei tentativi di ribellione e delle rivendicazioni di autonomia attuati dalle sue lontane colonie o più remote provin-

> «Ad ascoltarlo non vi era un pubblico di teologi, ma un gruppo di catechisti. Quel sacerdote era il peruviano Gustavo Gutiérrez (1929) e il convegno di Chimbote può considerarsi la data di nascita della teologia della liberazione, anche se fu soprattutto la II conferenza dell'episcopato latinoamericano, che si tenne appena un mese dopo nella città colombiana di Medellín, a darle rilevanza ecclesiale, riconoscendo in essa una delle prospettive fondamentali della teologia latinoamericana.
>
> Per l'America latina erano gli anni delle lotte di liberazione, ma anche gli anni in cui la Chiesa tentava di ripensare la propria identità alla luce delle indicazioni conciliari, e Gutiérrez si trovava, come sacerdote, come teologo e come consulente dell'episcopato latinoamericano, profondamente coinvolto in entrambi i processi.
>
> […] la genesi e lo sviluppo della teologia della liberazione, definita da Gutiérrez riflessione sulla prassi storica alla luce della fede, […][si sono] costantemente intrecciati con la vicenda intellettuale, pastorale, ma anche biografica del sacerdote peruviano. Dagli anni '40, che lo hanno visto impegnato come militante dell'Azione cattolica; agli anni '50, periodo in cui Gutiérrez studiava in Belgio la teologia europea più avanzata; agli anni del Concilio Vaticano II e, soprattutto, al postconcilio, che lo ha visto protagonista del rinnovamento teologico latinoamericano, nel tentativo di coniugare fede e prassi, cristianesimo e marxismo, comunione ecclesiale e "opzione preferenziale per i poveri", fino alla condanna espressa nel 1984 dalla S. Sede nei confronti della teologia della liberazione, preceduta da un severo intervento della Sacra congregazione per la dottrina della fede nei riguardi dello stesso Gutiérrez…»[75].

Per la prima volta, dunque, avviene una saldatura tra il marxismo dei militanti del Sudamerica, impegnati in una lotta talvolta cruenta per l'affermazione della democrazia, e un settore vastissimo del cristianesimo, la stragrande maggioranza della chiesa cattolica latinoamericana. Senza enfatizzare, il fatto si commenta da sé: si alleano contro un 'nemico comune' — l'imperialismo e le dittature, ma anche per il superamento del capitalismo — due 'formazioni sociali' che condividono obiettivi comuni pur appartenendo a visioni del mondo differenti, laica e a-teistica l'una, religiosa e teistica l'altra. Ciascuna, però, pur conservando la propria peculiarità, si lascerà permeare dall'altra in molti e significativi aspetti che attengono alle condotte pubbliche e alla scelta di schierarsi in maniera netta nell'agone politico in senso democratico e anticonservatore, con una opzione preferenziale per i «poveri» /secondo/ gli uni o in favore del proletariato /secondo/ gli altri. Fede, patria, autorità morale e statale, rispetto delle leggi e delle convenzioni sociali saranno concetti che in questo par-

---

ce.

[75] Lucia Ceci, *La teologia della liberazione in America Latina. L'opera di Gustavo Gutiérrez*, Franco Angeli, Milano, 1999. La citazione è tratta dalla presentazione dell'editore. Della stessa autrice si confronti pure: *Il vessillo e la croce. Colonialismo, missioni cattoliche e islam in Somalia (1903-1924)*, Carocci, Roma 2006.

ticolare ambito assumeranno significati imprevedibili fino a pochi lustri addietro o nel contemporaneo rafforzarsi del fondamentalismo cristiano nell'America del nord. Si svilupperanno, in forza di una «nuova alleanza» che combina aspirazioni mondane a istanze religiose, posizioni che rifiuteranno, infine, la legittimazione del potere basata sulla tradizione, sulla forza delle potenze imperialiste, sul censo o sulla violenza. Non esattamente l'opposto di questa tendenza ma quasi, si verificava intanto negli USA con il risveglio dei movimenti *evangelical* e dichiaratamente fondamentalisti che si saldavano anima e corpo, talvolta designando propri candidati persino alle elezioni presidenziali, con i movimenti politici più conservatori. In un caso come nell'altro la religione andava assumendo una dimensione e un ruolo imprevisti: uscita dalla sfera strettamente privata nella quale si voleva ormai definitivamente relegata, finiva per estendere, /—/ in maniera sempre più esplicita, /—/ la sua influenza al dominio della vita pubblica nella quale avrebbe acquisito un ascendente persino maggiore di certi periodi pre-moderni.

Nel caso dell'America Latina e della teologia della liberazione che si coniugava con i movimenti marxisti e filo-operai, dalle nozioni di amore per il prossimo e solidarietà di classe, fraternità e lotta di classe, giustizia sociale e rivendicazioni degli strati sociali più deboli scaturiranno valori che daranno inizio a un paradosso: il singolare sincretismo[76] tra credenze *religiosamente fondate* e convinzioni basate sulla razionalizzazione da *disincantamento del mondo*.

Il contributo di questi avvenimenti alla ridefinizione del concetto di secolarizzazione non dev'essere enfatizzato, anche se non va taciuto. In questa nuova prospettiva, si riscontreranno alleanze inedite fra vescovi e guerriglieri, fedeli cattolici e militanti sindacali, *campesinos*, *cocaleros*, soldati e chierici, con tanto di iconografia in comune e con la condivisione di "miti" come quelli relativi alle figure di Ernesto Rafael Guevara de la Serna (Che Guevara) e di monsignor Oscar Romero.

10.2.2 Secolarizzazione: presente e prospettive di un concetto ingombrante

[76] Sincretismo può suonare in proposito come termine inappropriato, poiché con questo concetto si è sempre indicata la contaminazione tra aspetti di diversa natura — cultuale, liturgica o legata alle credenze — appartenenti a religioni che, entrando in contatto, assorbono forme l'una dall'altra compenetrandosi reciprocamente. La compenetrazione è ancora più evidente quando a un culto precedente se ne sovrappone un altro. Eppure, anche nel singolare caso latinoamericano, di una sorta di sincretismo si tratta, perché dall'incontro tra le due culture discendono valori che informano nuove norme sociali che riguardano la preferenza per taluni comportamenti pubblicamente rilevanti. Naturalmente il ragionamento merita di essere adeguatamente approfondito in un ambito differente rispetto a quello qui prescelto.

In un'opera di qualche anno fa José Casanova[77] segnalava altre contraddizioni che riguardano i processi della secolarizzazione e la sua presunta vittoriosa affermazione. Si tratta di alcuni di quegli avvenimenti cui accennavamo all'inizio di questo capitolo e che l'autore sottopone ad accurati "studi di caso". Sembra lecito, e per certi versi pure auspicabile, chiedersi se i fatti, /—/ nella loro spietata realtà, /—/ mineranno la *fede* nel definitivo e radioso avvenire della secolarizzazione. Si compierà veramente ciò che era preconizzato come un destino ineluttabile verso il quale tendono il "progresso" e la "razionalizzazione"? Nella vita pubblica — sia in politica e in economia sia nel vasto raggio delle umane attività che dal diritto si estende fino alle arti e alle scienze — avverrà il "miracolo" dell'abbandono di quei riferimenti normativi e morali che la assoggettavano al giogo delle tradizioni di osservanza religiosa? Molti autori consideravano, in una prospettiva socio-psicologica, l'integralismo e il fondamentalismo come un residuo del passato. Un insieme di elementi residuali destinato a sciogliersi come neve al sole in virtù, ad esempio, del diffondersi di più alti livelli di istruzione nelle popolazioni che sarebbero diventate sempre più votate al benessere materiale e impegnate all'acquisizione, all'estensione e alla tutela dei diritti umani. Quegli stessi diritti umani sono spesso tematizzati come un portato precipuo del laicismo moderno che relativizza, attualizzandoli per esempio in legislazioni secolarizzate, le pretese confessionali di *ogni* religione che non sempre garantiscono a tutti — uomini, donne, gruppi etnici, strati e classi sociali — e in ugual misura gli stessi diritti.

Casanova, dunque, osserva che in Spagna, Polonia, Brasile e USA le religioni giocano, non solo nel remoto passato ma anche nel tempo attuale, un ruolo decisivo nella vita pubblica. Il ruolo del cattolicesimo in Spagna è stato fondamentale, argomenta Casanova, non soltanto per la *reconquista* della penisola iberica alla cristianità in danno dell'islam militarmente sconfitto, ma l'influenza della chiesa cattolica si è estesa a tutte le successive epoche storiche. Essa si è protratta ben oltre la lotta, culturale e cultuale, contro la Riforma e si è spinta più in là del conflitto militare contro gli stati riformati. La chiesa cattolica spagnola, in altri termini, ha fornito un'identità alla nazione e si è saldamente ancorata ai regimi che si sono succeduti in essa fino ad accompagnarne le trasformazioni; si è realizzata una saldatura (e una identificazione) fra le due entità (la chiesa e la nazione) che non è venuta meno neanche nel processo di transizione alla democrazia liberale nel dopo-Franco[78]. Que-

---

[77] José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1994, trad. it. di Maurizio Pisati*, Oltre la secolarizzazione: le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna, 2000.

[78] Oggi l'idillio fra chiesa e stato (governato da Zapatero) conosce un momento di tensione: che ciò succeda non attenua, però, il giudizio circa l'influenza della religione sulla vita pubblica del Paese. La chiesa cattolica, infatti, è ostinatamente e con orgoglioso cipiglio confessionale alla testa di quella parte della nazione che si oppone al tentativo del governo di secolarizzare le leggi statali. L'azione del governo attuale è orientata, infatti, a sganciare significativamente le leggi dello stato dalla logica di una morale (quella cattolica) imposta tramite le norme giuridiche e da esse tutelata. Le leggi, pertanto, tendono a diventare laiche e aperte alle differenti visioni del mondo: cosa, questa, assolutamente inaccettabile da parte della chiesa cattolica (locale e romana). Il cattolicesimo, invece, nella sua prassi corrente e per supposizione dottrinale, si presta a imporre la propria particolare etica confessionale come universale, e

sta forte connotazione alla conformità ideale, pur nella discontinuità delle diverse fortune che hanno retto politicamente il paese, ha fornito agli spagnoli — e alla loro rappresentazione all'infuori dei confini nazionali — la possibilità di essere riconosciuti come nazione proprio per le caratteristiche devozionali del suo popolo.

In Polonia, nel decennio compreso fra gli anni settanta e ottanta del secolo scorso, si è realizzata una trasformazione socio-economica e un cambio di regime politico sotto la spinta di organizzazioni e movimenti chiaramente riconducibili alla chiesa cattolica. Ne è derivata una condizione, apertamente sancita nella prassi politica e nelle istituzioni pubbliche, nella quale ancora perdura una salda connessione fra lo stato e la chiesa cattolica (romana e locale).

In Brasile, nello stesso periodo del secolo scorso, si è ravvivato un processo di democratizzazione del paese che — secondo questa lettura di Casanova — ha preso avvio dall'abbandono delle logiche oligarchiche all'interno della chiesa cattolica: ancora una volta la religione rientra con forza nell'agone politico influenzando direttamente e in maniera decisiva la vita pubblica di milioni di persone.

Per quanto riguarda gli Stati Uniti, la stessa opera di Casanova analizza le caratteristiche di due diversi parametri che afferiscono tanto alla maggioranza protestante che alla minoranza cattolica: a) la trasformazione in denominazione pubblica del cattolicesimo con la conseguente nuova visibilità e il sempre maggiore influsso esercitato sull'opinione pubblica, sulla stampa, sulle istituzioni politiche locali e federali dagli esponenti della chiesa cattolica; b) il radicarsi e il rinnovarsi /b1)/ del fondamentalismo protestante entrato ormai a far parte dei tratti distintivi della cultura dominante (e non più minoranza all'interno di una cultura ostile), /b2)/ della dimensione *evangelical* e /b3)/ della nuova destra cristiana. L'intreccio di questa seconda serie di elementi eserciterà in maniera decisiva, fra le altre possibili influenze, un potere di indirizzo e di controllo nei confronti dei due schieramenti politici determinandone talvolta la scelta di candidati ed eletti[79].

"superiore" agli ordinamenti statuali (che non a caso definisce spregiativamente "secolari"), perché considerata diretta emanazione della divina volontà. Con la mobilitazione che riesce a suscitare all'interno del paese iberico, l'apparato ecclesiastico si mostra fermamente determinato a esercitare una funzione di indirizzo e di controllo sociale e morale sulla vita pubblica degli spagnoli. Funzione che qui — come altrove — la chiesa (e soprattutto il vertice della sua gerarchia) vorrebbe poter estendere alle dimensioni private di rilevanza pubblica, come quelle che attengono alla sessualità, al matrimonio o alla liceità di talune forme di convivenza. Analoga situazione si verifica, infatti, con uguale puntualità, in ogni altro paese in cui i cattolici avvertano l'iniziativa laica dello stato o di taluni settori della società civile come una "minaccia" per la propria visione del mondo o per il proprio orientamento dottrinale. A differenza di Zapatero che preferisce tirare diritto per la sua strada, i governanti di altri paesi — temendo di perdere il consenso del variegato mondo cattolico (o proprio per ingraziarselo) — finiscono per assoggettarsi, talvolta senza neanche tentare una mediazione, alle pressioni provenienti dalle lobby vaticane o alle richieste esplicitamente formulate dal clero locale. Succede, più spesso e più incisivamente di quanto non appaia a un osservatore esterno, per esempio in Italia: nel belpaese, a mostrarsi sensibili all'influsso del clero (Conferenza Episcopale Italiana) e a subire il fascino dell'autorità vaticana, vi sono rappresentanti delle istituzioni pubbliche e organizzazioni politiche sia dello schieramento di maggioranza che di quello di opposizione.

[79] Questa sorta di parabola ascendente dell'intreccio tra fondamentalismo, sette *evangelical* e "nuova destra cristiana" avrebbe poi trovato il suo culmine nel 2000 con l'elezione del metodista conservatore George Walker Bush jr. (e, naturalmente, con la sua riconferma avvenuta nel 2004) alla presidenza degli Stati Uniti. Insisto con le date e aggiungo questa mia considerazione in nota perché Casanova non poteva essere a conoscenza di questi avvenimenti giac-

Con questi cinque "studi di caso" che occupano la seconda parte del libro di Casanova, si esaurisce il contributo di questo autore al nostro ragionamento[80]. Riassumiamoli:

1) in Spagna, Polonia e Brasile il ruolo della chiesa cattolica è stato determinante nella vita pubblica e nelle trasformazioni sociali ed economiche, oltre che nei processi di transizione da una forma di governo all'altra. Un sostegno al potere così rinnovato che, pur con alterne vicende, si protrae stabilmente nel tempo.

2) Negli USA è cresciuto, pur con alterne vicende, il livello di importanza assunto nella vita pubblica, e fino ai massimi organismi del potere, dal fondamentalismo delle sette protestanti e della destra cristiana. A ciò si è accompagnata la contemporanea diffusione anche fra le classi dirigenti americane detentrici di un qualche ganglio del potere nelle istituzioni o nei mass-media e dei movimenti *evangelical* e della chiesa cattolica; quest'ultima ha, frattanto, guadagnato un rango di rilievo poiché, da denominazione privata che era, ha assunto lo status molto più influente di denominazione pubblica.

Dall'esposizione dei fatti fin qui esaminati, il destino del concetto di secolarizzazione appare ormai segnato: troppo ingombrante nelle sue accezioni tradizionali, necessita, a mio parere, di una riconsiderazione critica e metodologica. Una rimodulazione del concetto, che ci consenta di impiegarlo per far luce sui fenomeni che designa o che richiama, appare auspicabile e sul piano epistemologico e sul suo profilo teoretico /che ci consenta di impiegarlo per far luce sui fenomeni che designa o che richiama/. Nel far ciò occorre, però, procedere con la massima cautela allo scopo di ridurre al minimo indispensabile il rischio di errore e per non buttare alle ortiche una intera tradizione di ricerca che si è sviluppata per decenni tanto nella sociologia e nella psicologia (non solo della religione) come anche in altri settori delle scienze sociali, nella scienza politica e negli studi giuridici. La proposta che desidero formulare sul concetto sociologico — o psico-sociologico — di secolarizzazione risponde a una esigenza di "complessità" e non di "semplicità". Nella sua prima apparizione, che lo associava alla modernizzazione come sua cifra distintiva, esso è un concetto relativamente complesso ma, tutto sommato, semplice. Il suo grado di complessità corrispondeva alla complessità sociale com'era agita e percepita nella società ai tempi dei padri fondatori della sociologia tra la fine del XIX e i primi decenni del XX secolo. Già dal secondo dopoguerra

---

ché la sua opera è uscita nel 1994 quando Bush jr. non era ancora neanche governatore del Texas (mandato che avrebbe ricoperto dal 1995 al 2000). Per la migliore analisi disponibile nel panorama editoriale di tutto il mondo di come questo presidente abbia esercitato il «ruolo di pontefice massimo della religione civile americana», raccomando al lettore la consultazione di Emilio Gentile, *La democrazia di Dio. La religione americana nell'era dell'impero e del terrore*, Laterza, Roma-Bari, 2008.

[80] Si esaurisce perché nelle conclusioni del suo saggio egli opera una scelta che è possibile giudicare più come frutto dell'atteggiamento sociale, una sorta di pregiudizievole stereotipo, del quale soffrivano fino a non molto tempo addietro parecchi studi prodotti dagli scienziati sociali sulla secolarizzazione. Egli, infatti, ribadisce che la modernizzazione è associata alla secolarizzazione in maniera indissolubile e che, pertanto, la sua affermazione è ineluttabile. Si sbilancia pure in una sorta di profezia, più che in una previsione basata su dati empiricamente fondati, secondo cui entro qualche decennio le culture e le società sarebbero diventate completamente secolarizzate. Ma non è qui il luogo e il momento per polemizzare con questa posizione, non foss'altro perché gli studiosi di oggi possono disporre del vantaggio dovuto al "senno del poi".

il suo livello di complessità si è rivelato inadeguato ad affrontare le sfide poste, non solo alla sociologia o alla psicologia, dalla sempre crescente complessità sociale. Prima di formulare la proposta di un rinnovato concetto di secolarizzazione, adatto per il nostro tempo post-moderno, vorrei anzitutto esaminare altri perché della inadeguatezza del concetto nella sua formulazione tradizionale.

Oltre ai motivi appena citati — i cinque "casi" presentati da Casanova e il già accennato "sincretismo" fra cattolicesimo e marxismo in America Latina[81] il cui primo sbocco politico si sarebbe avverato col sandinismo in Nicaragua —, sarà opportuno richiamare altri fatti che, se non contraddicono, attenuano di molto la fiducia che gli scienziati sociali avevano posto nell'affermazione della secolarizzazione come modello di uno sviluppo universalmente valido perché indissolubilmente congiunto alla modernizzazione che in questo contesto veniva a sua volta automaticamente associata al concetto weberiano di *disincantamento* del mondo.

