

Enzo Pace

Abstract – The author ponders the impact of *The Secular City* on the new Catholic generation in Italy in the late sixties. Reading Cox's book helped understand what it meant to continue to believe in modern society. The secular society, as described and analyzed by Cox, in fact, seemed a fitting theological complement to Max Weber's modern society as an *iron cage* and – in a sharper way – to Walter Benjamin's capitalism as a religion. *The Secular City* also strengthened the conviction of the urgency to reform the Catholic Church (*Reformkatholizismus*). Cox's intellectual journey – from *Secular City* to *The Future of Faith*, by way of *Fire from Heaven* – was not marked by a clear break. Secularization is not, in fact, for Cox the unavoidable decline of the sacred and of religion or, rather, of the need to believe in God. It is instead the sunset of a historically and culturally specific way – Eurocentric in many ways – of thinking and conveying God.

Correva l'anno 1968: *The Secular City* usciva in Italia, a tre anni di distanza dalla prima edizione originale in inglese, tre anni dopo la chiusura del Concilio Vaticano II. Nel 1961 era già apparso *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale* di Sabino Acquaviva (che ci ha lasciati a fine 2015)¹. Il primo è un libro di teologia, il secondo di sociologia. Si potrebbe dire meglio di quest'ultimo testo: un libro partorito da una 'madre' incerta, com'era allora la sociologia della religione, che cercava di affermarsi come sapere autonomo sul destino della religione nella modernità capitalistica. Intellettuali europei e americani, in fondo, si chiedevano se l'affermazione di una società dominata dalla razionalità tecnologica e dal progresso scientifico non avesse messo in crisi, in modo irreparabile, il sistema del credere che storicamente si era imposto lungo i secoli, con il cristianesimo nelle sue varie forme. Una *quaestio* che circolava, come moneta buona che caccia quella cattiva, non solo fra gli addetti ai lavori, i sociologi e gli antropologi della religione, ma anche negli ambienti della teologia cristiana; più in quella protestante *liberal*, meno in quella cattolica. Non mancheranno, in verità, estimatori fra teologi e sociologi militanti cattolici. Lo

¹ S. Acquaviva, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Milano 1961.

stesso Cox lo ricorda, quando racconta dell'incontro con papa Paolo VI. Il tema restò e resta ancora oggi quasi assente, invece, dal dibattito nel mondo teologico ortodosso, nonostante tutto quello che accadeva allora nei Paesi di stampo sovietico, in grande maggioranza modellati dalle Chiese (nazionali) ortodosse. In quei Paesi, infatti, la religione arretrava davanti all'affermarsi di un'ideologia politica al potere che considerava il credere come un relitto del passato. In buona sostanza, o per volontà politica imposta dall'alto, e non senza un elevato livello di violenza simbolica e fisica, o per l'avanzare di un tipo di società disincantata, della tecnica e del mercato, che si abitasse a Parigi o a Washington, a Budapest o a Sofia, a Londra o a Mosca, la secolarizzazione sembrava a studiosi, *opinion-makers*, teologi e filosofi un destino inevitabile.

Riguardava, come si diceva nel *Kulturkampf* della guerra fredda (1950-1980), sia l'Occidente cristiano sia il mondo 'oltre-cortina', che cristiano era ancora, nonostante tutto. L'abbaglio è stato pensare che quanto avveniva «sotto le sacre volte», per riprendere un felice titolo di un libro di Peter Berger², dall'Atlantico agli Urali riguardasse la religione e non una particolare forma religiosa, che, per comodità siamo abituati a evocare al singolare: il cristianesimo. Sarebbe bastato forse mettersi in ascolto della nuova leva di missionari cattolici e protestanti per rendersi conto che il cristianesimo 'esportato' nel lungo ciclo della colonizzazione del mondo da parte dapprima delle principali potenze europee e poi di quella statunitense, stava mutando di pelle. Nel suo indigenizzarsi (o inculturarsi, come poi si è preferito dire) la memoria della parola viva (quella di Gesù) di molti popoli, fuori dell'Europa, non si accontentava più della parola data e mediata dalla teologia, dalla liturgia, dalla dottrina etica e dagli stili di praticare propri della cultura europea e occidentale *lato sensu*. Nel fare memoria del modo in cui la parola viva era stata loro presentata, imposta, inculcata, spesso, con la voce del padrone, gruppi e movimenti cristiani in America Latina così come nell'Africa sub-sahariana e, più tardi, in alcune società asiatiche (India, Corea del Sud e Cina) hanno finito per interpretare il messaggio cristiano con categorie e forme liturgiche non più interamente debitorie del modello eurocentrico.

