

# Poscritto a «Che cos'è la religione? La polisemia di un concetto contestato» di Charles Taylor

23

Paolo Costa

*Abstract* – In this postscript, Charles Taylor's lecture is discussed from three points of view. First, it is read against the background of a surprising feature of the new secularization debate: the semantic crisis of the concept of religion. Second, it is seen as an attempt to imagine religion as a field rather than as a well-demarcated object. Third, it is understood as a way of circumventing the modern rage for order and its anxiety-ridden rebounds.

Uno degli effetti collaterali più sorprendenti del nuovo dibattito sulla secolarizzazione è la crisi semantica in cui è gradualmente precipitato il concetto stesso di «religione»<sup>1</sup>. Mano a mano che la tesi classica del declino inevitabile della fede religiosa veniva sistematicamente decostruita, sdrammatizzata, sprovincializzata, è diventato infatti sempre più difficile dare una definizione accurata di ciò che, secondo la vulgata otto e novecentesca, avrebbe dovuto essere «secolarizzato», cioè, stando alle due principali scuole di pensiero, o liquidato definitivamente o tradotto in forme più «mondane» e quindi modernizzato.

Il paradosso è che, se si legge la *débâcle* del teorema della secolarizzazione come una vittoria in rimonta della «religione» sull'ateismo moderno, ci si sarebbe aspettati di vedere trionfare una concezione a tutto tondo, persino arcaica della religione: qualcosa di simile alla «rivincita di Dio», per evocare il titolo di un celebre libro di Gilles Kepel<sup>2</sup>. Non è questo, tuttavia, ciò che ci hanno lasciato in eredità i decostruttori della tesi classica della secolarizzazione. Non è infatti la vittoria di «Dio» o del «trascendente» o del «reincanto» o della «fede» o della «superstizione»

<sup>1</sup> Per una panoramica sul dibattito in questione rinvio a P. Costa, *La città post-secolare. Il nuovo dibattito sulla secolarizzazione*, Brescia, Queriniana, 2019.

<sup>2</sup> Cfr. G. Kepel, *La rivincita di Dio. Cristiani, ebrei, musulmani alla riconquista del mondo*, trad. it., Milano, Rizzoli, 1991.

o della «spiritualità» o della «provvidenza» che ci viene consegnata dalle sofisticate analisi dei critici della vecchia *doxa* sociologica, ma qualcosa di molto più complesso e ambivalente, se non addirittura sfuggente, evanescente, sia dal lato della «religione» sia dal lato del suo antonimo, la «secolarità».

Se il paradosso è da un lato stridente – in effetti, come potrebbe mai «secolarizzarsi» qualcosa che non esiste? – dall'altro lato non è poi un fenomeno così indecifrabile. Il principale difetto della tesi classica, in fondo, consisteva proprio nella cristallizzazione, generalizzazione ed elevazione di alcune esperienze storiche specifiche (il travaglio del cristianesimo in Europa dopo lo Scisma protestante, la nascita dell'Umanesimo esclusivo, l'evoluzione dello Stato-nazione post-westfaliano, la Rivoluzione scientifica di stampo galileiano-baconiano ecc.) a leggi dell'evoluzione storica umana. Queste estrapolazioni frettolose erano state spesso agevolate da concezioni monodimensionali, essenzialistiche, della religione che inducevano chi le abbracciava a sottovalutare sia la capacità delle comunità religiose di rispondere in maniera imprevedibile alle sfide lanciate dal nuovo contesto storico sia la ridondanza della creatività spirituale insita nell'esperienza del sacro in tutte le sue forme. A ben guardare, il trucco di molti critici della tesi classica è consistito semplicemente nel bilanciare le verità semplici che sembravano emergere dal fascio di luce che il presente proietta sul passato con l'orizzonte contingente e indeterminato che il futuro dischiude davanti agli occhi di chi è chiamato a scegliere e ad agire in condizioni di ordinaria incertezza. L'*open-endedness* del tempo a venire è effettivamente la principale leva di cui si sono serviti i decostruttori del teorema della secolarizzazione nel loro tentativo (riuscito) di indebolirne la presa articolando, «spacchettando» e distribuendo l'onere insostenibile della prova empirica e teorica che gravava tacitamente su di esso.

Se tuttavia la «religione» non è una sostanza semplice la cui natura si manifesterebbe al meglio ai suoi albori ed è stata anzi continuamente al centro di processi storici contingenti di costruzione, ibridazione, metamorfosi e colonizzazione, quali strumenti ci rimangono per definirne il profilo? Esiste una terza via tra la ricaduta in una sorta di realismo platonico delle essenze – per cui esisterebbe una e una sola descrizione corretta di ciò che storicamente è passato per «religione» – e la tentazione nominalista di disfarsi persino dei vantaggi epistemici derivanti dall'abbandono della tesi classica pur di sfuggire a ogni forma di determinazione concettuale?

Nella conferenza di Charles Taylor che pubblichiamo per celebrare il ventennale degli «Annali di Studi Religiosi» viene suggerita una possibile via intermedia tra la Scilla della monosemia e la Cariddi del veto a fare anche solo un uso sorvegliato di qualsiasi universale transstorico. In quello che è per molti aspetti un *unicum* nella produzione teorica di uno dei principali protagonisti del nuovo dibattito sulla secolarizzazione, l'autore di *A Secular Age* ci invita a immaginare ciò che siamo soliti definire «religione» non come un oggetto, per quanto *sui generis*, ma come un campo, nel duplice senso di un terreno da coltivare e di un campo di forze. Nella sua ottica, detto succintamente, la religione – e per «religione» intendo qui una delle «dimensioni» che definiscono la profondità della condizione umana (nello specifico, l'esperienza vissuta del «sacro», dell'umanamente indisponibile) – dev'essere incessantemente delimitata e segmentata sia per consentire la distinzione tra ciò che è «dentro» (il numinoso, il trascendente, l'assoluto) e ciò che sta «fuori» (il profano, l'immanente, il finito), sia per stabilire, nel «dentro», la proporzione tra le sue diverse facce (il «religioso» *stricto sensu*, «il magico», «lo spirituale» ecc.).