Poco sopra abbiamo posto l'evidenziarsi delle contraddizioni più palesi in un'epoca che si può far risalire agli anni '70 e '80 del novecento. Naturalmente questo non può essere considerato il periodo nel quale le tendenze di cui stiamo parlando — la *desecolarizzazione*, la *deprivatizzazione* della sfera religiosa, la *risecolarizzazione*, ecc. — hanno avuto inizio, poiché esse si possono far risalire a epoche ben più remote, soprattutto per ciò che riguarda la situazione dell'occidente cristiano nel quale il fondamentalismo protestante (accompagnato dalla ostentata propensione a occupare la scena pubblica che lo accomuna, in ciò, all'oltranzismo cattolico o a quello islamico) si è manifestato fin dagli inizi del secolo scorso con tutto il suo carico di contraddizioni e differenze nella molteplicità di sette e denominazioni che lo hanno espresso[82]. Tuttavia proprio in quegli anni sono avvenuti degli accadimenti che appaiono del tutto inattesi se li si pone a confronto con le aspettative derivanti dalla teoria classica sulla secolarizzazione (che si presumeva come inarrestabile e associata al *routinario* procedere della modernità). Oltre a quelli già richiamati, ricordiamo altri fatti salienti:

---

[81] Secondo una diversa prospettiva — che, tuttavia, non contraddice questo genere di ricostruzione dei fatti né nega l'apporto della dimensione religiosa alle trasformazioni sociali in atto, o avvenute, in America latina — i cambiamenti non seguono la tipica "fisiologia" sudamericana basata su golpe autoritari o sulle logiche del ricambio all'interno delle *élites* di potere. Si veda, in particolare, Antonio Negri, Giuseppe Cocco, *GlobAL: Biopotere e lotte in America Latina*, Il Manifesto Libri, Roma, 2006. In quest'opera, gli autori affermano che «l'innovazione prima di essere tecnica è sempre sociale»: vale a dire che lo sviluppo capitalistico è preceduto dalle lotte di operai e proletari e che, solo in un secondo momento, esse sono seguite dalle trasformazioni dell'ordine sociale in direzione della globalizzazione di tipo capitalistico. Le osservazioni, in questo caso, sono concentrate intorno a quelli che gli autori definiscono i tre colossi del Sudamerica: Brasile, Messico e Argentina.

[82] Per una presentazione panoramica delle sette "emergenti" nel secolo ventesimo, non solo specificatamente protestanti né esclusivamente cristiane, si confronti: Michele C. Del Re, *Le nuove sette religiose*, Gremese, Roma, 1997. Mentre per una ricostruzione delle vicende storico-sociali del fondamentalismo (soprattutto protestante) e delle ripercussioni che esso ha esercitato dal punto di vista psico-sociologico sui singoli, le comunità e le denominazioni confessionali nelle loro interazioni con le società (secolari e non) il lettore può utilmente consultare: Ralph W. Hood, Jr., Peter C. Hill, W. Paul Williamson, *Psicologia del fondamentalismo religioso*, Edizioni Carlo Amore, Roma, 2009, trad. it. di *The Psychology of Religious Fundamentalism*, Guilford Press, New York, 2005.

- Il sorgere di uno stato teocentrico come l'Iran in seguito alla cacciata dello scià e alla cosiddetta rivoluzione khomeinista[83].
- L'intervento in armi dei mujaheddin in Afghanistan (in opposizione all'invasione sovietica). Una tale mossa avrebbe aperto, in seguito, agli ulema e ai talebani la possibilità di proporsi alla guida del popolo e con l'imposizione di uno stato teocratico; (questo aspetto è rilevantissimo perché la religione, l'islam in questo caso ma anche il cristianesimo e l'ebraismo in altri contesti geo-politici, finirà per imporsi quale valido sostituto allo sgretolamento dell'"impero sovietico" e come alternativa plausibile e praticabile al marxismo oltre che ai modelli capitalistici di stampo occidentale nel governo delle repubbliche che si rendevano indipendenti da Mosca o dalla sua influenza).
- A proposito della cosiddetta rivoluzione khomeinista si impone una considerazione non secondaria: essa fu preceduta da un decennio di guerriglia condotta soprattutto dai fedayn (volontari) del popolo iraniano di ispirazione marxista che si opponevano energicamente al regime dispotico di Mohammad Reza Pahlavi. Al fine di sferrare il colpo decisivo per la conquista del potere, questi si risolsero ad allearsi ai mujaheddin islamici nella duplice convinzione che avrebbero mobilitato una parte vastissima della popolazione e che, nonostante l'insolita alleanza, il processo rivoluzionario sarebbe rimasto sotto il controllo delle forze di sinistra, non solo perché militarmente più forti, ma soprattutto per il motivo che il paese era ormai notevolmente secolarizzato, laico e moderno, per affidarsi al clero sciita. La seconda previsione — e questo è il vero evento che conta ai fini della nostra argomentazione — si rivelò fallace: il clero sarebbe diventato in breve tempo l'unico riferimento per la rivolta e per la successiva instaurazione del nuovo governo in seguito alla cacciata dello scià. Un riferimento rimasto indiscusso in tutto il paese e, per i devoti sciiti, anche in altre parti del mondo[84].
- Nel 1988 Usāma bin Muhammad bin Awād bin Lādin, meglio noto come Osāma bin[85] Lāden, fonda al-Qā'ida. Questa non è certo una "formazione di tipo religio-

---

[83] Detta così dal nome dell'ayatollah Ruhollāh Mustafa Mosavi Khomeyni che, tornato dall'esilio in seguito alla sollevazione popolare contro lo scià, assunse il titolo di "guida della rivoluzione" e condusse il paese verso l'instaurazione di uno stato teocentrico basato sui principi dello sciismo che furono imposti con la forza della legge (una legge dello stato che coincide senza discontinuità con quella dettata dal testo sacro e dalla sua "corretta" applicazione a ogni aspetto della vita pubblica e privata) all'intera popolazione: anche, ovviamente, alle minoranze di diverso orientamento (laico o religioso) e portatrici di un differente riferimento ai valori.

[84] Per rendere una visione indicativa dell'importanza assunta dal clero iraniano — il quale appartiene alla tradizione sciita, minoritaria nell'islam —, si pensi che nel giugno del 1989 al funerale dell'ayatollah Khomeini prese parte una sconfinata moltitudine: in quell'occasione la folla fu stimata in circa undici milioni di persone. Quanto al seguito accordato alla *fatwa* emessa dallo stesso Khomeini nei confronti di Salman Rushdie in seguito alla pubblicazione di *The Satanic Verses*, si consideri l'argomento nell'ambito della controversa illustrazione del fondamentalismo come possibile esito della modernizzazione.

[85] Bin è la pronuncia saudita dell'arabo classico Ibn che precede il patronimico: come a dire "figlio di Laden".

> so", ma sappiamo che confida sull'oltranzismo devozionale sunnita[86] sul quale fa leva per reclutare i propri "adepti" in diversi paesi — non solo in quelli islamici radicali, ma anche in stati "laici" o di orientamento religioso non fondamentalista e persino in paesi con una prevalenza di fedeli appartenenti ad altre religioni — e orientarne l'azione secondo i fini dell'organizzazione. La sua struttura, definita a rete dagli esperti di numerosi organismi statali e di agenzie internazionali in questioni di sicurezza, ha favorito una penetrazione dell'oltranzismo religioso (del tipo "militante") in parecchi paesi di diversi continenti. Con i suoi attentati, ha inoltre, favorito una reazione di fervore fondamentalista in occidente, in Israele e nel Medio Oriente e ha fornito, per esempio, il presupposto ispiratore della politica della "democrazia di Dio" contrapposta "all'asse del Male" che ha caratterizzato in maniera cospicua (e sintomatica di un clima) i due mandati presidenziali di George W. Bush dal 2001 in poi[87].

Oltre a questi avvenimenti, citati per la loro emblematicità (per il loro ricoprire in modo egregio il ruolo di *tipi ideali* della frammistione tra sacro e profano e per la loro funzione di indicatori dell'arretramento della secolarizzazione — associata a *razionalizzazione* e a *disincantamento del mondo* —, oltre che per la documentazione dei processi di *deprivatizzazione* dell'esperienza religiosa), è possibile ricorrere a una miriade di altri aneddoti ed esperienze. Intanto il lettore noti che gli esempi esposti sopra non appartengono tutti al mondo occidentale, né sono presentati come rappresentazioni di una conflittualità o di uno scontro fra "civiltà" culturali o identità religiose differenti. Come non sono "locali" né i fenomeni e gli avvenimenti legati all'accezione classica della secolarizzazione, né quelli legati al suo arretramento: si tratta di tendenze, certamente contraddittorie e complesse, di natura "globale" che non contraddicono le teorie critiche della globalizzazione[88] e che precedono, in taluni casi, la *modernizzazione-razionalizzazione* come tematizzata da Max Weber.

Ciò si avverte poiché l'arretramento della secolarizzazione o, il che è lo stesso, l'avanzamento del "sacro" si può verificare a ogni latitudine. Allo stesso modo e nello stesso tempo, come in un Giano bifronte, avviene un fenomeno solo apparentemente opposto: l'arretramento del sacro e l'avanzamento di quel genere di razionalizzazione che, almeno da Weber in poi, nelle scienze sociali e in psicologia si usa denominare con l'appellativo di

---

[86] Ed è per questa ragione che qui annoveriamo l'evento della sua fondazione.

[87] Per l'analisi di questa prospettiva, ma anche per il disvelamento della natura pubblica e della funzione politica inevitabilmente esercitata dalla religione negli USA in cui la figura del presidente emerge come il pontefice massimo della "religione civile" americana, raccomando la consultazione di Emilio Gentile, *La democrazia di Dio. La religione americana nell'era dell'impero e del terrore*, Laterza, Roma-Bari, 2008.

[88] Per chi volesse approfondire questo aspetto, sarà di sicura utilità la consultazione di Zygmunt Bauman, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari, 2008 e dello stesso autore: *Modus vivendi. Inferno e utopia del mondo liquido*, Laterza, Roma-Bari, 2009.

secolarizzazione. Anche questo fatto — o, se si preferisce una diversa terminologia, l'azione di un tale fenomeno — può avvenire ovunque nel mondo e non nel solo occidente cristianizzato o capitalista (oppure sotto il suo influsso) come si pensava all'esordio del concetto di secolarizzazione e ai primordi delle scienze sociali. Con queste considerazioni, stiamo introducendo un'idea della razionalità che si discosta non poco, pur prendendo le mosse da questi, dai concetti weberiani di *razionalizzazione* e di *modernizzazione*. Una modernizzazione che si verifica ovunque e non solo nella stretta relazione con la cultura occidentale influenzata dal cristianesimo e dalla razionalità economica di tipo capitalistico. E dobbiamo riconoscere, senza gridare allo scandalo, la possibilità di scorgere la razionalità non solo nelle forme economiche, nei modelli di organizzazione sociale o negli assetti giuridici e nelle prescrizioni morali e normative differenti da quelle emerse dallo *spirito del capitalismo*, ma finanche nel fondamentalismo e nell'oltranzismo religioso.

Nella visione che stiamo per prospettare, appartengono ai processi di modernizzazione della società non solo la secolarizzazione e la razionalizzazione, ma anche la nascita e l'affermazione di tendenze fondamentaliste: vi si riconosce, infatti, che esse sono ugualmente riconducibili alla modernizzazione. Si ipotizza, così, un processo che si accompagna, nel senso che si sviluppa in contemporanea, in "presa diretta", con tutti gli altri fenomeni connessi alla globalizzazione e alla modernizzazione. La descrizione e la formulazione di questo modello della secolarizzazione sarà l'oggetto della trattazione del successivo capitolo.

Ora, invece, vorrei chiedere al lettore di dedicarsi con me a richiamare alla propria mente tutti quegli avvenimenti — del passato ma pure recenti e contemporanei — che sembrano in contraddizione con l'assunto della vittoriosa affermazione della secolarizzazione. Ritengo doveroso, infatti, ricordare a me stesso, prima che agli altri, l'esistenza di numerosi elementi che legittimano il dubbio circa l'arretramento della "sfera del sacro" dal mondo globalizzato del nostro tempo: soprattutto nella dimensione pubblica dell'esistenza. Suggerisco a chi legge, insomma, di rievocare tutti quegli avvenimenti che paiono denunciare non un arretramento del sacro ma, al contrario, la riconquista — o una nuova annessione — di spazi della scena pubblica da parte di un qualche aspetto, o settore, della religione nei suoi diversi assetti ed espressioni istituzionali. Se chiedo al lettore di realizzare con me una tale opera di selezione ed estrapolazione dalle porzioni della realtà sociale, non è perché mi trovo a corto di esempi da additare ma proprio per il motivo esattamente opposto: ce ne sono troppi. Alcuni di questi si presentano in maniera effimera, altri appaiono e scompaiono in maniera contingente, altri ancora si manifestano in un modo che perdura nel tempo: tutti, o quasi, sono soggetti alle logiche del mutamento sociale, della variabilità, dell'interazione

intersoggettiva. Come non esiste un solo cristianesimo, un solo cattolicesimo[89] o un'unica forma di protestantesimo, ecc. oppure un solo islam, un unico induismo, un ebraismo monolitico e immutabile, ecc., allo stesso modo la secolarizzazione si manifesta sotto una molteplicità di forme e di contenuti. In egual misura si presentano in maniera altrettanto variegata quegli aspetti strettamente correlati alla secolarizzazione che sono solitamente definiti dall'aggiunta dei prefissi "de" e "ri" che sembrano associarsi alla modernità nella stessa maniera della colonna sonora che accompagna i film: la *de*secolarizzazione, la *de*sacralizzazione (che non è il solo *dis*incanto del mondo di weberiana memoria), la *de*privatizzazione delle religioni e la loro *ri*conquista della scena pubblica, la *ri*secolarizzazione e la *ri*sacralizzazione, piuttosto che il *ri*sveglio (o il *re*vival) religioso.

Insomma di esempi ne esistono decine e non è possibile segnalarli tutti: quantunque lo si facesse, una successiva lettura dell'elenco evidenzierebbe una qualche dimenticanza. Chi legge, pertanto, integri come meglio crede — per quantità e qualità — quegli esempi che io mi limiterò soltanto ad accennare in ordine sparso: l'undici settembre negli USA, il testamento biologico in Italia[90], il riconoscimento di particolari diritti personali al nascituro volti a impedire pratiche medico-scientifiche, l'attribuzione dello status giuridico di persona all'embrione umano, le limitazioni legali alla ricerca sulle cellule staminali, il (non) riconoscimento di diritti di cittadinanza ad alcune categorie di persone, la proibizione di pratiche e comportamenti riguardanti la sfera sessuale e della riproduzione anche con l'interdizione legale e non con la mera riprovazione morale delle denominazioni religiose, l'"anatema" di Benedetto XVI contro il preservativo, la proibizione del ricorso alla contraccezione in numerose chiese e sette, l'invocazione (e la certezza di essere in possesso) dell'aiuto divino sulle decisioni belliche e sulle azioni militari (pratica molto ricorrente utilizzata di recente anche da George W. Bush[91] che si dichiarava convinto di essere un combattente *chiamato*

---

[89] Che il cattolicesimo non sia un monolite non è un segreto, che all'interno della stessa gerarchia ecclesiastica si manifestino conflitti e aspre discussioni è risaputo, ma è raro trovare testimonianze e descrizioni dello scontro di potere nel quale sono attualmente coinvolti i massimi vertici dell'istituzione: su questo ultimo tema può risultare utile la consultazione di Alberto Melloni, Giuseppe Ruggieri, *Chi ha paura del Vaticano II?*, Carocci, Roma, 2009 dal quale emerge la dimensione del contrasto fra il pontefice, sostenuto dal suo entourage, e ampi settori dell'episcopato. L'analisi di questo fronte, apertosi all'interno della chiesa cattolica fin dentro la curia romana, esula dalle finalità e dalle caratteristiche di questo studio. Esistono commentatori che considerano insanabile la spaccatura fra le fazioni "in lotta" fintanto che perdurerà il pontificato di Joseph Ratzinger o non si avvii un nuovo concilio ecumenico: fra questi autori segnalo Filippo Gentiloni (si veda per esempio: *Un cattolicesimo spaccato*, "Il Manifesto", domenica 5 aprile 2009) e Nicola Fiorita (*Un papa dilettante*, "Il Manifesto", 14 marzo 2009).

[90] Durante la stesura di queste righe è in corso in Italia un dibattito, nel parlamento e nel paese, di cui è fin troppo facile prevedere l'esito: sarà imposta per legge la morale cattolica dominante al momento come già successo in passato per altri temi inerenti la bioetica e i "confini" di vita e morte. Contro questa soluzione si esprimeranno settori minoritari di ciascuno degli schieramenti parlamentari e, specularmente, in suo favore agiranno in maniera che in Italia, in quella particolare lingua che è il politichese, si chiama trasversale si adopereranno esponenti di opposizione e maggioranza.

[91] Così, a proposito dell'influenza che la religione esercita negli Stati Uniti sulla vita pubblica, si esprime Emilio Gentile nella prefazione, redatta nel giugno 2008, al suo splendido saggio *La democrazia di Dio. La religione americana nell'era dell'impero e del terrore*, Laterza, Roma-Bari, 2008 alla pag. XIV: «Dall'inizio del 2009, ci sarà un nuovo presidente alla Casa Bianca. Nel momento in cui scrivo, a cinque mesi dalle elezioni, nessuno può dire con certezza se il nuovo presidente sarà democratico o repubblicano, bianco o nero. Ma fin da ora si può affermare che il prossimo presidente degli Stati Uniti sarà una persona che crede in Dio e crede che la democrazia americana sia destinata a svolgere

dalla divina provvidenza ad affrontare il Male con ogni mezzo e a ogni costo), il nazionalismo confessionale (in ordine alfabetico e sperando di non offendere qualche nazionalista che stiamo dimenticando: confuciano, cristiano, ebraico, hindu, islamico, tibetano[92], ecc.), le rivendicazioni di Israele sulla Palestina motivate e giustificate con la citazione di passi biblici, il divieto per legge di pratiche medico-sanitarie di procreazione assistita perché giudicate peccaminose, la diffusione e il radicamento di movimenti religiosi oltranzisti che aspirano alla conquista del potere nel proprio paese e che reclamano l'applicazione della "legge" derivata dal proprio testo sacro (la Bibbia, il Corano, i Veda, ecc.) a tutto l'universo mondo, la fatwa contro l'autore e gli editori di *The Satanic Verses* e quella contro le vignette satiriche di una pubblicazione danese, il tassista incontrato a Sharm el Sheik che tifa sinceramente convinto perché la benzina in Europa aumenti a cento euro al litro affinché il mondo intero (precipitando nel disastro e nella disperazione) possa riconoscere la superiorità della verità rivelata dall'Arcangelo Gabriele a Maometto, il discorso di un altro tassista egiziano[93] vestito di un caffetano azzurro che mi dice che tra me e Berlusconi con c'è differenza in quanto siamo entrambi "qāfir" (empi infedeli miscredenti di cui si può legittimamente e lecitamente "versare il sangue"), l'obbligatorietà dell'insegnamento della religione localmente dominante nelle scuole pubbliche di molti paesi del mondo, l'esistenza di stati teocratici o teocentrici la cui sovranità si è instaurata nell'era della modernizzazione (e della razionalizzazione-secolarizzazione) e persino in epoca post-moderna, la setta dei manipolatori di serpenti (SHS), il successo (ecclesiale, elettorale e sociale) di Comunione e Liberazione in Italia o di Hamas nei territori palestinesi come di Hezbollah in Libano, la proibizione legale a insegnare teorie scientifiche ritenute blasfeme, la giustificazione nel nome

---

nel mondo una missione, che le è stata conferita da Dio, a beneficio del genere umano.

Il successo di una simile previsione è scontato. Sarebbe persino banale, come sarebbe banale prevedere che il prossimo presidente sarà un cittadino americano, nato americano. Ma c'è una differenza fra le due previsioni molto importante: infatti, nonostante la costituzione degli Stati Uniti vieti la richiesta di un requisito religioso per assumere incarichi pubblici, nella realtà nessun cittadino americano ateo o agnostico potrebbe diventare presidente degli Stati Uniti, almeno in un prevedibile futuro. Infatti, la grande maggioranza degli americani non voterebbe per un candidato che non dichiari apertamente la sua fede in Dio e nel significato religioso della esperienza politica americana.

Gli attuali aspiranti alla presidenza degli Stati Uniti appartengono a diverse confessioni religiose e parlano molto di religione. Alcuni aspiranti, sconfitti nelle primarie, erano ministri di una religione. Tutti hanno celebrato nella loro campagna l'ispirazione religiosa della loro politica con la retorica della religione civile. Perciò, si può prevedere con certezza che il prossimo presidente degli Stati Uniti, sia esso un democratico o un repubblicano, un bianco o un nero, sarà comunque il pontefice massimo della religione americana. Come lo sono stati tutti i presidenti che lo hanno preceduto…».