Correva il 1968 e in Italia, molti giovani cattolici lessero *La città secolare*. Non erano in prevalenza studenti di sociologia. Stavano cercando di capi-

² P. Berger, *La sacra volta: elementi per una teoria sociologica della religione*, trad. it. Milano 1984.

re il passaggio critico del tempo religioso in cui essi si trovavano direttamente a vivere. Si chiedevano quali fossero i cambiamenti necessari per rendere la parola viva di Cristo ancora vitale e dotata di senso in una società in cui la forma-Chiesa e il sistema di credenza e pratiche apparivano in ritardo. Che cosa voleva dire parlare di Dio senza più fidarsi e affidarsi dei e ai mediatori e interpreti autorevoli che avevano occupato e monopolizzato la scena, dove si raccontava Dio e dei suoi progetti sull'umanità? Non si trattava perciò di far morire Dio o di uscire dalla religione. Le attese sul Vaticano II di questa nuova generazione di cattolici in crisi e alla ricerca di una nuova identità religiosa, erano altre: come superare il modello gerarchico romano della forma-Chiesa, come essere comunità di pari senza più la divisione del lavoro preti-laici, come trasformare l'aggiornamento liturgico in una straordinaria occasione per realizzare l'utopia della comunità cristiana? Leggevamo, dunque, Cox e capivamo e condividevamo in gran parte il suo punto di vista, se è vero che l'originario titolo del libro prevedeva la parola *God* prima delle due parole che compaiono in quello voluto, alla fine, dall'editore Macmillan.

Cox, infatti, da teologo si chiedeva se e come il discorso (cristiano) su Dio fosse ancora parola convincente in una società urbanizzata e razionalizzata così come essa appariva negli anni Sessanta, dopo l'affermarsi di una formazione economico-sociale – non unica allora, perché sfidata da quella o da quelle, meglio, d'ispirazione social-comunista – di tipo capitalistico. Chi avesse letto il frammento del 1912 di Walter Benjamin sul capitalismo come religione³, avrebbe potuto intendere, non solo con l'ausilio di Marx che allora andava di moda anche negli ambienti cattolici del dissenso critico, quale fosse la posta in gioco che un giovane teologo, com'era allora Cox, aveva compreso. A ben guardare, Cox prolungava i dubbi e le pensose preoccupazioni sia di Max Weber (delle ultime pagine dell'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, dove, com'è noto, si parla della «gabbia d'acciaio») sia soprattutto di un teologo, che faceva anche il sociologo, come Ernst Troeltsch. Basta riandare alle ultime pagine del suo libro *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* per constatare che Cox cercava di rispondere alla *quaestio* lasciata sospesa dei due pensatori tedeschi: «Le anime dei popoli sfuggono alle Chiese e buona parte delle funzioni di esse è passata alla scuola, alla letteratura, allo Stato, alle associazioni. In tali condizioni il tipo-Chiesa del cattolicesimo è costretto a dominare le coscienze in modo sempre più violento ed esteriore, mentre quello protestante in parte non ha strutture salde per

³ W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, trad. it. Genova 2013.

reggere al cambiamento, in parte contiene in sé nel suo carattere soggettivistico vigorose forze contrarie, sicché non ha potuto opporre resistenza al settarismo e al misticismo, elettivamente affini al mondo moderno»⁴.

