

David Martin

Abstract – The article discusses the main flaws of Harvey Cox's *apologia pro libro suo*. First, Cox gives an incorrect view of the sociological debate on secularization. What is new for him is not new at all, e.g. the distinction between secularization and secularism, which goes back at least to the 1960s. Second, he doesn't really deal with the consequences of his earlier speculations on the back of the idea of «religionless Christianity» that contributed to what has been called «a collective nervous breakdown» on the part of Christian intellectual elites since the late 1950s. Finally, he overlooks the empirical and theoretical reasons that militate against his plea for a both secular and religious ecumenism.

Harvey Cox appartiene alla ristrettissima schiera di accademici che sono riusciti a scrivere un libro che ha raggiunto milioni di lettori. Un altro che ci è riuscito è Peter Berger. Entrambi si sono occupati di secolarizzazione ed entrambi erano presenti all'incontro organizzato dal *Secretariat pro Non Credentibus* in Vaticano alla fine degli anni Sessanta. Altri esperti di secolarizzazione erano là, incluso chi scrive, Bryan Wilson, Robert Bellah e Talcott Parsons perché, dopo tutto, il Vaticano era interessato a capire meglio quella che chiamava «la cultura della non credenza». Papa Paolo VI ci salutò uno a uno, facendo qualche commento sull'opera di Talcott Parsons e dicendo a Cox che aveva letto *La città secolare*, anche se non era d'accordo con tutte le sue tesi. Nella sua nuova Introduzione all'edizione del 2013 di *The Secular City*, Cox fa cenno a questo incontro. Ero al suo fianco quando è avvenuto e un resoconto un po' più ampio dell'episodio lo si può trovare nella mia autobiografia intellettuale¹. Cox aveva appena sostenuto che il papa era uno degli uomini più soli sulla terra e che lui, Harvey Cox, aveva intenzione di rompere il cordone da cui era circondato questo solitario ecclesiastico e parlargli esistenzial-

¹ Cfr. D. Martin, *The Education of David Martin: The Making of an Unlikely Sociologist*, London 2013, cap. 14. Traduzione di Paolo Costa.

mente, come un uomo parla a un amico di famiglia. Malauguratamente, questo sfondamento nella dimensione crudamente esistenziale e personale non si tradusse mai in realtà. Una volta scoperto che il Patriarca d'Occidente era uno dei suoi milioni di lettori, Cox fu così sopraffatto che riuscì solo a balbettare: «Sua Santità, benedica questo rosario». Al che Talcott Parsons (se mi ricordo bene) gli chiese che fine avesse fatto la Città Secolare in questo momento così unico e significativo e Cox confessò con un tono disarmante che era stata temporaneamente sopraffatta dalla Città Eterna.

L'incidente merita di essere ricordato per più di un motivo. In quell'occasione, in fondo, erano presenti molti, probabilmente la maggioranza dei protagonisti del dibattito accademico sulla secolarizzazione. Ma se dobbiamo dare retta a quanto Cox scrive nella sua nuova Introduzione, è un po' come se costoro non fossero mai esistiti. Da un professore di Harvard ci si aspetterebbe anche una riflessione sul contributo di altri protagonisti della controversia – tanto più ce lo si aspetterebbe da una persona così dedita al dialogo esistenziale con altri studiosi impegnati sullo stesso terreno: invece niente, neanche una riga. A giudicare da quanto scrive nel testo tradotto in questo numero degli «Annali di Studi Religiosi» verrebbe da pensare che solo decenni dopo, essendo rimasto giustamente abbagliato dal respiro teorico e dall'erudizione del volume di Charles Taylor *L'età secolare*², egli abbia incontrato altre voci nel dibattito sulla secolarizzazione. Prima di allora, a quanto pare, nebbia fitta, a dispetto del fatto che fu proprio a metà degli anni Sessanta, quando Cox lanciò nel mondo il suo manifesto socio-teologico, che Bryan Wilson pubblicò la sua vigorosa difesa della teoria classica della secolarizzazione³ e io diedi inizio alla critica del paradigma della secolarizzazione⁴ e io diedi inizio alla critica del paradigma della secolarizzazione. Per parte sua Peter Berger, insieme a Thomas Luckmann, stava fornendo un contributo essenziale al dibattito, che ne definì i contorni per molti anni a venire. La stranezza della recente apologia di Cox, che a prima vista potrebbe sembrare un'autocritica, è che suscita nel lettore l'impressione che egli abbia scoperto l'ampiezza delle critiche avanzate negli ultimi cinquant'anni solo dopo averle incontrate in un importante volume edito da Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen e Craig Calhoun⁴. In altre parole, se dovessimo basarci solo sulla sua *apologia pro libro*

² Cfr. C. Taylor, *L'età secolare*, trad. it. Milano 2009.