92 Un documentato riferimento a questo particolare tipo di nazionalismo confessionale lo si può trovare nel contributo di Domenico Losurdo, *La Cina il Tibet e il Dalai Lama*, in "L'Ernesto", n.6 del 2003.

93 A sentirlo, mi è venuto il sospetto che fosse, se non un appartenente, uno dei sempre più numerosi (in barba alla secolarizzazione globale e alla repressione governativa) simpatizzanti di الإخوان (*al-Ikhwān*), la Società dei Fratelli Musulmani. Al momento della stesura di queste pagine, all'interno di questo movimento è acceso un dibattito circa la forma da dare al proprio costruendo sito internet: vale a dire se strutturarlo in maniera interattiva secondo il modello di un *social-network* al fine di costruire una "comunità virtuale" di aderenti e simpatizzanti o se limitarsi a un "tradizionale" sito di genere informativo. Quale che sia la scelta, ciò ci rivela almeno due aspetti del fondamentalismo odierno: la presenza (avvertita come ovvia) di un "razionale" ricorso agli strumenti più moderni con finalità divulgative, propagandistiche o di proselitismo e la difficoltà sempre maggiore che i governi incontreranno nel censurare o controllare i movimenti fondamentalisti. Non appare azzardata la previsione che, quale che sia la scelta circa il genere di sito o portale che sarà attivato, il movimento si avvarrà di un *hosting* ubicato fuori dai confini dell'Egitto in modo da sottrarsi alle mire censorie governative suggerite dalla leadership di Hosni Mubārak.

della fede dell'omicidio in danno dei medici che praticano l'aborto, la lapidazione delle adultere, la *teopolitica*, i *teocon*, i *teodem*, i papa-boys del santo subito, eccetera… eccetera…

Ne volete ancora? Se non ne avete abbastanza di esempi, sarà sufficiente pensarci su un momento per trovarne davvero a decine.

Un modello teorico deve poter descrivere con una buona approssimazione la realtà (sociale) anche in strutture sociali differenti fra loro. Ci sembra da respingere, come frutto di uno stereotipo di cui sono vittime gli stessi scienziati sociali, l'idea della fiducia in un radioso avvenire per la secolarizzazione del mondo associata a una affermazione costante e irreversibile della razionalità scientifica, economica, politica, sociale, ecc. In verità, elementi di irrazionalità sono presenti in ogni aspetto della realtà sociale anche in quelli considerati frutto di una forte incidenza della razionalizzazione modernizzatrice (in economia, in politica, nella vita quotidiana). Per converso, non dobbiamo meravigliarci che elementi di razionalità siano presenti in comportamenti associati, nel pensiero scientifico, alla irrazionalità come quelli dettati dalla religione, dalla superstizione, dall'oltranzismo religioso o dal fondamentalismo. Ciò che appare irrazionale e illogico, per esempio, a un laico può risultare assolutamente coerente sul piano della congruità logica a un fondamentalista che si attenga alla lettera (o secondo una particolare interpretazione[94]) al dettato del testo per lui sacro (che sia la Bibbia, il Corano, o qualunque altro testo è, a questo proposito, irrilevante[95]). Analogamente, un'azione — non importa se l'interazione rimane confinata alla "sfera privata" o assuma un senso sociale pubblicamente rilevante — compiuta da un laico, /(/o anche da un religioso non oltranzista-fondamentalista, /)/ e che questi reputi razionale perché in perfetta sintonia con i canoni di congruità tipici del pensiero razionale come si è sviluppato in epoca post-illuminista moderna e come siamo abituati a concepirli nell'era post-moderna, può apparire assolutamente illogica e irrazionale agli occhi di un fondamentalista in quanto in palese contrasto con la "verità rivelata" nel testo sacro o con quello che reputa l'incontrovertibile quanto evidente volere divino che il testo rende manifesto a chiunque abbia "occhi per vedere, orecchie per ascoltare" e mente per intendere.

---

[94] Per seguire il dettato del testo sacro, non sempre si rende necessario il "letteralismo": seguire alla lettera il testo, in alcune circostanze, può anzi essere considerato illogico e persino blasfemo da parte di un religioso oltranzista. I fondamentalisti, insomma, non si distinguono dagli altri religiosi perché seguono "alla lettera" il testo sacro che ai loro occhi necessita spesso di una interpretazione che colga il "vero senso della parola di Dio" (o di Allah): non a caso, ad esempio in ambito cristiano, si tiene in grande considerazione l'ermeneutica. A differenza dei laici e degli altri religiosi, il fondamentalista è, però, convinto che il testo sacro contenga al suo interno tutti i suggerimenti necessari per la sua corretta interpretazione. In altri termini: non è al di fuori del testo ma all'interno dello stesso testo sacro che vanno ricercati tutti gli elementi volti a cogliere il senso della "parola e della volontà di Dio" (o di Allah).

[95] Bisogna comunque segnalare che l'ambito del monoteismo e quello del fondamentalismo, secondo molti studiosi, coincidono. Sarebbe tuttavia assurdo ritenere che tutto il monoteismo sia fondamentalista: quello che spesso si rileva è che il fondamentalismo tende più facilmente a manifestarsi nelle grandi religioni monoteiste piuttosto che in tradizioni religiose diverse. Avremo modo di osservare più avanti come il fondamentalismo sia un portato della modernità.

Vorrei riprendere la considerazione secondo cui un modello teorico debba riuscire nel suo intento di descrivere la realtà con un'approssimazione accettabile. Se poi, oltre a descrivere, potesse fornire anche una spiegazione e qualche possibilità di previsione, un tale modello avrebbe raggiunto il massimo grado possibile della conoscenza nella ricerca psicologica e sociale. Naturalmente, un modello teorico, per essere considerato valido e attendibile nella sua capacità di applicazione alla realtà, deve mostrarsi ugualmente utile anche in strutture sociali differenti fra loro o all'infuori dei contesti culturali nei quali è sorto. Il modello teorico di cui stiamo discorrendo è quello concernente il concetto della secolarizzazione alla cui rielaborazione dedicheremo, come già anticipato, il successivo capitolo di questa stessa sezione.

11 La costruzione sociale della secolarizzazione

11.1 La secolarizzazione come processo sociale

La nozione di secolarizzazione, abbiamo argomentato in precedenza, si è trasformata in un concetto utilizzato per descrivere un processo, una successione di eventi concatenati (che non si vuole negare si siano effettivamente verificati) e, soprattutto, per interpretare una tendenza storica. Da più parti si è ritenuto, infatti, che "grazie al progresso", il mondo — il *saeculum* — si sarebbe vieppiù allontanato dall'influenza della religione per l'affermarsi di un principio secondo il quale la vita pubblica, le leggi dello stato, le attività economiche, le funzioni e le strutture sociali, la vita quotidiana, la politica e persino le morali si sarebbero dovute basare sulla razionalità: non più, quindi, su suggestioni irrazionali o su principi mutuati dalle religioni o su condizionamenti suggeriti dal vincolo che in precedenza li legava alla tradizione. Il "progresso", lo "sviluppo", la pace, la democrazia, in virtù di una tale affermazione, avrebbero definitivamente trionfato facendo strame di irrazionalità e superstizioni inevitabilmente *ricondotte alla ragione*. Le religioni, in un tale contesto, e secondo l'interpretazione corrente della nozione "storica" di secolarizzazione associata alla modernità, avrebbero perso irrimediabilmente importanza e ceduto ad altre istanze e alle istituzioni "secolari" ogni caratteristica del potere che detenevano anteriormente alla modernizzazione; nel quadro delineato dalla modernità, nessuna istituzione pubblica avrebbe più potuto trovare conveniente fare ricorso all'autorità delle religioni per legittimare il proprio potere. Non sempre, però, ciò[96] è avvenuto. Né, /—/ pur ammettendo che qualcosa di simile a un tale processo si sia verificato, /—/ è avvenuto in ugual misura nelle differenti aree del mondo.

La reazione degli studiosi nei confronti della costatazione di una tale nuova condizione non si è fatta attendere: fin dall'ultimo quarto dello scorso secolo, infatti, sono comparsi studi che si interrogavano in maniera critica sulla secolarizzazione o per denunciare la *desecolarizzazione* che si accompagnava alla contemporanea *deprivatizzazione* della sfera religiosa. Anziché la religione, arretrava la secolarizzazione e questo fatto è stato via via segnalato, pur con i differenti e comprensibili accenti espressi nelle valutazioni. Contemporaneamente, si è cominciato a osservare e registrare un ritorno alla grande della religione sulla scena pubblica: le sue diverse forme e denominazioni, in ogni parte del mondo, acquisi-

[96] Degli elementi che legittimano una posizione dubitativa nei confronti della linearità di un tale processo, ne abbiamo passato in rassegna una selezione nel corso del capitolo precedente.

vano visibilità e potere al di fuori dell'ambito strettamente legato ai culti e al di là del ruolo che la nozione corrente di secolarizzazione aveva assegnato ai fenomeni e alle esperienze di natura religiosa e confessionale. In molti casi, anzi, la considerazione e l'autorità morale dei leader religiosi hanno finito per essere riconosciute in maniera sempre più palese anche dai settori maggiormente secolarizzati della struttura sociale. Il prestigio e l'autorevolezza dei diversi capi religiosi — che con l'avvento della secolarizzazione si erano ridimensionati, rimanendo confinati a un apprezzamento che si esprimeva all'interno delle proprie comunità di devoti e di fedeli — si è vieppiù accresciuto fra i non credenti e, in certi casi, finanche tra i devoti delle confessioni con le quali si trovano, per così dire, in concorrenza nel brulicante *libero mercato dell'offerta di sacro*.

Omissis (circa 100 pagine)

12 Credenze e secolarizzazione al tempo del fondamentalismo

12.1 La secolarizzazione prima della modernizzazione

Paul Bairoch, il grande studioso della storia e della vita economica che ha privilegiato nel suo lavoro un punto di vista antropologico-culturale prima ancora che economico in senso stretto, ha sostenuto che l'umanità abbia realizzato due grandiose rivoluzioni: quella del neolitico e quella industriale.

Generalmente, e non solo per l'autorevolezza di Max Weber e la fortuna della sua ipotesi, la secolarizzazione è ascritta alla modernizzazione e alla conseguente razionalizzazione indotta dalla rivoluzione industriale fin dalle sue fasi iniziali, se non da essa direttamente scaturita.

Senza discutere delle diverse fasi della rivoluzione industriale e del successivo *avvento* di una complessa società che avrebbe condotto all'attuale situazione caratterizzata da una dematerializzazione dei capitali in favore dell'affermarsi di una cosiddetta società globalizzata della conoscenza, l'intenzione che sorregge questo paragrafo è di presentare alcune citazioni di autori del passato che testimonino l'esistenza di una tendenza alla secolarizzazione prima della modernizzazione. È verosimile che una tale tendenza secolarizzante operasse in epoche sicuramente antecedenti alla modernizzazione, ben prima della rivoluzione industriale o delle sue trasformazioni successive. Se ciò fosse vero, sarebbe possibile argomentare l'esistenza della secolarizzazione in maniera indipendente dalla razionalizzazione capitalistica che, pure, in epoca moderna l'ha influenzata, se non determinata, nelle forme cui comunemente si allude a essa.

Si ricorderà, infatti, che, in virtù della nostra ipotesi di lavoro, è possibile riconoscere al processo di secolarizzazione un'autonomia concettuale e una vita propria rispetto alla maturazione del processo storico della modernizzazione e della razionalizzazione capitalistica scaturito dall'affermazione della rivoluzione industriale. Assumendo che la secolarizzazione è un processo sociale (e mentale) nel senso che abbiamo argomentato nelle pagine precedenti, si dovrà riconoscere pure che esso è connaturato al tentativo dell'uomo di tenere sotto controllo le proprie paure nei confronti di tutto ciò che potrebbe sovrastarlo. A tale tentativo si associa la necessità di tenere sotto controllo il mondo, pure affidandolo, fra tutte, a una sola entità: che può essere non solo la ragione o il calcolo sistematico ma anche un ente divino o una combinazione fra questi e altri fattori.

Nella nostra accezione, il processo comprende non solo la secolarizzazione, ma anche la sacralizzazione dell'esistenza e del mondo come sono percepiti e come sono immaginati. Lungo l'asse sacralizzazione-secolarizzazione è possibile riscontrare insieme: la secolarizzazione, la de-secolarizzazione e la ri-secolarizzazione. Tre aspetti differenti e coesistenti dello stesso fenomeno che possono presentarsi — e persino contemporaneamente — nelle stesse persone o in una stessa comunità, tanto in una società semplice del presente o del passato, quanto nelle società complesse di ieri, di oggi e, presumibilmente, di domani, poiché si tratta di una disposizione umana comune a diverse culture.

Una siffatta predisposizione umana si apprende e si trasmette socialmente tramite:

- i processi della socializzazione;
- i processi della trasmissione culturale;
- i processi della diffusione culturale;
- i meccanismi di costruzione delle identità personali, comunitarie e sociali.

Nell'acquisizione delle preferenze per un genere o l'altro — o meglio: per l'acquisizione di un riferimento ai valori di un particolare momento del processo di secolarizzazione-sacralizzazione — gli individui e i gruppi svilupperanno presumibilmente tutte le tendenze che sono connesse agli apprendimenti, all'interazione *in-out-between group*, ai legami di attaccamento con l'Altro significativo e, /(/se vi sono,/)/ con l'altro generalizzato. Ognuno di tali fenomeni non è esente dalle complicazioni note agli psicologi sociali relative ad attribuzione di causalità, *biases* e *social cognition* e include, altresì, il conflitto sociale in tutte le sue forme e articolazioni (compreso il ricorso a quella particolare forma di socialità che è la guerra con la sua giustificazione e nobilitazione), la cooperazione, la competizione.

Altro concetto che bisogna ricordare velocemente è quello della nozione di secolarizzazione-paradosso, ossia il grado zero della secolarizzazione. Questo richiama l'esistenza di un processo che è documentato fin dai testi sacri fondativi delle religioni e, in special modo, nelle religioni del libro. Il monoteismo, infatti, sottomettendo il mondo e l'universo intero — visibile e invisibile, umano, fisico, sociale, sovrumano, terreno e celeste —, come anche ogni aspetto dell'esistenza umana, al controllo dell'unico dio-persona, sottrasse il credente alla sua precedente condizione che lo lasciava in balia o dell'imponderabile natura o del capriccio degli imprevedibili dei o dell'ostilità di numerosi e insolenti spiriti.

Con le citazioni riportate al successivo sottoparagrafo si paleserà la testimonianza di una tendenza alla secolarizzazione ben più antica di quella indotta dalla razionalizzazione modernizzatrice (o, il che è solo leggermente differente, dalla modernizzazione razionalizzante). Una secolarizzazione sicuramente più antica, quindi, di modernizzazione e razionaliz-

zazione le quali, se non precedono, conseguono e si accompagnano alle trasformazioni in senso capitalistico indotte dalla rivoluzione industriale.

12.1.2 La secolarizzazione prima della secolarizzazione

Riporterò adesso una serie di citazioni tratte da una pagina web, ordinate in maniera cronologica dall'età antica alla fine dell'800:

omissis

12.2 Incredibili credenze. La secolarizzazione al tempo del fondamentalismo

12.2.1 La questione dell'oltranzismo cattolico

La definizione corrente, nelle scienze psicologiche e sociali, al riguardo del fondamentalismo tende a escludere l'oltranzismo cattolico dal novero dei comportamenti (e dei movimenti) fondamentalisti. Fra i requisiti che gli studiosi reputano indispensabili per attribuire la qualifica di "fondamentalista" a un comportamento sociale o a una posizione espressa da un gruppo o da un movimento religioso voglio qui rammentare la *intratestualità* e la *inerranza*. Per intratestualità si intende, a grandi linee, che il credente fondamentalista ritiene di poter trovare ogni spiegazione circa il significato da attribuire al testo sacro (la Bibbia, il Corano, ecc.) all'interno del testo sacro stesso, rifuggendo da ogni tentativo "esterno" al testo di interpretazione che possa in qualche modo contraddire o inficiare lo spirito più che la lettera del testo stesso. L'inerranza suggerisce l'idea che il testo sacro — che sia la Torah o che siano il Corano o la King Jack Bible o un qualunque altro Libro sacro —, in quanto diretta emanazione divina o contenente la "parola di Dio" non possa contenere errori: di qui la necessità di rigettare come non vere e demoniache le teorie (scientifiche o teologiche, ma anche le ideologie o le convinzioni di senso comune e via di seguito) che si mostrassero in contrasto con le sacre scritture. Per rendere concretamente manifesto un modello di inerranza, può essere utile il ricorso a una esemplificazione: un fondamentalista (attore sociale individuale o collettivo o semplice agente) respinge una teoria scientifica se questa appare in contrasto con il contenuto della "verità" rivelata agli uomini nel testo sacro; allo stesso modo, respinge il ricorso a oggetti o comportamenti "inventati dagli uomini" ritenuti in contrasto con le prescrizioni del testo.

La difficoltà che molti autori (soprattutto anglosassoni) invocano nel riferimento all'oltranzismo cattolico consiste nel fatto che in "ambiente cattolico" è pressoché irrilevante il ricorso alla lettura del testo sacro fra i comuni fedeli, se non in particolari occasioni li-

turgiche e con la mediazione del clero e della ieraticità a questo attribuita dalla tradizione e dalla dottrina che ne confermano l'autorità e la supremazia. Per questa ragione, è invalso l'uso di riferirsi alle posizioni intransigenti dei cattolici con il ricorso al termine "oltranzismo" da non confondere con il fondamentalismo che, invece, si caratterizzerebbe concettualmente proprio per l'inerranza del testo sacro e l'intratestualità delle, pur necessarie, interpretazioni di cui i diversi passi di un libro sacro necessitano.

A questo proposito vorrei proporre una puntualizzazione. Anche l'oltranzismo cattolico possiede i requisiti di inerranza e intratestualità, ma in una maniera peculiare al complesso di elementi di natura ecclesiale, dottrinale, valoriale nonché in riferimento al sistema di credenze e alla struttura di autorità che caratterizzano il cattolicesimo come religione, visione del mondo e istituzione.

Nella nozione cattolica di testo sacro bisogna includere almeno, data la particolare struttura di autorità che il credente cattolico (e ancor più il credente oltranzista) accetta e difende nella propria professione di fede:

- il credo;
- le encicliche papali;
- il catechismo della chiesa cattolica[97].

Così riformulata, l'intratestualità cattolica si allarga fino a identificarsi con il concetto di *intraecclesialità*: "solo dentro la chiesa esiste il vero", sembra la posizione del fondamentalista cattolico ben espressa nel catechismo cattolico e nella professione di fede che ogni credente è tenuto a recitare nel corso delle funzioni liturgiche. E l'inerranza? Non è solo la Bibbia a non sbagliare, ma l'infallibilità si estende al papa, rivestito delle caratteristiche di "Cristo in terra" ed è in parte riconosciuta all'intera chiesa intesa come la (disciplinata) comunità dei credenti che non mettono in dubbio il dogma dell'infallibilità papale e l'autorità della gerarchia ecclesiastica.

I cattolici ascritti, vale a dire quei battezzati in tenera età considerati cattolici più per nascita che per una deliberata adesione ai dogmi, sono per converso del tutto disinteressati alle questioni dottrinali, dogmatiche e confessionali espresse dalle gerarchie cattoliche nei cui confronti nutrono spesso una certa indifferenza e per le quali, in taluni casi e in molti argomenti (specie per i temi concernenti l'etica e la sessualità), provano esplicita insofferenza. L'esistenza di questo genere di "fedeli" rafforza le posizioni oltranziste e antisecolari e-

[97] Per un esame puntuale di questi e altri documenti, che includono la professione di fede e i principali dogmi e principi confessionali e devozionali, si può consultare il sito ufficiale della chiesa cattolica romana all'indirizzo http://www.vatican.va/phome_it.htm e, più in dettaglio, alle pagine qui contrassegnate: http://www.vatican.va/archive/ITA0014/_INDEX.HTM

spresse all'interno della chiesa cattolica fin nelle sue più alte gerarchie e si accompagna ad altre posizioni meno intransigenti ma minoritarie nelle curie attuali.