Cox, negli anni Novanta, riconosce di aver compiuto un errore di prospettiva: considerare la secolarizzazione, in ogni caso, come un processo che si andava imponendo con caratteri normativi dall'Occidente al resto del mondo, senza prestare attenzione ad altri contesti non cristiani e senza accorgersi che altrove – fuori dall'Occidente – il mondo andava in tutt'altra direzione. Era più religioso; in alcuni casi, come dirà, con la sua consueta verve polemica, Peter Berger, «furiosamente religioso»⁵. Allora, il sacro torna, risorge la religione oppure, in realtà, non sono mai spariti, ma solo una prospettiva teorica ha lasciato credere che si stessero celebrando i funerali al Dio cristiano? Penso che Cox – e chi leggerà l'introduzione all'ultima edizione della *Città secolare* se ne renderà conto – non abbia mai inteso la secolarizzazione come un processo lineare, irreversibile, di declino della religione in quanto tale. Non fosse altro perché da molti anni Cox pratica una teologia comparativa delle religioni e non si limita più a osservare solo il mondo cristiano. Non fosse altro perché anche le società storicamente fattesi cristiane stanno divenendo plurali, con un'iperdiversità religiosa spesso inedita e incognita.

D'altro canto, credo che un teologo protestante come Cox sia avvezzo ad assistere ciclicamente a fenomeni che nel protestantesimo moderno – soprattutto statunitense – si presentano come grandi o piccoli risvegli (*awakenings*). Il terreno fecondato dalla Riforma del Cinquecento ha, nel corso del tempo, dato frutti continui e inaspettati: ogni volta che le idee della Riforma hanno preso corpo in una qualche forma stabile di organizzazione del credere e di amministrazione dei beni della salvezza, sono sorti movimenti critici, che dapprima nella forma della 'setta' (vera ipotesi organizzativa della mente del credente insoddisfatto nei confronti di chi ha reso la parola viva di Gesù una parola autorizzata e sistematizzata, fredda e non vitale), hanno riaperto la porta dell'interpretazione profetica della parola, portandola fuori delle Chiese storiche. Insomma, proprio la vicenda della Riforma ci insegna che la storia non procede linearmente, ma *facit saltus*. Ci sono corsi e ricorsi nel piano inclinato della storia delle

⁴ E. Troeltsch, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, 2 voll., trad. it. Firenze 1949, II, p. 704. Sull'attualità di Troeltsch in campo sociologico e teologico cfr. E. Pace - M. Piccinini (edd), *Ernst Troeltsch: religioni, chiese, modernità*, in «Humanitas», 2016, 2, pp. 214-354.

⁵ Cfr. P. Berger (ed), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington (DC) 1999.

religioni che vanno spiegati e compresi a partire da una teoria generale delle religioni come sistemi organizzati di credenza che interagiscono, comunicano, scambiano informazione con energia sociale, con gli ambienti sociali per definizione diversi nel tempo e nello spazio geografico.

Quando Cox pubblica, trent'anni dopo la *Città secolare*, il libro *Fire from Heaven*⁶, interamente dedicato a un fenomeno che, nel frattempo, è diventato da anni un oggetto d'indagine sociologica transculturale (nel senso che su di esso convergono, condividendo paradigmi o scontrandosi sui modelli interpretativi, studiosi non più solo di matrice occidentale, ma anche una nuova leva di sociologi e antropologi delle religioni cinesi, coreani, nigeriani, ghanesi, filippini, brasiliani, cileni, argentini e così via), più che smentire se stesso, in realtà, continua un discorso iniziato con *The Secular City*, giacché ci mostra come il moderno sentire religioso si manifesti. Ci parla, perciò, non tanto del ritorno di qualcosa che era sparito, ma del cambiamento delle religioni nel mondo.

Prendendo spunto dall'emergere di un cristianesimo del Sud, Cox si pone da un punto di vista che potrei definire di 'disincanto metodologico in teologia': le nuove forme di pentecostalismo che avanzano dal Sud del mondo verso l'Europa – nonostante nuovi muri e fili spinati, attraverso le incerte dogane che le religioni degli altri varcano con discreta facilità – obbligano a cambiare gli occhiali dell'osservatore; quelli vecchi non servono più e la dicotomia eclisse/ritorno del sacro diventa uno schema che non lascia scorgere gli indicatori di un cambiamento dei rapporti di forza culturali e sociali che stanno avvenendo nel mondo e che si esprimono anche attraverso il nuovo immaginario religioso e che interessa gran parte delle grandi religioni mondiali. L'Europa non è più al centro del mondo. Una teologia intelligente deve apprenderlo e la sociologia delle religioni prima lo fa, meglio è per le sue incerte sorti scientifiche.

⁶ H. Cox, *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and The Reshaping of Religion in the 21st Century*, Reading (MA) 1995.