³ B.R. Wilson, *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*, London 1966.

⁴ Cfr. M. Warner - J. VanAntwerpen - C. Calhoun (edd), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Cambridge (MA) 2010.

meo, Cox farebbe la figura di un Rip van Winkle con la sua saccoccia zeppa di critiche ricevute in dono da una generazione di studiosi più giovani, che spaccia i concetti base del dibattito sulla secolarizzazione degli ultimi dieci lustri come se fossero cose mai sentite.

La sua sorpresa è estremamente sorprendente finché non si riflette sul ruolo molto marginale che i ragionamenti di Cox hanno svolto nell'ambito dei dibattiti sociologici sulla secolarizzazione. I dibattiti erano principalmente due. Uno era teologico ed ecclesiastico e in questo contesto Cox è stato uno dei protagonisti cruciali della controversia. L'altro era sociologico e in questo ambito il suo contributo non è andato oltre quello del rumore di fondo. La nuova introduzione, quindi, non fa che confermare questa reciproca indifferenza e ignoranza, che evidentemente è proseguita fino ai nostri giorni. Cox fa qualche vago cenno all'esistenza di dibattiti sociologici, senza però offrire nessun riferimento preciso e senza nominare i veri protagonisti della discussione. Ho come il sospetto che tra i critici della secolarizzazione, di cui sono stato il capostipite con il mio saggio del 1965, io sia stato uno dei pochissimi sociologi con un interesse per la teologia abbastanza forte da spingermi a includere l'influenza di diverse varietà di esistenzialismo, alcune atee e altre teologiche, tra le fonti importanti delle teorie della secolarizzazione, accanto all'illuminismo e al marxismo. Ero anche sufficientemente interessato al danno inferto alla presenza cristiana nella società contemporanea per criticare e canzonare la povertà della sua comprensione sociologica. Ritournerò su questo punto più avanti. In ogni caso, la mia combinazione di interessi teologici e sociologici era una vera bizzarria e lo era ancora di più la mia disponibilità a prendere talmente sul serio concetti come quello del «cristianesimo non religioso» e dell'«uomo diventato maggiorenn» da darmi da fare per confutarli.

Nella sua nuova Introduzione Harvey Cox sottolinea quanto sia importante riconoscere la differenza tra secolarizzazione e secolarismo e insiste sul ruolo cruciale svolto da tale distinzione nel suo libro, riproponendone il succo. Benissimo: ma chi mai l'ha messa in discussione? Questa distinzione era centrale anche nel dibattito da me avviato nel 1965 e proseguito da una miriade di sociologi nei decenni successivi. Tanto per dire, Martin Marty, uno studioso con interessi teologici e socio-storici, la pose al centro del suo libro *The Modern Schism*.⁵ Per quanto mi riguarda, la mia tesi era che il concetto empirico di secolarizzazione fosse stato

⁵ M.E. Marty, *The Modern Schism: Three Paths to the Secular*, New York 1969.

regolarmente fuso e confuso, nelle sue versioni illuministiche, marxiste ed esistenzialiste con il progetto ideologico secolarista. Malgrado le sue smentite, Cox appartiene di diritto a questa gamma di posizioni a causa della sua ingenuità sociologica.

Ovviamente, uno dovrebbe sempre rallegrarsi quando viene riscoperto, come fosse una novità assoluta, quello che nell'arco di un cinquantennio si è dannato l'anima per diffondere. E occorre ammettere che Cox non è il solo a riscoprire trionfalmente ragionamenti che sono stati di pubblico dominio fin dagli anni Sessanta. In fondo è solo l'ultimissimo di una serie di studiosi statunitensi che hanno compiuto la stessa trionfale riscoperta. Questo è il tipo di evento che qualsiasi studioso disinteressato che abbia a cuore solo la migliore comprensione della verità accoglierà come un valido motivo di gioia. Nel mio prossimo e al momento ancora inedito libro, *Recapitulations, Recuperations and Rebuttals*, ho esaminato i numerosi casi di riscoperta della critica radicale della secolarizzazione e Cox è solo l'ultimissimo ad aggiungersi a questa lunga e venerabile lista. Evidentemente, chiunque si basasse solo su ciò che egli ha da dire nella sua apologia rimarrebbe all'oscuro di questa tradizione di riscoperte. Proprio come i padri del dibattito sulla secolarizzazione, anche coloro che lo hanno regolarmente e trionfalmente riscoperto sono altrettanto sconosciuti, o almeno sembrano essere sconosciuti al teologo di Harvard.