Altra proprietà che caratterizza in maniera distintiva l'oltranzismo religioso di stampo fondamentalista è la pretesa di applicare la propria visione dottrinale a tutti gli aspetti della vita pubblica — "costringendo" ad assoggettarsi a essa anche i non fondamentalisti e persino i non credenti o i seguaci di altre religioni, spregiativamente indicati con l'appellativo di "infedeli" — con la forza (della legge) o procurandosi il consenso nei propri confronti presso i poteri degli stati. In questa disposizione a proporsi come unica scelta praticabile in una "società di giusti", il fondamentalismo di matrice cattolica non si discosta da altri fondamentalismi: né dalle pratiche messe in atto dagli oltranzisti islamici, né dal fondamentalismo cristiano a carattere *evangelical*, che, presente in vasti settori della cultura occidentale, è fortemente radicato negli USA. Anzi, in questa propensione all'imperio morale e materiale, il cattolico ha qualcosa da insegnare a ogni altra sorta di fondamentalismo.

12.2.2 Identità, secolarizzazione e fondamentalismo

Quello di identità è uno tra i più fecondi concetti che il secolo scorso ci abbia lasciato in eredità. Il contributo delle scienze psicologiche e sociali a tal proposito non si limita agli ambiti, seppur vasti, che esse delimitano, ma si estende a una più complessiva visione dell'uomo e dei suoi "destini". L'affermazione della nozione sociologica e psicologica di identità si accompagna con l'abbandono di un determinismo fra azioni umane e "personalità" e, non ultimo, con il declino di una corrispondenza di natura deterministica fra causa ed effetto in favore di un modello di tipo probabilistico che in precedenza abbiamo designato e associato con la nozione di multifattorialità. Ciascun individuo, inoltre, è fornito di più identità sociali più o meno stabili: talune ascritte e altre acquisite. Non sorprenda, dunque, il ricorso al concetto di identità per spiegare l'adesione di individui, gruppi, aggregati, istituzioni, classi, strati ed etnos[98] a posizioni che nello studio dei processi culturali possono essere attribuite a una qualche fase del processo di secolarizzazione-risecolarizzazione. Un processo, questo, che può comportare la "razionale" adesione[99] a una delle possibili opzio-

[98] Il concetto di etnos è ormai scevro di ogni connotazione che identificava gli appartenenti a un etnos ancorandoli a una origine di tipo geografico-territoriale o a una ascendenza nei confronti di antenati comuni. Per etnos oggi, in antropologia culturale, può essere inteso, ad esempio, quello costituito dagli operatori economici della city di Londra. Le persone dell'esempio, più che un semplice aggregato sociale e pur non provenendo da (non essendo originari di) uno stesso luogo geografico e sebbene non siano discendenti dei medesimi antenati, si definiscono come etnos in quanto in possesso di una comune identità. Fra loro vi sono — per intenderci — interessi comuni, un "sentire" comune, il ricorso a "codici" di significato e a linguaggi specifici tali che si riconoscano l'un l'altro (e siano riconosciuti all'esterno del proprio etnos) come appartenenti a una precisa identità sociale dotata di riferimenti valoriali, uso di strumenti, modalità di impiego del tempo libero (e di vita) e quant'altro caratterizzi un etnos tanto nelle attività "pubbliche" come in quelle cosiddette private.

[99] O anche spiegare il rifiuto delle stesse.

ni[100] in campo: alle posizioni secolarizzanti o a quelle che prescindono dall'esistenza di un dio e delle religioni o a quelle religiosamente motivate. La possibilità di "scelta" include le manifestazioni oltranziste o dichiaratamente fondamentaliste e non esclude la sfera teistica né quella ateistica.

12.3 Come cambia il destino dell'uomo

Le visioni del mondo (le *Weltanschauungen*) non sono solo di tipo religioso. Né le religioni sono solo delle *Weltanschauungen*. Eppure non esistono religioni senza una *Weltanschauung*, né *Weltanschauungen* che non abbiano una posizione nei confronti della religione. Ogni religione fornisce un senso alla vita umana e definisce in un qualche modo il "destino" dell'uomo e dell'umanità indicando quale sia il "giusto modo di condursi" nell'esistenza. A differenza di altre "*visioni del mondo" (*filosofie, *way of life* o *Weltanschauungen*) meno totalizzanti, la religione aspira a permeare di sé ogni momento (e tutti gli aspetti) della vita degli individui e delle comunità di credenti. Al pari di altre visioni del mondo, le religioni si presentano come universali, dotate di razionalità e autonomia e si ergono come sistemi "universalmente validi" di credenze cui ciascun soggetto deve sentirsi vincolato. Chi non si assoggetti ai vincoli posti dalla religione è inevitabilmente esposto alla riprovazione morale e passibile di sanzioni sociali negative da parte di chi esercita sia pure inavvertitamente il controllo sociale. Allo stesso modo è incoraggiata la partecipazione alle attività cultuali e l'accettazione delle "verità" di fede per mezzo dell'erogazione di sanzioni positive che si traducono in vantaggi e facilitazioni sociali per il credente e il suo *entourage* o gruppo sociale ristretto.

Tali sanzioni rivestono un ruolo e una connotazione rilevanti ai fini di una partecipazione alla "vita pubblica o comunitaria" in termini di accettazione, desiderabilità o indesiderabilità sociale e conducono, tramite i ben noti meccanismi di esclusione o inclusione che attivano, o all'integrazione o all'emarginazione e alla discriminazione sociale. L'adesione a una visione religiosa dell'esistenza e l'appartenenza a una confessione religiosa, chiesa o setta che sia, costituisce una delle basi più solide per la coesione sociale e uno dei pilastri su cui si fonda la cosiddetta appartenenza identitaria, tale che consente di dividere il mondo in categorie distinte e contrapposte: "noi", "voi", "loro" e "gli altri" diventano modi per riconoscersi uguali ad altri con i quali ci si identifichi e differenti, sebbene ci si professi simili, da altri ancora nei quali non ci si riconosce. Il noi o il voi si accompagnerà allora con aggettivi che altro non sono che etichette e bandiere dell'identità propria e altrui: cristiani, selvaggi,

[100] Anche per motivi "identitari" o di appartenenza.

infedeli, islamici, religiosi, atei, *evangelical* e via discorrendo diverranno così attribuzioni di caratteristiche e di disposizioni che, /—/ come per altre costruzioni sociali o ancor più per gli atteggiamenti sociali che poggiano sullo stereotipo o, peggio, si fondano sul pregiudizio, /—/ non sempre hanno un reale riscontro nella realtà effettuale.

Cosa sia una credenza religiosa e cosa la distingua dagli altri generi di credenze (popolari, parascientifiche, paranormali) o dalle superstizioni è questione spesso controversa e gli esiti delle osservazioni, /(/anche quelle degli studiosi sociali o dei filosofi e dei teologi,/)/ dipendono dall'appartenenza di chi le esprime. L'identità, in altri termini, influenza in maniera rilevante l'elaborazione delle (o l'adesione alle) teorie scientifiche oltre che le affermazioni di "senso comune". Non è un segreto che gli uomini /(/e le donne/)/ di scienza non siano esenti da atteggiamenti sociali. E ciò, naturalmente, oltre che ingenerare confusione e conflitti, può essere fonte di errore nella ricerca sociale.

Tutte le credenze religiose sono strettamente in relazione con la concezione del cosiddetto *destino umano*. Una delle acquisizioni più rilevanti dello scenario scientifico e culturale del secolo scorso cui le scienze psicologiche e sociali siano pervenute riguarda proprio, con l'identità, la concezione del *destino dell'uomo*.

In virtù di tali acquisizioni, la concezione del *destino umano* viene delineata come *destino psicologico, culturale, sociale e, persino economico e politico* nel suo riferimento al *benessere psico-fisico* degli individui, dei gruppi, delle comunità nelle società globalizzate (del benessere e/o della conoscenza, ma anche delle mille contraddizioni in cui si incrocia un *melting pot* di ricchezze e povertà). Un destino che si compie non più in termini deterministici, ma, piuttosto, come la funzione di un complesso di concause ed effetti che concorrono all'attivazione di processi sociali nei quali i soggetti sono implicati e gli attori sociali rimangono coinvolti.

Nella società della conoscenza, sorta dalla de-materializzazione del capitale e nel mondo disincantato della globalizzazione, continua a esistere una dimensione che lega gli individui, i soggetti pubblici e privati, le comunità, i gruppi, le identità, le istituzioni ai processi di interazione e di scambio connaturati alla socializzazione, all'educazione, alla trasmissione e alla diffusione delle culture.

In questo clima, caratterizzato da una forte componente emotiva e da legami di tipo affettivo oltre che cognitivo, i soggetti continuano (e continueranno) ad apprendere e a insegnare ciò che è giusto e appropriato in base alla propria identità, /(/personale e sociale,/)/ o all'appartenenza culturale. Tenderanno pure a erigere, insieme con le relazioni sociali e con la costruzione sociale della realtà, uno steccato difensivo (e offensivo) nei confronti di ciò che considerano altro da sé e inconciliabile con la struttura sociale emersa nella propria visione del mondo e dominante nella propria identità culturale.

12.4 Come cambia l'identità

Il dibattito scientifico sul concetto di identità che si è imbastito nel corso del novecento ha modificato la nozione stessa di 'uomo'. Il merito di una tale ridefinizione si può attribuire per intero alle scienze sociali e, in particolare, agli studi sui processi di acquisizione e strutturazione del Self che fanno capo alla psicologia sociale e alle sue articolazioni. Nei successivi sottoparagrafi ricapitoleremo, in una rapida rassegna, l'articolazione di come questa elaborazione scientifica si è man mano sviluppata: presenteremo in primis il contributo di George Herbert Mead che, rifacendosi a Charles Horton Cooley e William James, getta — in maniera originale e feconda — le basi di una puntuale teorizzazione.

12.4.1 Alle origini del self

Un individuo diviene un "essere sociale" grazie a una serie di processi tra i quali spiccano quelli di socializzazione. In questo genere di processi che comportano (tra l'altro):

- l'attivazione di meccanismi di interazione e di scambio;
- l'acquisizione di conoscenze sul proprio presente e su quello delle comunità e società cui si appartiene;
- le determinazioni di senso circa il proprio futuro in quanto *appartenenti* a un genere, a uno o più gruppi, ecc;
- l'adesione a sistemi condivisi di significato;
- l'interiorizzazione di norme;
- l'accettazione e la condivisione di preferenze su ogni sorta di tema o di comportamento sociale.

In tal modo si determina, in estrema sintesi, una specie di predizione circa ciò che ogni soggetto in via di socializzazione riterrà *il vero, il giusto*, ma anche *il falso, l'incredibile, l'inconcepibile* e via discorrendo. Nella strutturazione della propria identità, ciascuno acquisirà una serie di conoscenze su di sé e sui diversi tipi di "altri" che lo porteranno, pure, ad abbracciare credenze, fedi, stereotipi, pregiudizi, superstizioni, teorie[101], ideologie o *Weltanschauungen*, ma anche: confessioni religiose, movimenti, sette o chiese.

Non siamo certo noi a scoprire il ruolo che i processi di socializzazione (o quelli di trasmissione culturale) assumono nel determinare l'essere sociale — in termini di autoperce-

[101] Filosofiche, scientifiche o di senso comune.

zione e percezione sociale della propria e dell'altrui posizione, di progettualità per il futuro e di riconoscibilità sociale nel presente — di un soggetto qualsiasi. Si tratta di temi, infatti, che soprattutto la psicologia sociale ha affrontato fin dal suo primo apparire e che hanno appassionato generazioni di studiosi del passato e del presente. La produzione di questi studi ha trovato applicazione pratica e conseguenze teoriche in numerosi domini conoscitivi, costituendosi come base scientifica per metodiche applicative utilizzate, per esempio, in campo educativo e formativo o nell'analisi dei fattori generativi dei processi culturali. Estenderemo qui ulteriormente il campo applicativo del paradigma identitario e di strutturazione del *self* per adattarlo al processo del nostro concetto di secolarizzazione che include, vale la pena di ricordarlo, le religioni e il loro contrario in un incessante "moto" circolare nel quale secolarizzazione-desecolarizzazione-risecolarizzazione si susseguono senza sosta e senza termine.

A James e a Cooley si deve la prima formulazione dell'interazionismo simbolico, poi sviluppata e potenziata da Mead. Questo approccio evidenzia:

- le dimensioni simboliche che caratterizzano l'interazione quotidiana;
- il ruolo attivo (sul piano psicologico, sociale, affettivo, cognitivo) che l'individuo assume nelle relazioni che, inevitabilmente, intesse con gli altri.

Gli sviluppi più recenti delle teorie sull'identità, senza ridimensionare l'attivismo dei soggetti nel relazionarsi con gli altri, mettono in luce anche gli elementi di passività cui talvolta soggiace il soggetto che apprende: questi, mentre agisce la socializzazione, finirà per "credere" (soprattutto in tenera età) in tutto e per tutto a ciò che gli viene presentato dalle figure di riferimento. Non tutti i soggetti, raggiunto un certo livello di maturità nello sviluppo psico-fisico e sociale, sapranno, in effetti, affrancarsi in maniera autonoma e originale dalle "visioni" o "credenze" proposte loro dalle cosiddette figure-criterio o dall'Altro significativo.

12.4.2 Self, gesto e significato di un'identità

Ponendo la socializzazione alla base dell'individuazione, Mead sposta in avanti la meta delle teorizzazioni di Cooley e James. Egli propone, infatti, una concezione dell'atto sociale come atto comunicativo che avviene e si realizza all'interno del gruppo, inteso come lo spazio semantico nel quale si costruiscono e si scambiano *i significati*. Il self, dunque, *«è*

qualcosa che ha un suo sviluppo»[102] e non nasce con l'individuo, *«ma viene sorgendo nel processo dell'esperienza e dell'attività sociale»*[103].

> «Il "Sé", proprio in quanto oggetto a se stesso, è essenzialmente una struttura sociale, e sorge nell'esperienza sociale. Dopo che un "Sé" è sorto, esso in un certo senso fornisce a se stesso le proprie esperienze sociali».[104]

Se George Herbert Mead costituisce il riferimento ineludibile per sociologi, psicologi e linguisti nello studio della strutturazione del self, non può mancare nel nostro *excursus* storico e teorico sull'identità il riferimento ad altri autori e aspetti. Mentre Mead ha posto in evidenza il ruolo attivo del soggetto e l'influenza che l'Altro esercita nei di lui confronti nel corso dell'interazione simbolica e, perciò, nella costruzione dei significati socialmente rilevanti e nella strutturazione delle identità soggettive e sociali, Kurt Lewin si è concentrato (pur in una prospettiva ancora legata all'ingombrante concetto di "personalità") intorno al "campo psicologico", vale a dire allo spazio sociale e mentale dell'ambiente nel quale si realizza l'interazione dei soggetti in apprendimento. Il modello teorico di questo autore si fonda sull'ipotesi che il comportamento soggettivo sia funzione dell'ambiente e della persona. In questa accezione "l'ambiente" non è riducibile allo spazio fisico *tout court*, ma è una costruzione (una struttura mentale e sociale) che si realizza nella relazione del soggetto con il proprio spazio di vita (fisico, sì, ma soprattutto sociale e mentale). Questa intuizione è feconda per un altro motivo rilevante ai nostri fini: non solo perché anticipa la comparsa delle problematiche "ecologiche" relative alla presenza dell'osservatore che modifica la realtà osservata o che difficilmente l'osservatore può dirsi veramente "esterno" a ciò che osserva poiché lui stesso appartiene, talvolta, alla realtà che va indagando, ma per il motivo che in un soggetto non è sempre possibile distinguere ciò che proviene dall'esterno e ciò che è frutto di una sua "costruzione" suggerita dall'interiorità. Realtà soggettiva e realtà oggettiva risultano fuse in una costruzione sociale (e mentale) condivisa con altri appartenenti al proprio spazio di vita (o alla propria comunità, cultura, subcultura, setta, confessione, ecc.) e/o contrapposta a chi non è percepito come "uguale a sé" ma alla stregua di diverso, estraneo, nemico, "altro da sé". E questa sembrerebbe una condizione tipica dell'intera umanità, quasi un fondamento biologico prima che psicologico e dei comportamenti sociali e delle "mentalità" umane.

Basterebbero questi due elementi (le teorizzazioni di Mead e di Lewin) per configurare una identità della persona (ma anche dei gruppi e delle comunità) religiosa, fondamentali-

---

[102] George Herbert Mead, *Mente sé e società*, Giunti, Firenze, 1966 [1934], pag. 154.
[103] *Ibidem*.
[104] *Ivi*, pag. 157

sta, oltranzista, laica, secolare, antisecolare, indifferente alla religione, atea, credente e via discorrendo.

L'identità, infatti, si acquisisce dagli altri e si attribuisce agli altri. E come rileva Mead gli altri non sono tutti uguali: nella sua teoria del *looking glass self*[105], l'Altro generalizzato è ben distinto dall'Altro significativo non tanto e non solo per il ruolo che esercita nella relazione con il soggetto, ma per la diversa importanza che questi attribuisce all'uno e all'altro.

L'Altro, infatti, è come uno specchio (non sempre fedele) che riflette al soggetto le indicazioni (le informazioni) che gli serviranno per la strutturazione del self e dell'identità. Fra tutte le immagini che l'Altro mostra al soggetto, questi, nel suo specchiarsi, attribuirà funzioni, importanza, peso e valore differenti alle stesse immagini riflesse a seconda di quale sia l'altro nella specifica interazione.

Uno stesso altro può assumere tanto il ruolo di "altro significativo" quanto quello di "altro generalizzato" secondo il rilievo che il soggetto gli accorderà in una determinata questione e/o nella negoziazione che condurrà alla determinazione di un certo significato. Il ruolo attivo del soggetto che struttura il proprio self è insieme — e questo, pur non essendo una novità, è un fattore importante — di natura cognitiva e affettiva. L'investimento affettivo nei confronti di qualcuno (e/o di qualcosa che questi propone) influirà in maniera rilevante sulla propria autopercezione e sulla percezione di quegli altri dai quali ci si vuole distinguere o ci si vede diversi.

La considerazione sociale accordata a sé stessi, alle proprie credenze o comportamenti socialmente condivisi influirà a sua volta sulla considerazione sociale nei confronti di chi è avvertito come diverso, estraneo o esterno al gruppo di appartenenza e, persino, ai propri gruppi di riferimento[106] che sovente vengono assimilati alla propria identità[107] al pari dei gruppi cui, in effetti, si appartiene.

Ciò che si apprende e condivide nel corso di questo genere di processi riguarderà, inevitabilmente, idee e disposizioni nei confronti delle religioni o delle credenze e determinerà l'appartenenza di ciascuno a una parte o all'altra (come pure la non appartenenza, la presa di distanze o il rifiuto).

---

[105] Espressione solitamente tradotta in italiano con «sé autoriflettente».

[106] L'investimento affettivo si estende, a mio avviso, alle stesse idee e credenze o convinzioni che si strutturano nel processo. Ciascuno, vale a dire, si affezionerà a ciò che pensa ed esprime: poiché ciascuno rimarrà affezionato (attaccato) alle proprie idee o credenze, è destinato a rimanere saldamente ancorato alle proprie posizioni, salvo eccezioni quali le risocializzazioni, le conversioni o, più raramente, le rivoluzioni scientifiche, ecc.

[107] L'identità, quantunque personale — analogamente al processo che la struttura in una costruzione sociale —, non perde la propria natura di "fatto sociale".

12.4.3 La secolarizzazione e l'identità religiosa come profezia (che si autoavvera)

omissis

12.5 Identità ibride e "mondo bastardo"

omissis

Bibliografia (da aggiornare)

AA. VV., *Le nuove teologie: l'identità cristiana tra secolarizzazione e pluralismo religioso*, Bruno Mondadori, Milano, 2002.

Sabino Samuele Acquaviva, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Edizioni di Comunità, Milano, 1966.

Sabino Samuele Acquaviva, Gustavo Guizzardi, *Religione e irreligione nell'età postindustriale*, AVE, Roma, 1971.