Questo spazio apparentemente statico, osservato da un altro punto di vista, è però anche un sistema poroso, dove interagiscono forze il cui prodotto vettoriale determina stati di equilibrio precario che si formano e dissolvono non secondo un disegno perfettamente razionale, ma sulla base di *patterns* o configurazioni di senso che sono intelleggibili senza essere per questo ineluttabili. L'esempio scelto da Taylor – quello delle recenti ondate «fondamentaliste» o, come le chiama lui, «primordialiste» – mostra con chiarezza come circostanze esterne contingenti possano orientare in una direzione moralmente catastrofica la tensione dialettica tra origine e salvezza che è connaturata all'esperienza umana del sacro e possa effettivamente avere un impatto destabilizzante sugli ordinamenti che governano le relazioni tra le persone in qualsivoglia tempo e luogo. Sebbene in questi processi storici siano sicuramente all'opera dei vincoli sistemici, nessuno di essi è però talmente potente da annullare il valore dell'iniziativa e della creatività pratica umana. Il campo della «religione», per indulgere in un facile gioco di parole, non è in senso stretto un campo santo: è piuttosto un luogo dove si si alternano eroismi e nefandezze, santità e meschinità, profondità e superficialità.

La cosa non può sorprendere. La furia ordinatrice che ha spinto i moderni a scomporre e disciplinare quanto più possibile il carattere spontaneamente amorfo e anarchico della socialità umana – Taylor evoca questo punto *en passant* quando discute la *witch craze* seicen-

tesca<sup>3</sup> – può essere legittimamente interpretata sia come un antidoto sia come un amplificatore dell'angoscia che gli esseri umani avvertono di fronte a quello che Hans Blumenberg, tra i tanti, ha descritto come il carattere «assoluto», senza fondo, della realtà<sup>4</sup>. Da questo punto di vista, sia l'ipostatizzare la religione come una sostanza metastorica sia il trasformare la secolarizzazione in un processo storico 'tritatutto' appaiono come modi efficaci, sebbene di corto respiro, per vaccinarsi contro l'inquietante capacità umana di inoculare caos nel mondo appellandosi a cause di forza maggiore (*acts of God*, si direbbe significativamente in inglese). In cambio di questo miraggio di immunità i protagonisti del nuovo dibattito sulla secolarizzazione hanno da offrire solamente strategie fallibili per bilanciare (o compensare) la libertà con la finitezza, la verità con il pluralismo, la ragione con la risonanza, la (presunta) morte di Dio con la benevolenza.

Non è ovviamente casuale che la panoramica di Taylor si concluda con una nota di ottimismo. Il suo invito a non perdere mai la fiducia nella capacità umana di resistere alla tentazione del male e, in alcuni casi, persino a trasfigurarne la potenza distruttiva sublimandola in episodi inattesi di pienezza, riconciliazione e slancio verso il futuro, non è soltanto l'omaggio scontato a una convenzione retorica. Nella scelta di far prevalere la luce sull'ombra viene a galla, infatti, la tacita predilezione dell'autore per la componente spirituale, trasformativa, «conversionale», dell'esperienza religiosa, che era già alla base dell'ultimo tortuoso capitolo di *A Secular Age*<sup>5</sup>.

Resta il fatto, comunque, che quanto nel linguaggio quotidiano (e non solo) viene disinvoltamente definito «religione» si dice in molti modi. Prenderne coscienza non ha una rilevanza solo epistemica. Solo mantenendo viva la tensione tra i differenziali semantici del termine, infatti, possono assumere un significato non meramente soggettivo le scelte mediante le quali le persone aderiscono a una specifica declinazione di tale sconfinata costellazione di significati. L'esperienza individuale, foss'anche negativa o oppositiva, di questa dimensione imprescindibile della condizione umana ha qualcosa da dire agli altri solo se fa almeno parzialmente i conti con tale complessità. Ed è probabilmente proprio dalla fiducia nella possibilità di conciliare lo sforzo di comprendere le

<sup>3</sup> Cfr. N. Ben-Yehuda, *The European Witch Craze of the 14th to 17th Centuries: A Sociologist's Perspective*, in «American Journal of Sociology», 1980, 86, 1, pp. 1-31.

<sup>4</sup> Cfr. H. Blumenberg, *Elaborazione del mito*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1991.

<sup>5</sup> Cfr. C. Taylor, *L'età secolare*, Milano, Feltrinelli, 2009, pp. 913-966.

ragioni degli altri e la dedizione nei confronti di un'istanziamento particolare di un fenomeno universale come gli sporadici ma intensi contatti con la sacralità dell'esistenza che Taylor ha tratto le motivazioni e lo slancio necessari per intraprendere la missione impossibile di delimitare, suddividere e setacciare il campo in cui da che mondo è mondo miriadi di persone hanno mietuto i frutti dolci e aspri della loro enigmatica dedizione a una realtà invisibile da cui pure si sono sentiti in modi diversi, e mai innocui, toccati.