Sabino Samuele Acquaviva, Gustavo Guizzardi, a cura di, *La secolarizzazione*, Il Mulino, Bologna, 1973.

Sabino Samuele Acquaviva, Renato Stella, *Fine di un'ideologia: la secolarizzazione*, Borla, Roma,1989.

Sabino Samuele Acquaviva, Renato Stella, *Eros, morte ed esperienza religiosa*, Roma-Bari, Laterza, 1990.

Sabino Samuele Acquaviva, Enzo Pace, *Sociologia delle religioni. Problemi e prospettive*, Carocci, Roma, 1998.

Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno, Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklarung*, Querido Verlag, Amsterdam 1947. Trad. it. di R. Solmi *Dialettica dell'illuminismo*, introduzione di C. Galli, Einaudi, Torino 1997

Alan Aldridge, *La religione nel mondo contemporaneo. Una prospettiva sociologica*, Il Mulino, Bologna, 2005

Dee E. Andrews, *The Methodists and Revolutionary America, 1760-1800: The Shaping of an Evangelical Culture*, Princeton University Press, 2002.

Dario Antiseri, *Ragioni della razionalità*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005.

Deborah Ardilli, *Hannah Arendt tra secolarizzazione e «acosmismo»*, in "Esercizi Filosofici", 1, 2006, pp. 33-52.

Hannah Arendt, *Vita activa* (1958), Bompiani, Milano, 2000.

Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown: The islamic Revolution in Iran*, Oxford University Press, New York, 1988.

Pino Arlacchi, *L'inganno e la paura: Il mito del caos globale*, Il Saggiatore, Milano, 2009.

Raymond Aron, *Sociologie allemande contemporaine*, PUF, Paris, 1966.

Elisabeth Arweck, William J. F. Keenan, *Materializing Religion: Expression, Performance and Ritual*, Ashgate Publishing, Ltd., Farnham UK., London, 2006.

Kristin Aune, Sonya Sharma, Giselle Vincett, *Women and Religion in the West: Challenging Secularization*, Ashgate Publishing, Ltd., Farnham UK., London, 2008.

Kenneth D. Bailey, *Metodi della ricerca sociale*, 4 voll., Il Mulino, Bologna, 2006.

Roland Bainton, *La riforma protestante*, Einaudi, Torino, 1974.

Thomas F. Banchoff, *Democracy and the New Religious Pluralism*, Oxford University Press US, New York, 2007.

Barth Karl, *L'Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1962.

Gregory Bateson, *Steps to an ecology of mind*, University of Chicago Press, Chicago-London, 1972, trad.it. *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano, 1977.

Richard Baxter, *The Reformed Pastor*, Sovereign Grace Publishers, USA, 2000.

Robert Bellah, *Al di là delle fedi: le religioni in un mondo post-tradizionale*, Morcelliana, Brescia, 1975.

Ruth Benedict, *Modelli di cultura*, Feltrinelli, Milano, 1970, trad it di *Patterns of Culture*, 1934.

Seyla Benhabib, *Cittadini globali. Cosmopolitismo e democrazia*, Il Mulino, Bologna, 2008.

Peter Berger, *La sacra volta: elementi per una teoria sociologica della religione*, SugarCo Edizioni, Milano, 1984.

Peter Berger, *A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, Doubleday and Company, New York, 1969, trad. it. *Il brusio degli angeli*, Il Mulino, Bologna, 1970.

Peter Berger, a cura di, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Wm. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapid, USA, 2005.

Peter Berger, Thomas Luckmann, *La costruzione sociale della realtà*, Il Mulino, Bologna, 1969.

Gerrit Cornelis Berkouwer, *The Providence of God*, Wm. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1952.

Gerrit Cornelis Berkouwer, *Divine Election*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 1960.

Gerrit Cornelis Berkouwer, *The Return of Christ*, Wm. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1972.

André Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin,* Georg, coll. "Publications de la Faculté des sciences économiques et sociales de l'Université de Genève vol. 13", Genève, 1959.

André Biéler, *Calvin prophète de l'ère industrielle: fondements et méthode de l'éthique calvinienne de la société; en appendice: Une suggestion aux Églises chrétiennes*, "Labor et Fides", coll. "Débats; 3", Genève, 1964.

André Biéler, *Une politique de l'espérance: de la foi aux combats pour un nouveau monde*, "Labor et Fides", Genève, 1971, prefazione di Dom Helder Camara.

André Biéler, *Le développement fou: le cri d'alarme des savants et l'appel des Églises*, "Labor et Fides", Genève, 1973, prefazione di Philip A. Potter.

André Biéler*, Chrétiens et socialistes avant Marx*, "Labor et Fides", coll. "Le champ éthique; no 6", Genève, 1981, prefazione di Claude Gruson.

André Biéler, *Les Églises et l'économie*, "Labor et Fides", Genève, 1983.

André Biéler, *La force cachée des protestants: chance ou menace pour la société? Toute religion induit une politique; toute politique cache une croyance*, "Labor et Fides", Genève, 1995, prefazione di Jean-Bernard Racine.

Ernst Bloch, *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno*, Feltrinelli, Milano, 1983-2005.

Ernst Bloch, *Religione in eredità: antologia degli scritti di filosofia della religione*, Queriniana, Brescia, 1985.

Marc Bloch, *I re taumaturghi*, Einaudi, Torino, 1989.

Hans Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova, 1992, (1966).

Norberto Bobbio, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Giappichelli, Torino, 1976.

Stefano Boca, Stefano Ruggieri, Sonia Ingoglia, *Metodologia della ricerca psico-sociale*, Laterza, Roma-Bari, 2007.

Ernst-Wolfgang Böckenförde, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, Morcelliana, Brescia, 2006.

Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione. Dallo stato moderno all'Europa unita*, Laterza, Roma-Bari, 2007.

Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Cristianesimo, libertà, democrazia*, Morcelliana, Brescia, 2008.

Bonhoeffer Dietrich, *Resistenza e resa*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano), 1988.

Matteo Bortolini, *L'immunità necessaria. Talcott Parsons e la sociologia della modernità*, Meltemi, Milano, 2005.

Raymond Boudon, *Les méthodes en sociologie*, PUF, Paris, 1969.

Raymond Boudon, *L'ideologia. Origine dei pregiudizi*, Einaudi, Torino, 1991.

Raymond Boudon, *Il posto del disordine. Critica delle teorie del mutamento sociale*, Il Mulino, Bologna, 1997.

Raymond Boudon, *Il vero e il giusto. Saggi sull'obiettività dei valori e della conoscenza*, Il Mulino, Bologna, 1997.

Raymond Boudon, *Il senso dei valori*, Il Mulino, Bologna, 2000.

Raymond Boudon, *Declino della morale? Declino dei valori?*, Il Mulino, Bologna, 2003.

Raymond Boudon, Renaud Fillieule, *I metodi in sociologia*, Il Mulino, Bologna, 2005.

Raymond Boudon, Enzo Di Nuoscio, Karl-Dieter Opp, *Filosofia dell'azione e teorie della razionalità*, Luiss University Press, Milano, 2005.

Raymond Boudon, Dario Antiseri, Albertina Oliverio, *Teorie della razionalità e scienze sociali*, Luiss University Press, Milano, 2005.

Fernand Boulard, *L'Art d'être curé de campagne*, Laboureur, Paris,1941.

Fernand Boulard, *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, Les Éditions Ouvrières, Paris, 1954.

Fernand Boulard, Jacques Rémy, *Pratique religieuse urbaine et régions culturelles*, Les Éditions Ouvrières, Paris, 1968.

John Bowlby, *Costruzione e rottura dei legami affettivi*, Raffaello Cortina, Milano, 1982, trad it di *The Making and Breaking of Affectional Bonds*, Tavistock, London, 1979.

John Bowlby, *Una base sicura. Applicazioni cliniche della teoria dell'attaccamento*, Raffaello Cortina, Milano, 1989.

John Bowlby, *Attaccamento e perdita. Vol. 1: L'Attaccamento alla madre*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999.

John Bowlby, *Attaccamento e perdita. Vol. 2: La separazione dalla madre*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000.

John Bowlby, *Attaccamento e perdita. Vol. 3: La perdita della madre*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000.

Paolo Branca, a cura di, *Voci dell'Islam moderno. Il pensiero arabo-musulmano fra rinnovamento e tradizione*, Marietti, Genova, 1991.

Angelo Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 2003 (1965).

Lujo Brentano, *Die Anfänge des modernen Kapitalismus*, 1916, trad. it., Antonio Giolitti, a cura di, *Le origini del capitalismo*, Sansoni, Firenze, 1978.

John Brockman, *Non è vero ma ci credo: Intuizioni non provate, future verità*, Il Saggiatore, Milano, 2009.

Giuseppe Brunetta, Antonio Longo, *Italia Cattolica: fede e pratica religiosa negli anni Novanta*, Vallecchi, Firenze, 1991.

Steve Bruce, a cura di, *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, Clarendon Press, Oxford, 1992.

Emil Brunner, *The Christian Doctrine of God*, Westminster Press, Philadelphia, 1950.

Bénézet Bujo, *La pretesa universalità della morale occidentale: Fondamenti di un'etica africana*, Cittadella Editrice, Assisi, 2009.

Silvano Burgalassi, *Sociologia della religione in Italia. Dalle origini al 1967*, Edizioni Pastorali, Roma, 1967.

Silvano Burgalassi, *Le cristianità nascoste. Dove va la cristianità italiana?*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1970.

Silvano Burgalassi, C. Prandi, S. Martelli, *Immagini della religiosità in Italia,* Franco Angeli, Milano, 1993.

Juan Manuel Burgos, *Weber e lo spirito del capitalismo. Storia di un problema e nuove prospettive*, in "ACTA PHILOSOPHICA, Rivista Internazionale di Filosofia", Pontificio Ateneo della Santacroce, vol. 5, fasc. 2, Luglio/Dicembre, Armando, Roma, 1996.

Jon Butler, *Awash in a Sea of Faith: Christianizing the American People*, Harvard University Press, Cambridge, 1999.

Jorge Ramírez Calzadilla, *Religión y relaciones sociales: un estudio sobre la significación sociopolítica de la religión en la sociedad cubana*, Editorial Academia, L'Avana, 2000.

Andrea Camilleri, *La bolla di componenda*, Sellerio, Palermo, 1993.

Enrico Caniglia, *Identità, partecipazione e antagonismo nella politica giovanile*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2002.

Renzo Carli, Massimo Grasso, Rosa Maria Paniccia, a cura di, *La formazione alla psicologia clinica. Pensare emozioni*, Franco Angeli, Milano, 2007.

José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1994, trad. it. di Maurizio Pisati, *Oltre la secolarizzazione: le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna, 2000.

Marcello Catarzi, a cura di, *Disincanto e ragione: filosofia, valori e metodo in Max Weber*, Dedalo, Bari, 1987.

Alessandro Cavalli, Armando Pichierri, Roberto Albano, Rocco Sciarrone, *Capire la società: introduzione alle scienze sociali*, 2 voll., Loescher, Torino, 2004.

Lucia Ceci, *La teologia della liberazione in America Latina. L'opera di Gustavo Gutiérrez*, Franco Angeli, Milano, 1999.

Lucia Ceci, *Il vessillo e la croce. Colonialismo, missioni cattoliche e islam in Somalia (1903-1924)*, Carocci, Roma, 2006.

Beatrice Centi, *Significati filosofici del concetto weberiano di idealtipo, in Marcello Catarzi, a cura di, Disincanto e ragione: filosofia, valori e metodo in Max Weber*, Dedalo, Bari, 1987.

Eugène Choisy, *Esquisse de l'histoire religieuse de Genève*, Librairie de l'université, Genève, 1928.

Noam Chomsky, *Dopo l'11 settembre. Potere e terrore*, Marco Tropea, Milano, 2003.

Michel Chossudovsky, *Guerra e globalizzazione*, Edizioni Gruppo Abele, Torino, 2002.

Amy Chua, *L'eta' dell'odio*, Carocci, Roma, 2004.

Giacomo Coccolini, *Identità*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna, 2009.

Simon Coleman, Peter Jeffrey Collins, Peter Collins, British Sociological Association, *Religion, Identity and Change: Perspectives on Global Transformations*, Ashgate Publishing, Ltd, London, 2004.

Miguel Concha Malo, *La Participacion de los cristianos en el proceso popular de liberacion en Mexico, 1968-1983*, Siglo Veintiuno Editores, Delegazione Coyoacán Città del Messico, 1986.

Cuminetti Mario, *La teologia della liberazione in America Latina*, Borla, Bologna 1975.
Cuminetti Mario, *Seminare nuovi occhi nella terra*, Il Saggiatore, Milano 1996.

Abby Day, *Religion and the Individual: Belief, Practice, Identity*, Ashgate Publishing, Ltd., Farnham UK, London, 2008.

Carlamaria Del Miglio, *Ecologia del sé*, Bollati Boringhieri, Torino, 1989.
Carlamaria Del Miglio, *Ecologia del sé. Dalla percezione alla concettualizzazione del sé*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998.

Michele C. Del Re, *Le nuove sette religiose*, Gremese, Roma, 1997.

Roberto de Mattei, *La liturgia della Chiesa nell'epoca della secolarizzazione*, Solfanelli, Chieti, 2009.

Ernesto de Martino, *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, a cura di Marcello Massenzio, Argo, Lecce, 1995.

Roberto De Vita, Fabio Berti, *La religione nella società dell'incertezza: per una convivenza solidale in una società multi religiosa,* Franco Angeli, Milano, 2001

Luca Diotallevi, *Il rompicapo della secolarizzazione. Caso italiano, teorie americane e revisione del paradigma della secolarizzazione*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2001.

Karel Dobbelaere, *Secularization: A Multidimensional Concept*, Sage, Beverly Hills, 1981.
Karel Dobbelaere, *The Secularization of Society? Some Methodological Suggestion*, in J. K. Hadden, A. Shupe, a cura di, *Secularization and Fundamentalism Reconsidered*, Paragon House, New York, 1989.

Mary Douglas, *Purity and Danger. An Analisys of Concepts of Pollution and Taboo*, Penguin Books, Harmondsworth, London, 1970, trad. it. di Alida Vatta, *Purezza e pericolo*, Il Mulino, Bologna 1975.
Mary Douglas, *The Effects of Modernization on Religious Change* in Mary Douglas e S. M. Tripton, a cura di, *Religion and America. Sprituality in a Secular age*, Beacon Press, Boston, 1982.

David Émile Durkhéim, *De la division du travail social*, PUF, Paris, 1893, *trad. it*, *La divisione del lavoro sociale*, Einaudi, Torino, 1999.

David Émile Durkhéim, *Règles de la méthode sociologique*, PUF, Paris, 1895, *trad. it*, *Le regole del metodo sociologico*, Edizioni di Comunità, Milano, 1963.

David Émile Durkhéim, *Le formes élémentaires de la vie religieuse*, Gallimard, Paris, 1912, *trad. it*, *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano, 1971.

Sergio Ferlito, *Le religioni, il giurista e l'antropologo*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005.

Franco Ferrarotti, G. De Lutiis, M.I. Macioti, L. Cantucci, *Studi sulla produzione sociale del sacro. Forme del sacro in un'epoca di crisi*, Liguori, Napoli, 1978.

Franco Ferrarotti, *Il paradosso del sacro*, Laterza, Roma-Bari, 1983.

Franco Ferrarotti, *Una teologia per atei*, Laterza, Roma-Bari, 1983.

Franco Ferrarotti, *Una fede senza dogmi*, Laterza, Roma-Bari, 1990.

Nicola Fiorita, *Un papa dilettante*, "Il Manifesto", Roma, 14 marzo 2009.

Kieran Flanagan, Peter C. Jupp, *A Sociology of Spirituality*, Ashgate Publishing, Farnham UK, 2007.

Michael Walter Flinn, *Origins of the Industrial Revolution*, Longmans, Green & Co. Ltd., London, 1966.

Marco Fraquelli, *A destra di Porto Alegre: perché la destra è più noglobal della sinistra*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005.

Milton Friedman, *Capitalismo e libertà*., Studio Tesi, 1995. Il testo originale, *Capitalism and Freedom*, era stato pubblicato nel 1962.

Mariateresa Fumagalli, Beonio Brocchieri, *Cristiani in armi. Da sant'Agostino a papa Wojtyła*, Laterza, Roma-Bari, 2006.

Umberto Galimberti, *Orme del sacro: il cristianesimo e la desacralizzazione del sacro*, Feltrinelli, Milano, 2000.

Luciano Gallino, *Globalizzazione e disuguaglianze*, Laterza, Bari, 2000.

Franco Garelli, Enzo Pace, Gustavo Guizzardi (a cura di), *Un singolare pluralismo. Indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani*, Il Mulino, Bologna, 2003.

Emilio Gentile, *La democrazia di Dio. La religione americana nell'era dell'impero e del terrore*, Laterza, Roma-Bari, 2008.

Filippo Gentiloni, *Un cattolicesimo spaccato*, "Il Manifesto", Roma, domenica 5 aprile 2009.

Susan George, Fabrizio Sabelli, *Crediti senza frontiere*, Edizioni Gruppo Abele, Torino, 1994.

Jayati Ghosh, C. P. Chandrasekhar, con una prefazione di Neeladri Bhattacharya, *Crisis as Conquest: Learning from East Asia*, Orient Blackswan, Andhra Pradesh, 2001.

Anthony Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkhéim, and Max Weber*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971.

Antony Giddens, *Fondamenti di sociologia*, Il Mulino, Bologna, 2006.

Salvatore Giordano, *Più a sud verso la Sicilia*, La Riflessione, Cagliari, 2005.

Ubaldo Giuliani-Balestrino, *Il capitalista svelato. L'origine cattolica del capitalismo*, Cavinato, Brescia, 2005.

Friedrich Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit: Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Friedrich Vorwerk Verlag, Stuttgart, 1953, trad. it a cura di Francesco Coppellotti, *Destino e speranza dell'epoca moderna: la secolarizzazione come problema teologico*, Morcelliana, Brescia, 1972.

Lucien Goldmann, *L'Illuminismo e la società moderna*, Einaudi, Torino, 1967.

J.A. Goldstone, *Perché l'Europa? L'ascesa dell'Occidente nella storia mondiale 1500-1850*, Il Mulino, Bologna, 2010.

Gaspar Montagne González, Jorge Ramírez Calzadilla, *Formas religiosas populares en América Latina: sus relaciones con la teología de la liberación*, Editora Politica, L'Avana, 1994.

Cristina Grasseni, Francesco Ronzon, a cura di, *Pratiche e cognizione. Note di ecologia della cultura*, Meltemi, Roma, 2004.

Piergiorgio Grassi, *La religione nella costruzione sociale*, Quattroventi, Urbino, 1980.

Piergiorgio Grassi, *La religione nella costruzione sociale*, seconda edizione ampliata, Quattroventi, Urbino, 1989.

Piergiorgio Grassi, *Secolarizzazione e teologia. La questione religiosa in Peter L. Berger*, Quattroventi, Urbino, 1992.

Piergiorgio Grassi, *Figure della religione nella modernità*, Quattroventi, Urbino, 2000.

Andrew Greeley, *Unsecular Man: The Persistence of Religion*, Schocken, New York, 1972.

Andrew Greeley, *The American Catholic: A Social Portrait*, Schocken, New York, 1977.

Andrew Greeley, *Religion in Europe at the End of the Second Millennium: A Sociological Profile*, Transaction Publishers, Edison, 2004.

Robert W. Green, *Protestantism and Capitalism: The Weber Thesis and Its Critics*, D. C Heath and Company, Boston, 1959.

Bernhard Groethuysen, *Origini dello spirito borghese in Francia*, Einaudi, Torino, 1977.

Gustavo Gutiérrez, *La forza storica dei poveri*, Queriniana, Brescia, 1981.

Jeffrey K. Hadden, *Desacralizing Secularization Theory*, in J. K. Hadden, A. Shupe, a cura di, *Secularization and Fundamentalism Reconsidered*, Paragon House, New York, 1989.

Maurice Halbwachs, *Psicologia delle classi sociali*, Feltrinelli, Milano,1982.

Maurice Halbwachs, *Memorie di famiglia*, Armando, Roma, 1996.

Maurice Halbwachs, *La memoria collettiva*, Unicopli, Milano, 2007.

Loek Halman, Ole Riis, *Religion in Secularizing Society: The Europeans' Religion at the End of the 20th Century*, Brill, Leiden and Boston, 2003.

Richard Harries, Henry Mayr-Harting, *Christianity: Two Thousand Years*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

Henri Hauser, *Les débuts du capitalisme*, Alcan, Paris, 1924.

Vaclav Havel, *Il potere dei senza potere*, Garzanti, Milano, 1991 (1978).

Danièle Hervieu-Léger, Françoise Champion, *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Les Édition du Cerf, Paris, 1986, trad. it., *Verso un nuovo cristianesimo? Introduzione alla sociologia del cristianesimo occidentale*, Queriniana, Brescia, 1989.

Ralph W. Hood, Jr., Peter C. Hill, W. Paul Williamson, *The Psychology of Religious Fundamentalism*, Guilford Press, New York, 2005, trad. it. di Antonio Guerrieri, *Psicologia del fondamentalismo religioso*, Edizioni Carlo Amore, Roma, 2009.

François André Isambert, *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Ed. de Minuit, Paris, 1982.

Giovanni Jervis, *Fondamenti di psicologia dinamica. Un'introduzione allo studio della vita quotidiana*, Feltrinelli, Milano, 1993.

Ernst H. Kantorowicz, *I due corpi del re*, Einaudi, Torino, 1989.

M. J. Kitch, Kurt Samuelsson, *Capitalism and the Reformation*, Longmans, Green & Co. Ltd., London, 1967.

Lester R. Kurtz, *Le religioni nell'era della globalizzazione*, Il Mulino, Bologna, 2000.

Barbara E. Lacey, *From Sacred to Secular: Visual Images in Early American Publications*, University of Delaware Press, Newark, 2007.

Gabriel Le Bras, *Études de sociologie religieuse*, 2 voll., PUF, Paris, 1955-1956.

Hartmut Lehmann, Guenther Roth, *Weber's Protestant Ethic*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

Donald M. Lewis, *Christianity Reborn: the global expansion of evangelicalism in the twentieth century*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2004.

Mark Lilla, *Il Dio nato morto. Religione, politica e occidente moderno*, Baldini Castoldi Dalai, 2009.

Calogero Carlo Lo Re, *Il governo del mondo: istituzioni, strutture e lobby della globalizzazione*, Castelvecchi, Roma, 2003.

Domenico Losurdo, *La Cina il Tibet e il Dalai Lama*, in "L'Ernesto", n.6 del 2003.

Domenico Losurdo, *Controstoria del liberalismo*, Laterza, Roma-Bari, 2005.

Domenico Losurdo, *Il linguaggio dell'Impero. Lessico dell'ideologia americana*, Laterza, Roma-Bari, 2007.

Karl Löwith, *Significato e fine della storia* (1949), Net, Milano, 2004.

Karl Löwith, Bryan S. Turner, T. B. Bottomore, William Outhwaite, *Max Weber and Karl Marx*, Routledge, Oxford, 1993

Hermann Lübbe, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Alber, Freiburg, 1965.

Thomas Luckmann, *La religione invisibile*, Il Mulino, Bologna, 1969.

Niklas Luhmann, *Funzione della religione*, Morcelliana, Brescia, 1991.

Herbert Luthy, *Da Calvino a Rousseau. Tradizione e modernità nel pensiero sociale e politico dalla Riforma protestante alla Rivoluzione francese*. Trad. di A. Martinelli, Il Mulino, Bologna, 1971.

Graham Maddox, *Religion and the Rise of Democracy*, Routledge, Oxford, 1996.

Pierfranco Malizia, *Tracce di società: sull'azione sociale contemporanea*, Franco Angeli, Milano, 2005.

Pierfranco Malizia, *Configurazioni. Saggi di sociologia*, Franco Angeli, Milano, 2006.

Italo Mancini, *Novecento teologico*, Vallechi, Firenze, 1977.

Italo Mancini, *L'ethos dell'Occidente*, Marietti, Genova, 1990.

Roberto Mancini, *Senso e futuro della politica. Dalla globalizzazione ad un mondo comune*, Cittadella, Assisi, 2002.

Karl Mannheim, *Sociologia della conoscenza*, Il Mulino, Bologna, 1979 [1928].

Herbert Marcuse, *Industrialisierung und Kapitalismus*, in, a cura di O. Stammer, *Max Weber und Soziologie heute*, Mohr, Tübingen, 1965; trad. it., *Max Weber e la sociologia oggi*, (trad. di I. Bonali e G. E. Rusconi), Jaca Book, Milano, 1965.

Alberto Marradi, *Concetti e metodo per la ricerca sociale*, La Giuntina, Firenze, 1992.

Alberto Marradi, *L'analisi monovariata*, Franco Angeli, Milano, 1993.

Alberto Marradi, *Linee guida per l'analisi bivariata dei dati nelle scienze sociali*, Franco Angeli, Milano, 2002.

Alberto Marradi, (a cura di R. Pavsic e M. C. Pitrone) *Metodologia delle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna, 2007.

Gordon Marshall, *In Search of the Spirit of Capitalism*, Columbia University Press, New York, 1982.

Michele Martelli, *Teologia del terrore. Filosofia, religione e politica dopo l'11 settembre*, Manifesto Libri, Roma, 2005.

Stefano Martelli, *La religione nella società post-moderna tra secolarizzazione e desecolarizzazione*, Ed. Dehoniane, Bologna, 1990.

David Martin, *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, Ashgate Publishing, Ltd, London, 2005.

Martin Marty, *The Modern Schism: Three Paths to the Secular*, Harper & Row, New York, 1969.

Karl Marx, *Il capitale*, a cura di Delio Cantimori e con introduzione di Maurice Dobb, Editori Riuniti, Roma, 1970.

Karl Marx, *La questione ebraica: per la critica della filosofia del diritto di Hegel, introduzione*, Editori Riuniti, Roma, 1996.

Joachim Matthes, *Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft*, Furche, Hamburg, 1964.

Enzo Mazzi, *Il Cristianesimo ribelle*, Il Manifesto Libri, Roma, 2008.

George Herbert Mead, *Mente sé e società*, Giunti, Firenze, 1966, trad. it. di *Mind, Self and Society: from the standpoint of a social behaviorist*, ed. by C. W. Morris, University of Chicago Press, 1934.

Alberto Melloni, Giuseppe Ruggieri, *Chi ha paura del Vaticano II?*, Carocci, Roma, 2009.

Robert King Merton, *Teoria e struttura sociale*, trad. it. di F. Barbano, Il Mulino, Bologna, 1959; si confrontino, in particolare, le pagg. 282-285.

Robert Merton, *Scienza, tecnologia e società nell'Inghilterra del 17° secolo*, Franco Angeli, Milano, 1975.

Pier Giuseppe Milanesi, *La mistica della soggettività. La crisi del soggetto e la prospettiva post-religiosa*, Ibis, Como-Pavia, 2007.

Eduard Meyer, *Ursprung und Anfänge der Christentums*, BiblioLife-LLC.
Charleston South Caroline, 2008.

Arianna Montanari, Daniele Ungaro, a cura di, *Globalizzazione, politica e identità*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005.

Serge Moscovici, *La fabbrica degli dei*, Il Mulino, Bologna, 1991.

Paolo Naso, Brunetto Salvarani, *Il muro di vetro: L'Italia delle religioni - Primo Rapporto 2009*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna, 2009.

Antonio Negri, Giuseppe Cocco, *GlobAL: Biopotere e lotte in America Latina*, Il Manifesto Libri, Roma, 2006.

Francesco Saverio Nisio, *La sociologia etica di Maurice Halbwachs: Mille sguardi*, in "Rassegna Italiana di Sociologia", 3/2000, pp. 323-362.

Pippa Norris, Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Piergiorgio Odifreddi, *Il Vangelo secondo la Scienza. Le religioni alla prova del nove*, Einaudi, Torino, 1999.

Thomas W. Ogletree, *La controversia sulla morte di Dio*, trad. it. a cura di Dario Pezzini, Queriniana, Brescia, 1974.

Adolfo Omodeo, con prefazione e a cura di Benedetto Croce, *Giovanni Calvino e la riforma in Ginevra*, Laterza, Roma-Bari, 1947.

Rudolf Otto, *Il sacro: l'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, Zanichelli, Bologna, 1926, tra. it. di *Das Heilige: Über das irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum rationalen*, Verlag C.H.Beck, München, 1917.

Talcott Edgar Frederick Parsons, *La struttura dell'azione sociale*, Il Mulino, Bologna, 1987 [1937].

Talcott Edgar Frederick Parsons, (con E.A. Shils *et alii*), *Toward a General Theory of Action*, Harvard University Press, Cambridge,1951

Talcott Edgar Frederick Parsons, *Il sistema sociale*, Edizioni di Comunità, Milano, 1965 (Edizione originale 1951).

Talcott Edgar Frederick Parsons, (con Robert F. Bales, E.A. Shils *et alii*), *Working Papers in the Theory of Action*, Free Press, New York, 1953.

Talcott Edgar Frederick Parsons, *Essays in sociological theory*, Free Press, New York, 1954.

Talcott Edgar Frederick Parsons, *Famiglia e socializzazione*, Mondadori, Milano, 1974 [1955].

Talcott Edgar Frederick Parsons, *Structure and Process in Modern Societies*, Free Press, New York, 1960.

Talcott Edgar Frederick Parsons, *Christianity and Modern Industrial Society*, in Edward A. Tiryakian, a cura di, *Sociological Theory*, *Values and Sociocultural Change*, Free Press, New York, 1963.

Talcott Edgar Frederick Parsons, *Sociological Theory and Modern Society*, Free Press, New York, 1967.

Talcott Edgar Frederick Parsons, *Politics and Social Structure*, Free Press, New York, 1969.

Alessandro Pastore, *Confini e frontiere nell'età moderna: un confronto fra discipline*, Franco Angeli, Milano, 2007.

Rocco Pezzimenti, *Politica e religione. La secolarizzazione nella modernità*, Città Nuova, Roma, 2004.

Jenkins Philip, *The next Christendom: the coming of global Christianity*, Oxford University Press, Oxford & New York, 2002.

Jenkins Philip, *Images of terror: what we can and can't know about terrorism*, De Gruyter, New York, 2003.

Jenkins Philip, *Il dio dell'Europa: Il cristianesimo e l'islam in un continente che cambia*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna, 2009.

Anne Marie Piuz, *A Genève et autour de Genève aux XVIIe et XVIIIe siècles Études d'histoire économique*, Payot, Lausanne, 1985.

Ronnie Po-chia-Hsia, *La Controriforma*, Il Mulino, Bologna, 2001.

Karl Raimund Popper, *Logica della scoperta scientifica* [1934], Einaudi, Torino, 1970.

Karl Raimund Popper, *Miseria dello storicismo* [1944-45], Editrice l'Industria, Milano, 1954.

Karl Raimund Popper, *La società aperta e i suoi nemici* [1945], 2 voll., Armando, Roma, 1973-74.

Karl Raimund Popper, *Congetture e confutazioni* [1969], Il Mulino, Bologna, 1972.

Karl Raimund Popper, *Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evoluzionistico* [1972], Armando, Roma, 1975.

Karl Raimund Popper, *Diritto di errore. Ventiquattro interviste (1970-1994)*, Armando, Roma, 2002.

Felix Rachfal, *Kalvinismus und Kapitalismus*, in "Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik", 1909, n. 39-42 e *Nochmals Kalvinismus und Kapitalismus*, in "Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik", 1910, n. 22-25.

Sabrina P. Ramet, a cura di, *Religion and Nationalism in Soviet and East Europeans Politics*, Duke University Press, Durham, 1989.

Marie-Luise Raters in Karl E. Grözinger, a cura di, *Religionen und Weltanschauungen 6. Atheismus: Werte, Normen, Fragen in Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus/buddhismus, Esoterik und Atheismus*, Berliner Wissenschafts-Verlag, Berlin (D), 2009.

Joseph Ratzinger, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, in Ignace de La Potterie, *L'esegesi cristiana oggi*, Piemme, Casale Monferrato, 1991.

Francesco Remotti, *Contro natura. Una lettera al papa*, Laterza, Bari-Roma, 2008.

Andrea Riccardi, *Un governo carismatico*, Mondadori, Milano, 2003

Franco Riva, Marco Rizzi, *La politica e la religione*, Edizioni Lavoro, Roma, 2000.

Marco Rizzi, *Cesare e dio: potere spirituale e potere secolare*, Il Mulino, Bologna, 2009.

Hector Menteith Robertson, *Aspects of the Rise of Economic Individualism: A Criticism of Max Weber and His School*, Cambridge University Press, Cambridge, 1933.

Pietro Rossi, *Max Weber. Razionalità e razionalizzazione*, Il Saggiatore, Milano, 1982.

Sergio Rostagno, *Etica protestante: Un percorso*, Cittadella Editrice, Assisi, 2009.

Guenther Roth, Wolfgang Schluchter, *Max Weber's Vision of History*, University of California Press, Berkeley, 1979.

Arundhati Roy, *Guida all'impero per la gente comune*, Guanda, Parma, 2003.
Arundhati Roy, *L'impero e il vuoto*, Guanda, Parma, 2004.

Kurt Samuelsson, *Economia e religione*, Armando, Roma, 1973, [Stockolm, 1957].

André Sayous, *Calvinisme et capitalisme. L'expérience genevoise*, in "Annales d'histoire économique et sociale", 7, 1935, pagg. 225-265.

Wolfgang Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*, Mohr, Tübingen, 1979; trad. it., *Il paradosso della razionalizzazione*, Liguori, Napoli, 1987.

Josef Seifert, (a cura di Pavlos Hatzopoulos, Fabio Petito e con prefazione di Andrea Riccardi), *Di ritorno dall'esilio. Le religioni nelle relazioni internazionali*, Vita e Pensiero, Milano, 2006.

Amartya Kumar Sen, *La democrazia degli altri*, Mondadori, Milano, 2004.
Amartya Kumar Sen, *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari, 2006.

Elizabeth Shakman Hurd, *The Politics of Secularism in International Relations*, Princeton University Press, Princeton, 2007.

Peter Singer, *One World. L'etica della globalizzazione*, Einaudi, Torino, 2003.

Christian Smith, *Christian America?: what evangelicals really want Christian Smith*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 2002.

Christian Smith, Christian Stephen Smith, *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life*, University of California Press, Berkeley, 2003.

Werner Sombart, *Il capitalismo moderno*, UTET, Torino, 1969.
Werner Sombart, *Il borghese*, Longanesi, Milano, 1983, con una prefazione di Franco Ferrarotti.

Rodney Stark, William Sims Bainbridge, *The Future of Religion*, University of California Press, Berkeley, 1985.

Rodney Stark, Massimo Introvigne, *Dio è tornato. Indagine sulla rivincita delle religioni in Occidente*, Piemme, Casale Monferrato, 2003.

Helmut Steuerwald, *Kritische Geschichte der Religionen und freien Weltanschauungen: eine Einführung*, Angelika Lenz, Neu-Isenburg (D), 1999.

Joseph Stiglitz, *La globalizzazione e i suoi oppositori*, Einaudi, Torino, 2002.

Leo Strauss, *Natural Right and History*, Cambridge University Press, 1953, trad. it., *Diritto naturale e storia*, Venezia, Neri Pozza, 1957, e — più di recente —, Il Melangolo, Genova, 1990.

Richard Henry Tawney, *La religione e la genesi del capitalismo*, Feltrinelli, Milano, 1967. In Richard Henry Tawney *Opere*, UTET, Torino, 1979, la stessa opera (R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, Harcourt, Brace & World Inc., New York, 1926) è tradotta col titolo *La religione e l'ascesi del capitalismo*, mentre non manca chi cita la stessa opera come Richard Henry Tawney, *La religione e le origini del capitalismo*, Feltrinelli, Milano, 1967. Di tutte, quella da me consultata è l'edizione della UTET.

Charles Taylor, *La Modernità Della Religione*, Meltemi, Roma, 2004.

Paolo Terenzi, *Ideologia e complessità. Da Mannheim a Boudon*, Studium, Brescia, 2002.

Alexis de Tocqueville, *La democrazia in America*, Rizzoli, Milano, 1992.

Hugh Trevor-Roper, *Protestantesimo e trasformazione sociale*, Laterza, Roma-Bari, 1969.

Ernst Troeltsch, *Il significato del protestantesimo nella formazione del mondo moderno*, (1906). La Nuova Italia, Firenze, 1929.

Ernst Troeltsch, *Cattolicesimo primitivo e cattolicesimo medievale*, La Nuova Italia, Firenze, 1969.

Laura Tussi, *Sacro*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna, 2009.

Roberto Verolini, *Il Dio laico. Caos e libertà*, Armando, Roma, 1999.

Arthur Vidich, R. Glassman, a cura di, *Conflict and Control*, SAGE Focus, Beverly Hills, 1979.

Jacob Viner, *Religious Thought and Economic Society*, Duke University Press, Durham, 1978.

Jean Jacques Waardenburg, Claude Welscher, *Des dieux qui se rapprochent: Introduction systématique à la science des religions*, Labor et Fides, Genève, 1993.

Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System*, 3 Voll., Academic Press, New York, 1974, trad. it., *Il sistema mondiale dell'economia moderna*, 2 voll., Il Mulino, Bologna, 1982.

Michael Walzer, *Esodo e rivoluzione*, Feltrinelli, Milano, (1986), 2004.

Paul Watzlawick, Janet Helmick Beavin, Don D. Jackson, *Pragmatica della comunicazione umana. Studio dei modelli interattivi, delle patologie e dei paradossi*, Astrolabio-Ubaldini, Roma, 1971, trad it di Massimo Perretti di *Pragmatic of Human Communication: A Study of Interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes*, W.W. Norton & Co., Inc., New York, 1967.

Marianne Weber, *Max Weber. Una biografia*, Il Mulino, Bologna, 1995.

Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionsoziologie*, Mohr, Tübingen, 1920-21; trad. it., a cura di Pietro Rossi, *La sociologia della religione*, 2 voll., Edizioni di Comunità, 1982. (Racchiude tutti gli scritti di Max Weber dedicati alla sociologia della religione).

Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalism*o, Sansoni, Firenze, 1977, trad. it. di Pietro Barresi condotta nel corso degli anni '20 sull'edizione tedesca del 1922 di *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus in Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Una prima edizione del saggio, apparsa nelle pagine del *Verein für Sozialpolitik*, risale al 1904 e si completerà, sulla stessa rivista, nel 1905.

Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, a cura di J. Winckelmann, Mohr, Tübingen, 1922, 2° ed. (a cura di J. Winckelmann), 1951; trad. it., di Pietro Rossi, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di Pietro Rossi, Einaudi, Torino, 1958.

Max Weber, *Wirtschaftgeschichte. Abriss einer universalen Sozial und Wirtschaftgeschichte*, a cura di S. Helmann e M. Palyi, Duncker und Humblot, München und Leipzig, 1924.

Max Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino, 1958.

Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, a cura di J. Winckelmann, Mohr, Tübingen, 1976; trad. it., *Economia e società*, a cura di Pietro Rossi, 2 voll., Edizioni di Comunità, Milano, 1974.

James K. Wellman, *Belief and Bloodshed: Religion and Violence Across Time and Tradition*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2007.

Frank Whaling, a cura di, *Religion in Today's World: The Religious Situation of the World from 1945 to the Present Day*, T&T Clark, Edinburgh, 1987.

Jean Pierre Willaime, *Sociologie des religions*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995, trad. it., *Sociologia delle religioni*, Bologna, il Mulino, 1996.

Bryan Wilson, *Religion in Sociological Perspective,* Oxford University Press, Oxford, 1982, trad. it. di e a cura di Pier Paolo Parma, *La religione nel mondo contemporaneo*, Bologna, il Mulino, (1985) 1996.

Paolo Zanotto, *Cattolicesimo, protestantesimo e capitalismo: dottrina cristiana ed etica del lavoro*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005.

Indice analitico e dei nomi

ab aeterno **.... 83; 90; 91; 92; 95; 98; 155**
aborto 170
Abramo (personaggio biblico)..... *38*
accumulazione38; 74; 77; 118; 119; 129; 138; 140
Acquaviva, Sabino Samuele *156*; *217*
adeguata
(causa) 17; 47; 48; 49; 50
Adorno, Theodor Ludwig Wiesengrund..... *40*; *217*
affidabilità..... 53; 58; 59
Afghanistan..... 166
aggregati sociali..... 50
aggregato sociale..... 30; 209
***agire economico*..... 51**
agire sociale..... 31; 50; 51; 55; 72; 135
agire umano 50; 145; 198
Agostino, sant' 90; 202; 225
Alberti, Leon Battista139; 140; 141; 142
al-Qā'ida 166
Altizer, Theodor 159
Altro..... 19; 95; 96; 187; 193; 197; 200
Altro significativo 212
ambivalenza 192
America28; 29; 30; 102; 104; 116; 117; 126; 141; 145; 160; 161; 165; 189; 217; 222; 224; 230; 233; 234
analisi qualitativa 43
analisi quantitativa..... 43
Anassagora di Clazomene..... 201
Antonino, da Firenze..... 141; 142
appartenenza80; 115; 118; 125; 139; 175; 193; 196; 209; 210; 211
Arlacchi, Pino 71; 218
Aron, Raymond 122; 218
ascesi47; 80; 85; 96; 97; 98; 99; 100; 101; 102; 105; 107; 108; 109; 110; 121; 131; 132; 234
ascetismo80; 97; 127; 128; 137; 141; 142; 144; 145; 147; 148; 149; 189
asse del Male 167
attaccamento105; 177; 180; 181; 186; 194; 200; 221
atteggiamento13; 30; 37; 40; 50; 69; 72; 73; 81; 83; 91; 93; 95; 113; 114; 115; 117; 123; 127; 129; 133; 142; 147; 154; 155; 156; 164; 179; 191; 192; 193; 210
attendibilità..... 12
attore sociale 14; 49; 135; 192; 207
attori sociali..... 50; 187; 188; 190; 210
a-valutatività..... 35
avvenimenti13; 14; 33; 48; 49; 84; 123; 153; 154; 161; 162; 163; 167; 168; 181
azione12; 30; 33; 39; 40; 44; 45; 50; 53; 56; 60; 70; 75; 83; 95; 96; 97; 100; 116; 122; 127; 159; 162; 167; 171; 176; 179; 187; 188; 191; 193; 194; 220; 228; 231
azione sociale..... 40; 50; 188
azioni13; 14; 15; 19; 39; 40; 45; 51; 54; 56; 64; 72; 83; 84; 96; 107; 136; 155; 156; 169; 179; 187; 190; 191; 193; 198; 208
Baden Württenberg..... 125; 128
Bairoch, Paul 199
Balzac, Honoré de..... 203
Barresi, Piero 71; 235
Barrett Browing, Elisabeth..... 204
Bateson, Gregory..... 194; 197; 218
battesimo 81; 90; 104
battismo..... 99; 103; 104; 105
Baudelaire, Charles..... 204
Baxter, Richard107; 108; 109; 146; 147; 149; 218
Beavin, Janet Helmick 190; 191; 235
Belgio 126; 160
Benedetto XVI 156; 169
Benedict, Ruth 179; 218
Berger, Peter..... 28; 71; 218; 219; 226
Bernardino, da Siena..... 141; 142
Beruf82; 83; 84; 85; 98; 100; 133; 143; 144; 148; 149

Besant, Annie..... **204**
***Bewahrung*97; 98; 99; 103; 142; 143; 144; 145; 148**
biases **154; 200**
bibliocrazia **105**
Biéler, André **115; 219**
Birnie, Richard..... **205**
Bismarck, Otto von **48**
Blumenberg, Hans... 155; 156; 159; 220
bonae voluntatis **83**
Botev, Khristo..... **204**
Boudon, Raymond36; 57; 123; 220; 234
Bowlby, John ... 180; 181; 182; 183; 221
Branca, Paolo..... **156; 221**
Brasile **162; 163; 164; 165**
Brentano, Lujo .. 75; 116; 139; 141; 221
Brunetta, Giuseppe ***154*; *221***
buona volontà **83**
Buren, Paul M., van **159**
burocrazia..... **31; 77; 78**
Bush, George Walker jr163; 164; 167; 169; 189
calling **82; 108**
calvinismo80; 85; 87; 89; 90; 92; 96; 98; 99; 100; 101; 102; 103; 107; 113; 124; 126; 127; 128; 130; 132; 133; 139; 140; 143; 144; 146
Calvinismo **87; 127**
Calvino83; 87; 88; 90; 91; 93; 96; 113; 115; 126; 127; 128; 130; 132; 142; 143; 144; 145; 146; 148; 219; 228; 231
cambiamento **11; 14; 15; 27**
Canada **104**
***capitalismo*29; 30; 31; 37; 46; 47; 53; 70; 71; 72; 74; 75; 76; 78; 81; 82; 85; 89; 90; 102; 103; 109; 113; 114; 115; 116; 117; 118; 119; 121; 122; 123; 124; 125; 126; 127; 128; 129; 130; 131; 133; 134; 135; 136; 137; 138; 139; 140; 141; 146; 148; 157; 160; 221; 234;卄236**
Carli, Renzo **194; 222**
Casanova, José70; 156; 162; 163; 164; 165; 222
catechismo..... **88; 207; 208**
cattolicesimo63; 80; 83; 92; 95; 96; 97; 130; 133; 134; 136; 141; 142; 162; 163; 165; 168; 177; 187; 207; 225; 235
cattolici ascritti **208**
causa, cause12; 16; 43; 47; 48; 49; 50; 62; 63; 64; 66; 83; 87; 119; 123; 124; 126; 130; 131; 142; 157; 176; 190; 198; 208
causalità29; 43; 44; 49; 63; 117; 120; 121; 122; 123; 124; 131; 133; 134; 139; 200
Cavour, Camillo Benso di..... **204**
Ceci, Lucia **160; 222**
celebrazione liturgica..... **88**
certitudo salutis **94; 144**
chiesa80; 81; 88; 90; 92; 94; 96; 100; 102; 104; 105; 109; 127; 131; 133; 145; 155; 156; 157; 160; 162; 163; 164; 169; 174; 177; 207; 208; 210
chiesa cattolica..... **162; 163**
chiese riformate **29; 80; 89; 115; 146**
***Christianae religionis institutio*87; 88; 113; 143**
Cistercensi..... **96**
civiltà capitalistica **85**
***civiltà* occidentale**..... **36; 37; 53; 74; 137**
clero ... 83; 155; 163; 166; 177; 204; 207
Cluniacensi..... **96**
coesione sociale **210**
Coletti, mons Diego **187**
comandamenti **93**
committente **60; 64**
complessità13; 16; 28; 53; 63; 67; 120; 154; 164; 176; 234
comportamento13; 14; 15; 30; 49; 50; 55; 64; 73; 83; 84; 95; 98; 104; 117; 119; 121; 122; 123; 125; 138; 140; 141; 145; 148; 154; 158; 161; 169; 171; 178; 179; 181; 182; 188; 191; 206; 207
comprendere32; 40; 43; 46; 49; 50; 53; 57; 87; 89; 91; 117; 120; 123; 125; 156; 181; 196
comprensione12; 19; 30; 50; 51; 53; 97; 118; 134
comprensione attuale ed esplicativa . 50
comprova ..... ***Vedi* Bewahrung**
Comte, Auguste **15; 34**
Comunione e Liberazione..... **170**
***comunità*31; 35; 64; 88; 89; 96; 97; 101; 104; 105; 126; 146; 156; 165; 174; 178; 182; 185; 186; 187; 190; 192; 193; 200; 208; 209; 210; 211**
concausa **64**
concetto14; 18; 30; 31; 36; 43; 46; 47; 48; 51; 56; 60; 70; 75; 77; 80; 82; 83; 84; 85; 97; 103; 105; 120; 141; 145; 148; 149; 153; 155; 156; 161; 164; 165; 168; 171; 173; 176; 177; 178; 179; 180; 182; 192; 193; 195; 197; 200; 208; 209; 223

concettualizzazione36; 42; 80; 135; 194; 223
Concilio Vaticano II 156; 160
condizioni di vita 38
conflitto39; 40; 60; 119; 162; 187; 191; 200
conformità sociale.....88; 197
consigli.....83; 186
***contaminatio*.....196**
contemplativi 83
contemplazione 85; 95; 97
controllo sociale 71; 88; 163; 209
***Controriforma*..... 130; 131; 232**
Cooley, Charles Horton .. 211; 212; 213
cornice 197
***costellazione di cause* 48; 64; 71; 119**
costruzione sociale28; 44; 71; 73; 74; 89; 173; 188; 195; 211; 219; 226
costruzione sociale della realtà28; 71; 74; 89; 195; 211; 219
Cox, Harvey 159
creazione90; 116; 127; 129; 143; 185; 193
credente30; 81; 83; 85; 91; 95; 97; 98; 105; 107; 108; 123; 143; 148; 159; 185; 187; 189; 192; 200; 205; 206; 207; 208; 210
credenza30; 63; 71; 72; 120; 127; 131; 139; 140; 148; 158; 184; 192; 193; 196; 204; 210
credenza religiosa30; 63; 120; 139; 140; 158; 192; 193; 204; 210
cultura19; 28; 37; 43; 44; 45; 48; 49; 53; 69; 70; 71; 72; 73; 79; 98; 116; 119; 120; 139; 163; 168; 179; 182; 187; 194; 196; 198; 208; 218; 226
cultura occidentale19; 37; 53; 71; 72; 73; 120; 168; 208
***cura d'anime*.....107**
***cura delle anime* 88; 94**
dannazione 83; 90; 93; 185; 186
dati12; 28; 33; 35; 49; 54; 55; 58; 59; 60; 79; 125; 164; 229
definizione operativa 17; 30; 47
Del Miglio, Carlamaria 194; 223
***deprivatizzazione*..... 165; 167; 169; 173**
***deprivatizzazione* della sfera religiosa 165; 173**
***de*sacralizzazione 169; 188; 225**
descrizione12; 32; 47; 53; 54; 56; 137; 168
***desecolarizzazione*156; 165; 169; 173; 175; 177; 180; 182; 186; 187; 188; 190; 192; 193; 194; 195; 197**
de-secolarizzazione.....200
de-secolarizzazione.....229
destino (umano)28; 39; 91; 162; 209; 210
diavolo 84; 94
diffusione culturale.....186; 200
Dilthey, Wilhelm.....41
Dio3; 21; 80; 81; 82; 83; 84; 89; 90; 91; 92; 93; 94; 95; 96; 98; 99; 100; 105; 107; 108; 109; 110; 132; 137; 143; 147; 155; 156; 158; 159; 164; 167; 169; 170; 171; 175; 185; 189; 201; 202; 203; 204; 205; 207; 225; 228; 231; 234; 235
discriminazione.....72; 210
***disincantamento*38; 69; 72; 73; 92; 98; 114; 137; 143; 157; 161; 165; 167**
disincanto3; 15; 19; 36; 67; 72; 154; 169; 184
***disincanto del mondo*3; 15; 19; 67; 154; 169**
diversità individuali.....178
dogma83; 88; 89; 102; 127; 143; 144; 208
doppio legame 197
Dostoevskij, Fëdor.....204
dottrina40; 87; 88; 90; 91; 93; 94; 99; 101; 103; 105; 131; 132; 142; 143; 145; 146; 148; 160; 207; 236
dubbio31; 54; 94; 95; 98; 144; 168; 192; 208
Durkhéim, Émile 15; 28; 73; 224
Ebrei 136; 137
effetto11; 44; 48; 63; 64; 73; 82; 87; 100; 109; 114; 119; 124; 126; 131; 156; 176; 179; 198; 208
effetto, effetti39; 43; 45; 56; 62; 63; 64; 65; 67; 70; 72; 132; 145; 146; 158; 179; 194; 210
Eissner, Kurt.....31
elezione (mediante la grazia)90; 91; 93; 94; 95; 97; 98; 101; 102; 105; 110; 143; 144; 148; 189
embrione umano.....169
***empirico* 34**
encicliche 207
Entrauberung
Entrauberung, disincanto..... 38
***Entrauberung der Welt* 38**
Epicuro 201; 206
epistemologia .. 35; 57; 59; 67; 134; 175
errore14; 53; 55; 60; 61; 140; 164; 205; 206; 210; 232
escatologia 84; 159
esclusione sociale 72; 196

esistenza29; 32; 33; 36; 37; 38; 39; 40; 71; 76; 80; 81; 87; 90; 95; 96; 103; 118; 123; 129; 131; 136; 140; 143; 145; 154; 157; 159; 168; 170; 178; 180; 181; 185; 186; 189; 192; 193; 195; 196; 197; 199; 200; 201; 208; 209; 210
esperienza42; 94; 158; 184; 188; 189; 190; 191; 192; 195; 196; 197
esperienza religiosa65; 147; 167; 188; 217
essere sociale 211; 212
***estensione* 33; 54; 55; 126; 162; 182**
Estremo oriente 189
etica calvinista ... 88; 100; 103; 141; 142
etica della convinzione 39; 40
etica della responsabilità. 39
etica protestante27; 29; 46; 56; 69; 70; 71; 72; 73; 74; 75; 76; 78; 79; 80; 82; 85; 86; 87; 91; 92; 93; 96; 97; 99; 104; 105; 107; 109; 113; 114; 115; 116; 117; 118; 120; 121; 122; 123; 124; 125; 128; 129; 130; 131; 132; 133; 134; 135; 136; 137; 139; 140; 141; 142; 143; 146; 148; 149; 175; 235
***Etica protestante*29; 30; 43; 53; 124; 157; 233**
eucarestia 88
Europa14; 28; 69; 72; 88; 126; 130; 131; 145; 158; 170; 220; 232
***evangelical*157; 161; 163; 164; 189; 208; 210**
***externa subsidia fideis*..... 92**
falsificabilità 35
***falsificazione*..... 14**
fase *descrittiva* 12; 53; 54
fase *esplicativa*.....12; 54
***fase predittiva* 12; 53; 54; 55**
fatti13; 17; 27; 31; 32; 35; 64; 71; 85; 114; 120; 121; 129; 139; 145; 153; 154; 162; 164; 165; 174; 179; 192; 193; 194
fatto sociale 17; 119
fattori12; 34; 35; 50; 59; 60; 62; 63; 64; 65; 66; 67; 103; 113; 115; 119; 120; 121; 129; 133; 139; 153; 176; 181; 187; 199
fedayn 166
fedeli81; 83; 88; 91; 94; 97; 98; 99; 100; 102; 103; 107; 148; 155; 158; 161; 167; 174; 177; 186; 205; 207; 208
fenomeni sociali 17; 73
Ferrarotti, Franco124; 136; 141; 156; 224; 234
Feuerbach, Ludwig 203
Fiandre 128
filosofia della storia 34; 154
Fiorita, Nicola 169; 224
Firenze14; 71; 74; 75; 78; 79; 80; 82; 85; 91; 92; 93; 96; 97; 99; 104; 105; 107; 109; 114; 118; 125; 128; 130; 133; 135; 139; 140; 141; 142; 154; 157; 221; 229; 234; 235
fondamentalismo3; 62; 67; 157; 158; 161; 162; 163; 164; 165; 166; 168; 171; 177; 180; 186; 187; 188; 195; 197; 199; 206; 207; 208; 227
fondamentalisti161; 171; 186; 187; 206; 208
Fox
George..... 104
Fox, George..... 81
France, Anatole 206; 236
Franklin, Benjamin ... 82; 119; 140; 141
Fratelli Moravi 101; 102; 149
Frazer, James George 206
Freud 28; 30
Freud, Sigmund.....181; 182
Garibaldi, Giuseppe 204
***Gemeinschaft*.....31; 35**
generalizzazione 33; 34; 41; 45
generazione128; 145; 178; 179; 186; 196
Gentile, Emilio . 164; 167; 169; 189; 225
Gentiloni, Filippo 169; 225
gerarchia ecclesiastica.....168; 208
***Gesellschaft* 31; 35; 229; 236**
***Gestalt* 65; 97**
Gesuiti 96
Giddens, Antony.....14; 16; 225
Ginevra88; 115; 126; 127; 128; 144; 231
giudaismo 69; 136; 137; 185
***giudizio di valore*37; 44; 45; 120; 134; 155; 156; 195**
***globalizzazione*11; 14; 16; 18; 53; 62; 66; 73; 154; 159; 165; 167; 168; 210; 227; 228**
***godimento*107; 109; 110; 119; 141; 143; 147**
Goethe, Johann Wolfgang von43; 44; 202
Gogarten, Fiedrich 158; 225
Goncourt, Edmond e Jules de 203
grado di significatività 54; 55
grado zero (della secolarizzazione) 188; 189; 200

Grasseni, Cristina..... 194; 198; 226
Grassi, Piergiorgio..... 4; 28; 131; 226
Grasso, Massimo 194; 222
grazia90; 91; 93; 94; 95; 96; 97; 99; 101; 102; 103; 105; 108; 109; 132; 136; 143; 145; 185
Greci 49
Guerrazzi, Francesco Domenico 204
Guevara de la Serna, Ernesto Rafael (Che Guevara) 161
Guglielmo II.....31
Guicciardini, Francesco.....201
Gutiérrez, Gustavo.. 159; 160; 222; 226
Halbwachs, Maurice 116; 226; 230
Hamas.....170
Hamilton, William.....159
Harlow, Harry 182; 183
Hauser, Henri 129; 227
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.....34; 229
Hezbollah 170
Higgs, Peter Ware 175
Hill, Peter C. 165; 186; 227
Hobbes, Thomas 202
Hood, Ralph W. 165; 186; 227
Horkheimer, Max.....40; 217
***horribile decretum* 88; 90**
***idealtipo* 46; 135; 223**
***ideal-tipo* 30**
identità44; 69; 123; 156; 160; 162; 167; 177; 178; 179; 180; 182; 186; 193; 197; 200; 208; 209; 210; 211; 212; 217; 230
identità culturale 69
imputazione causale 51
India.....189; 206
individualizzazione..... 33; 34; 41; 45
***inerranza*..... 158; 206; 207; 208**
infallibilità.....208
Inghilterra..... 116; 126; 230
integralismo 116; 162
***intensione*.....33; 54**
interazione14; 31; 36; 50; 56; 64; 168; 171; 178; 190; 191; 192; 193; 194; 196; 197; 200; 211
interazionismo simbolico 179; 212
intervento sociale.....59
***intraecclesialità*.....208**
***intramondana (ascesi)*.....97**
***intratestualità*..... 206; 207; 208**
irrazionalità .39; 40; 114; 171; 173; 195
islam81; 160; 162; 166; 169; 185; 222; 232
Israele 167; 170
istinto 182; 206
istituzione18; 36; 49; 50; 77; 98; 168; 173; 178; 207
istituzione sociale.....18
Italia63; 128; 130; 154; 157; 163; 169; 187; 201; 204; 221; 222; 230; 234; 235
Jackson, Don D. 190; 191; 235
James, William 158; 206; 211; 212; 236
Jaspers, Karl.....30; 116
***kénosis*.....159**
Khomeini.....166
***King Jack Bible* 158; 207**
Kipling, Rudyard.....206
Knox, John 128
La Bruyère, Jean de 202
Lamartine, Alphonse de.....202
lapidazione 170
lavoro formalmente libero121; 128; 135
lavoro sociale.....85; 224
***legami affettivi* 180; 182; 194; 221**
legittimazione, del potere (o dell'autorità)15; 104; 108; 155; 161; 174; 188; 189
Leopardi, Giacomo.....203
Lewin, Kurt.....194
Libano.....170
libero mercato.....97; 174
Liebknecht, Karl.....31
logica capitalistica 76
Longo, Antonio *154*; *221*
Lorenz, Konrad 182; 183
Louxenburg, Roza 31
Löwith, Karl..... 156; 159; 228
Luckmann, Thomas 28; 71; 219; 228
Lucrezio.....201
Lukàcs, Gyorgy.....30
Lutero, Martin82; 83; 84; 85; 87; 90; 104; 108
Luthy, Herbert126; 128; 130; 131; 132; 144; 148; 228
magia 184
***magic moments*.....182**
Mannheim, Karl 179; 229; 234
Manthey-Zorn, Otto.....116
Maratona.....48; 49
Marlowe, Christopher.....202
Marradi, Alberto 14; 229
Marx, Karl15; 34; 37; 78; 98; 116; 118; 119; 203; 219; 225; 228; 229
materialismo storico.....85
Mead, George Herbert.... 211; 212; 213
Medio Oriente.....167
Melloni, Alberto.....168; 230
mennoniti 81; 104

mentalità **98; 120; 123; 125; 127**
Merton, Robert King **77; 230**
Meslier, Jean **202**
metacomunicazione **191**
metanoia **81**
meta-valutazione **55**
metavalutazioni **56**
Methodenstreit **40; 41; 42; 45**
metodismo **89; 99; 102; 103; 149**
Metodismo **87**
metodo **14; 27; 28; 30; 34; 35; 40; 41; 42; 44; 45; 46; 47; 48; 51; 56; 57; 60; 61; 116; 117; 121; 123; 148; 194; 222; 223; 224; 229; 236**
metodo quantitativo **42**
metodologia (della ricerca sociale e psicologica) **14; 27; 32; 33; 35; 42; 53; 56; 57; 58; 59; 60; 61; 62; 194**
Metz, Johann Baptist **159**
Meyer, Eduard **48; 230**
Michels, Robert **30**
misurazione **33; 42; 54; 58; 61**
misure **12**
mito **71; 73; 218**
mobilità **53; 85; 97; 125; 136; 183**
mobilità sociale **53; 85; 97**
modelli **14; 15; 19; 30; 42; 54; 98; 119; 154; 166; 168; 176; 177; 178; 190; 191; 235**
modernizzazione **11; 14; 15; 16; 137; 153; 154; 155; 157; 159; 164; 165; 166; 167; 168; 170; 173; 187; 194; 197; 199; 200**
monaci **83; 84; 96; 97; 98; 142; 189**
mondo disincantato **62; 66; 210**
mondo sociale **15; 16**
monoteismo **98; 171; 181; 184; 189; 190; 200**
Montaigne, Michel de **202**
Montesquieu, Charles de **202**
morale religiosa **186**
Multatuli **204**
multifattoriale **62; 63; 64; 65; 66; 67; 175; 183; 196**
multifattorialità **43; 62; 64; 176; 209**
Müntzer, Thomas **84; 104**
mutamento sociale **60; 168; 220**
natura umana **16; 138**
Nicaragua **165**
Nietzsche, Friedrich **39; 205; 206**
Nirvana **189**
nomologico **50**
occidentale **37; 39; 69; 70; 71; 72; 73; 76; 79; 88; 114; 122; 135; 137; 138; 139; 166; 167; 221; 227**
occidente **19; 37; 53; 69; 72; 73; 74; 78; 119; 121; 122; 128; 139; 148; 165; 167; 228**
Offenbacher, Martin . **80; 118; 125; 126**
oggetto di studio **12; 13; 28; 45; 47; 54; 56; 57; 65; 66; 67; 73; 74; 158; 175; 180; 194**
oltranzismo **165; 166; 168; 171; 177; 180; 187; 195; 197; 206; 207; 208**
opere buone **95; 96; 143**
osservazione statistica **51**
Paesi Bassi **126**
Palatinato **126**
Palestina **170**
Paniccia, Rosa Maria **194; 222**
paradosso delle conseguenze **39**
Parsons, Talcott **116; 220; 231**
pastori **94; 102; 107**
pattern **12; 154**
peccato **55; 90; 96; 185; 202; 206**
Penn, William **104**
per aeterno **83; 98; 155**
Persiani **48; 49**
Petronio **201**
piacere **110; 182**
pietismo **89; 99; 100; 101; 102; 149**
Pietismo **87**
Pisa **128**
pluralismo religioso **74; 217**
Plutarco **201**
Polonia **162; 163; 164**
Popper, Karl **14; 35; 58; 232**
Portogallo **128; 130**
positivismo **34; 41**
positivo **12; 34; 157**
possibilità oggettiva **48; 49**
pratiche **14; 39; 102; 107; 119; 128; 130; 141; 147; 154; 169; 186; 188; 208**
precetti **83; 87; 96; 113; 140; 141; 147; 186**
precisione **12; 75**
predestinazione **83; 91; 99; 100; 101; 102; 103; 105; 127; 143; 144; 146; 148**
pregiudizio **72; 80; 118; 194; 210**
prescrizioni **30; 87; 119; 168; 186; 196; 207**
preservativo **169**
Preuss, Otto **31**
previsione **12; 17; 53; 55; 164; 166; 169; 171**
processi culturali **18; 175; 209**
processo **13; 14; 27; 34; 36; 37; 38; 55; 56; 57; 60; 61; 62; 63; 64; 65; 66; 69;**

70; 84; 85; 132; 133; 135; 137; 142; 143; 154; 155; 156; 157; 158; 162; 163; 166; 168; 173; 176; 177; 178; 179; 180; 181; 182; 183; 186; 187; 188; 189; 190; 191; 192; 193; 194; 195; 196; 197; 199; 200; 209; 220
***processo cognitivo* 13; 154; 196; 197**
processo di secolarizzazione133; 177; 180; 182; 183; 188; 190; 192; 195; 199; 200; 209; 220
processo sociale 178; 188; 194; 196; 199
processo storico..... 38; 154; 199
***profano*. 70; 85; 151; 156; 167; 186; 196**
profezia..... 158; 164; 185
progresso38; 124; 126; 136; 139; 156; 157; 159; 162; 173; 204
Protagora 201
protestantesimo30; 47; 80; 81; 82; 83; 85; 87; 88; 89; 98; 113; 114; 115; 117; 118; 120; 121; 122; 123; 124; 125; 126; 128; 130; 132; 133; 134; 141; 142; 143; 148; 149; 157; 169; 234; 236
Proudhon, Pierre Joseph 203
provvidenza..... 84; 90; 170; 203
psicologia sociale35; 115; 179; 180; 211
***punti di vista*12; 42; 43; 45; 64; 65; 116; 144; 175; 193**
punto di vista33; 50; 64; 65; 80; 84; 95; 96; 101; 108; 113; 138; 156; 165; 175; 178; 199; 232
puritanesimo92; 104; 107; 109; 124; 132; 136; 137; 138; 146; 147; 149
quaccheri.....29; 104
Quaccheri.....29; 81
***Quakers*..... 29**
qualità12; 14; 18; 38; 54; 63; 66; 71; 136; 169; 186; 203
quantificazione..... 42
quantità11; 12; 15; 18; 38; 54; 63; 66; 127; 169
Rachfal, Felix ... 116; 128; 133; 141; 232
***ratio cognoscendi*.....43; 44**
***ratio essendi* 43; 44**
Ratzinger, Joseph 155; 169; 232
razionale rispetto al fine 40
razionale rispetto al valore 40
razionalismo74; 79; 92; 129; 130; 140; 184
razionalismo economico74; 79; 140; 184
razionalità15; 19; 34; 36; 71; 73; 77; 78; 79; 114; 153; 156; 157; 168; 171; 173; 182; 184; 186; 189; 209; 217; 220
***razionalità economica* 15; 114; 168**
***razionalizzazione*15; 34; 36; 37; 38; 39; 40; 46; 69; 72; 73; 96; 101; 135; 137; 138; 141; 143; 156; 157; 161; 162; 167; 168; 170; 171; 186; 194; 197; 199; 200; 233**
utopica 46
***realtà empirica*..... 33; 47; 135**
realtà sociale16; 17; 28; 39; 58; 59; 64; 65; 66; 73; 139; 153; 154; 168; 171; 178; 179; 187; 191; 193; 194; 195
Rée, Paul..... 204
Regola di san Benedetto..... 96
relazione causale..... 118; 120; 122; 133
religione18; 28; 29; 31; 32; 47; 48; 65; 70; 73; 74; 87; 88; 98; 99; 113; 115; 117; 120; 121; 122; 124; 131; 133; 139; 145; 146; 147; 148; 154; 155; 156; 157; 158; 159; 161; 162; 163; 164; 166; 167; 168; 169; 170; 171; 173; 174; 175; 185; 186; 187; 188; 189; 192; 196; 201; 202; 203; 204; 205; 206; 207; 209; 217; 218; 219; 222; 223; 225; 226; 228; 229; 232; 233; 234; 235; 236
religione civile..... 167; 170; 189
religioni18; 62; 65; 70; 73; 74; 77; 88; 98; 122; 139; 153; 156; 157; 159; 161; 162; 167; 169; 171; 173; 174; 183; 184; 185; 186; 187; 188; 189; 191; 195; 200; 202; 205; 208; 209; 217; 218; 221; 222; 224; 227; 230; 233; 234; 236
religioni del libro 190; 200
***Religious Society of Friends* 29**
revival (religioso).....99; 169
Reza Pahlavi, Mohammad.....166
ricchezza34; 107; 108; 109; 110; 118; 138; 143; 147; 148
***ricerca*11; 12; 13; 14; 16; 17; 18; 27; 28; 32; 33; 35; 36; 41; 42; 45; 46; 47; 53; 54; 56; 57; 58; 59; 60; 61; 62; 64; 65; 66; 70; 74; 76; 78; 85; 89; 107; 109; 114; 120; 121; 134; 135; 138; 143; 145; 164; 169; 171; 175; 176; 180; 181; 182; 183; 189; 194; 210; 218; 220; 229**
Ricerca *applicata*.....59
Ricerca *pura*.....59
ricerca scientifica..... 12; 35; 53; 60
***ricerca sociale*12; 14; 17; 27; 33; 35; 42; 53; 54; 56; 57; 58; 59; 60; 61; 62; 64; 70; 194; 210; 218; 229**
Rickert, Heinrich.....41

riferimento ai valori15; 36; 44; 45; 72; 166; 178; 179; 193; 196; 200
riferimento al valore 45
Riforma81; 85; 86; 87; 88; 99; 104; 125; 126; 127; 128; 129; 130; 131; 132; 133; 134; 138; 139; 142; 144; 146; 148; 162; 228
rigenerazione, rigenerati .....*Vedi* metodismo
Rinascimento 139; 140
***risecolarizzazione*165; 169; 177; 180; 182; 186; 187; 188; 190; 192; 193; 194; 195; 209**
ri-secolarizzazione..... 200
risveglio 99; 102; 161; 169
rivelazione.....105; 158
rivoluzione industriale14; 37; 181; 199; 200
rivoluzione khomeinista..... 166
Robertson, Hector Menteith115; 116; 124; 126; 129; 130; 131; 133; 141; 142; 146; 147; 233
Robinson, J.A.T..... 159
Romero, mons Oscar 161
Ronzon, Francesco 194; 198; 226
Rossi, Pietro ...35; 36; 48; 233; 235; 236
Ruggieri, Giuseppe35; 60; 168; 220; 230
Rushdie, Salman..... 166
sacralizzazione132; 151; 156; 158; 186; 188; 193; 195; 196; 197; 200
sacramento..... 88
***sacro*70; 74; 87; 151; 155; 156; 158; 166; 167; 168; 170; 171; 174; 177; 182; 185; 186; 187; 188; 189; 190; 191; 192; 195; 196; 197; 206; 207; 217; 223; 224; 225; 231**
salvezza83; 87; 90; 91; 94; 95; 96; 97; 102; 103; 105; 132; 136; 140; 141; 143; 144; 148; 185; 203
Samsara..... 189
Samuelsson, Kurt124; 125; 133; 147; 148; 227; 233
sandinismo 165
santa cena..... 88
Sayous, André..127; 133; 144; 145; 233
scelte professionali 79; 118; 137
Schopenhauer, Arthur..... 202
scientismo..... 42
scienza13; 27; 28; 37; 38; 40; 41; 42; 45; 54; 56; 58; 65; 71; 72; 73; 78; 129; 156; 157; 158; 164; 176; 203; 204; 205; 210
scienze naturali.....41; 45
scienze sociali11; 13; 14; 18; 27; 35; 37; 41; 53; 54; 56; 57; 60; 120; 158; 159; 164; 167; 175; 176; 179; 194; 211; 220; 222; 229
scienze umane 41; 42; 45; 46; 195
Scozia.....126; 128
***script* 154**
secolarismo..... 158
***secolarizzazione*3; 15; 18; 19; 62; 64; 65; 66; 67; 70; 73; 92; 98; 114; 131; 133; 153; 154; 155; 156; 157; 158; 159; 161; 162; 164; 165; 167; 168; 170; 171; 173; 174; 175; 176; 177; 179; 180; 181; 182; 183; 184; 185; 186; 187; 188; 189; 190; 191; 192; 193; 194; 195; 196;卄197; 199; 200; 201; 206; 208; 209; 217; 220; 222; 223; 225; 229; 232**
Secolarizzazione-paradosso..... 188
self.....109; 211
Senofane di Colofone 201
senso comune19; 55; 71; 153; 154; 155; 179; 188; 193; 195; 207; 210
Sestan, Ernesto 71
setta.....81; 104; 105; 170; 210
setta dei manipolatori di serpenti (SHS) 170
sette29; 31; 74; 80; 85; 87; 89; 102; 104; 107; 139; 142; 145; 149; 158; 163; 164; 165; 169; 223
sette battiste 89
Settembrini, Luigi 203
sfera privata..... 74; 81; 171; 188
sfera pubblica70; 74; 162; 186; 190; 222
sfera sociale..... 30
SHS (setta dei manipolatori di serpenti) 170
***silent meetings* 81**
Simmel, Georg 30; 75
Simons, Menno 81; 104
sincretismo 161; 165; 196
sistema13; 16; 33; 37; 43; 45; 47; 64; 65; 88; 96; 97; 114; 116; 118; 119; 121; 122; 136; 143; 156; 181; 194; 207; 209; 231; 235
sistema sociale..... 16; 43; 156; 231
***social cognition*.....193; 200**
socializzazione177; 178; 179; 180; 182; 186; 193; 200; 211; 212; 231
Società dei Fratelli Musulmani (al-Ikhwān) 170
società della conoscenza..... 210
società liquida 70; 177
Società Religiosa degli Amici 81

sociologia comprendente..... 32; 69; 145
sociologia della religione18; 28; 70; 73; 74; 122; 175; 235
sociologie dottrinarie.....34
Solle, Dorothee.....159
Sombart, Werner30; 75; 116; 124; 136; 137; 138; 141; 234
Spagna 128; 130; 162; 164
specie-specifico.....181; 182
Spencer, Herbert 34
spiegazione12; 17; 19; 29; 32; 47; 48; 53; 54; 56; 73; 79; 82; 119; 129; 132; 148; 159; 171; 188; 190; 201; 206
spirito del capitalismo27; 29; 30; 43; 46; 53; 56; 69; 70; 71; 72; 73; 74; 75; 76; 78; 79; 80; 81; 82; 84; 85; 86; 87; 91; 92; 93; 96; 97; 99; 101; 103; 104; 105; 107; 109; 113; 114; 115; 116; 117; 118; 119; 120; 121; 122; 123; 124; 125; 127; 128; 129; 130; 131; 133; 134; 135; 136; 137; 138; 139; 140; 141; 142; 143; 146; 148; 149; 157; 168; 175; 222; 235
spirito santo.....103
stato teocratico.....166; 188
status83; 84; 85; 96; 108; 164; 169; 178; 180
statuto epistemologico..... 27; 35; 66; 73
statuto scientifico.....40
Stein, Charlotte von 43
stereotipo.....29; 72; 164; 171; 210
stili di vita.....14; 16; 146; 191; 193
Stirner, Max.....203
storicismo 34; 232
Strauss, Leo..... 139; 140; 234
strumenti di misurazione.....12
struttura13; 31; 32; 123; 153; 170; 171; 173; 197; 198; 228
struttura sociale14; 19; 77; 114; 116; 117; 146; 156; 174; 176; 188; 211; 230
subcultura 44
successo12; 17; 70; 71; 72; 83; 93; 98; 109; 117; 118; 132; 140; 143; 145; 169; 170
sviluppo13; 27; 37; 47; 67; 69; 70; 81; 101; 114; 117; 118; 120; 121; 122; 124; 126; 129; 130; 131; 132; 138; 139; 155; 160; 165; 173; 178; 181; 188; 194
Svizzera 64; 126
Tawney, Richard Henry116; 117; 124; 129; 131; 133; 146; 147; 234
teologia della liberazione159; 160; 161; 222
teologia della morte di Dio 159
testo sacro.....171; 187; 206; 207
Tinbergen, Niko.....183
***tipo ideale*30; 45; 46; 47; 49; 51; 53; 72; 76; 82; 117; 134; 135; 138; 142**
tipi ideali.....46; 47; 167
Tönnies, Ferdinand 31; 35
trasmissione culturale179; 186; 193; 196; 200; 212
trasposizione delle mete 77
Trevor-Roper, Hugh Redwald 130; 131; 234
Troeltsch, Ernst ....._30_; 157; _234_; _235_
Twain, Mark 206
UAAR 206
unione mistica 94; 95
USA28; 104; 107; 145; 158; 161; 162; 164; 167; 169; 208; 218; 219
Vahanian, Gabriel 159
validità12; 33; 42; 43; 58; 59; 81; 115; 140
valori15; 29; 30; 36; 38; 39; 40; 45; 46; 63; 72; 81; 88; 131; 137; 138; 140; 161; 178; 180; 193; 198; 220; 222; 223
Venezia 128; 139; 234
***Vergemeinschaftung* 31**
***Vergesellschaftung* 31**
***verifica*13; 14; 29; 35; 43; 47; 61; 63; 64; 84; 114; 118; 158; 163; 168; 188; 191**
verificabilità 35
verità18; 40; 71; 72; 89; 114; 154; 156; 157; 170; 171; 174; 182; 185; 189; 190; 192; 202; 203; 206; 207; 209; 221
***Verstehen*, ...32**
***Verstehende-Soziologie* 32**
vita pubblica18; 30; 62; 64; 70; 72; 74; 98; 100; 104; 139; 153; 156; 161; 162; 163; 164; 166; 169; 173; 174; 187; 188; 208; 210
vita quotidiana29; 54; 63; 64; 73; 88; 94; 105; 107; 127; 128; 132; 142; 171; 173; 177; 186; 189; 192; 193; 227
vocazione53; 82; 84; 85; 107; 133; 135; 142; 149; 159
Watzlawick, Paul..... 190; 191; 194; 235
***way of life*..... 29; 145; 209**
Weber, Alfred ....._31_
Weber, Marianne ....._27_; _235_
Weber, Max15; 18; 27; 28; 29; 30; 31; 32; 33; 34; 35; 36; 37; 38; 39; 40; 41; 42; 43; 45; 46; 47; 48; 49; 51; 53; 69;

70; 71; 72; 74; 75; 76; 77; 78; 79; 80; 81; 82; 85; 86; 90; 91; 92; 93; 96; 97; 98; 99; 104; 105; 107; 109; 114; 115; 116; 118; 120; 121; 122; 124;끄125; 128; 130; 133; 135; 136; 139; 140; 141; 146; 167; 175; 222; 223; 225; 226; 227; 228; 229; 233; 235; 236
Weimar 31; 139
Weltanschauung32; 69; 71; 124; 145; 209
Wesley, John..... 102; 103; 147; 149
Westfalia 157
***Westminster confession*.....90; 104; 144**
Whitefield, George 103
Wilde, Oscar 206
Williamson, W. Paul 165; 186; 227
***Wissenschaftlehre* 40; 41; 45**
Zapatero, José Luis Rodríguez *163*
Zinzendorf, Nicolaus Ludwig von..101; 102
Zwingli 81
Zwinglio 81

Finito di stampare nel mese di xxxxx 201X
presso xxxx