A prescindere dalla riscoperta della distinzione tra secolarizzazione e secolarismo compiuta da Cox, vale forse la pena di notare rapidamente le altre riscoperte che gli sono state suggerite dalla lettura di *Varieties of Secularism*. Mi riferisco ai dubbi circa il carattere più o meno secolare della società contemporanea e i dubbi speculari circa la presunta religiosità della società precedente. In effetti, si tratta di una questione complicata dall'influenza cruciale esercitata dai criteri utilizzati per distinguere il religioso dal secolare e dalle date scelte come base per la comparazione del presente con il passato (1250, 1800, 1850?). È una questione che è stata dibattuta per decenni da un'infinità di sociologi, me compreso. Molto dipende, poi, da dove e quando si situi il dibattito, dato che le traiettorie della secolarizzazione sono storicamente molto varie. Si arriva infatti a risposte molto diverse a seconda che ci si focalizzi su (per esempio) i Paesi Bassi, la Russia, la Cina o il Medio Oriente. Cox presenta apertamente questa posizione come farina del suo sacco. In questo caso, però, la combinazione di apparente ignoranza e di più che apparente impudenza è davvero scioccante. Questa variazione storica è stata data per scontata fin da quando ne ho fatto un pilastro della mia analisi nel 1969.

Harvey Cox è un teologo il cui influente libro del 1965 dev'essere adeguatamente contestualizzato. Il contesto a cui mi riferisco è l'ondata di ideologia anti-istituzionale che travolse il pensiero teologico sotto la spinta delle interpretazioni di Dietrich Bonhoeffer, in particolare di quelle dei cosiddetti teologi della «morte di Dio». Cox respinge l'associazione con queste persone, a dispetto di una certa riluttanza a usare la parola «Dio», ma questo non è il principale punto in discussione. Cox è stato uno dei critici più influenti del cristianesimo istituzionale incarnato dalle Chiese al quale egli contrapponeva una comprensione diffusa del divino nel mondo secolare delle metropoli contemporanee. Qualsiasi sociologo competente è conscio del fatto che approcci differenti al mondo sono incapsulati e incarnati materialmente in forme e pratiche istituzionali, quale che sia il loro ulteriore posizionamento extramurario nei vari e mutevoli motivi della cultura. A me sembrava allora che Cox si fosse riallacciato a una variante dello schema comtiano. La questione cruciale, comunque, è capire fino a che punto l'afflato teologico delle sue temerarie speculazioni fondate sull'idea di un «cristianesimo non religioso» abbia contribuito al cosiddetto «esaurimento nervoso collettivo» di cui furono vittime le élite intellettuali cristiane a cavallo tra la fine degli anni Cinquanta e gli anni Sessanta, un fenomeno analizzato a fondo negli scritti di Sam Brewitt-Taylor⁶.

È a questo punto che occorre fare riferimento a un'altra opera di speculazione socio-teologica di Harvey Cox: *Fire from Heaven*⁷. Com'è noto, Cox ha il dono della prescienza in materia di mode destinate a catturare l'immaginazione teologica. Lo si potrebbe descrivere come un sistema radar premonitore in grado di registrare ciò che è appena al di là dell'orizzonte che, nel suo caso, potevano essere, di volta in volta, l'interesse per l'Oriente, la teologia della liberazione o il pentecostalismo. Nella sua introduzione a *Fire from Heaven*, il libro sul pentecostalismo pubblicato nel 1995, Cox dava la colpa all'ideologia del tempo per giustificare il suo precedente abbaglio riguardo alla secolarizzazione: a mandarlo fuori strada era stato lo *Zeitgeist*, in cui andavano inclusi i suoi rappresentanti nel mondo della sociologia. Il che però rende ancora più paradossale il fatto che furono proprio i sociologi a dover contrastare il

⁶ Cfr. S. Brewitt-Taylor, *From Religion to Revolution: Theologies of Secularisation in the British Student Christian Movement, 1963-73*, in «Journal of Ecclesiastical History», 66, 2015, 4, pp. 792-811, e, dello stesso autore, *The Invention of a «Secular Society»? Christianity and the Sudden Appearance of Secularisation Discourses in the British National Media, 1961-64*, in «Twentieth Century British History», 24, 2013, 3, pp. 327-350.

⁷ H. Cox, *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and The Reshaping of Religion in the 21st Century*, Reading (MA) 1995.

tipo di speculazione sulla secolarizzazione così efficacemente diffuso nei circoli cristiani proprio da Harvey Cox. È interessante, poi, che nel suo ruolo di giornalista-teologo la sua analisi del pentecostalismo si basasse sui contributi di sociologi e antropologi come Salvatore Cucchiari, che stavano lavorando sul tema ormai da anni. Allo stesso tempo, questa operazione di rastrellamento non era sociologicamente seria ma, si potrebbe dire, non era altro che la prosecuzione delle speculazioni socio-teologiche proposte originariamente nella *Città secolare*. L'iniziale ripudio della secolarizzazione era soltanto apparente poiché, in un certo senso, il fenomeno pentecostale poteva essere impiegato per illustrare la tesi contenuta già nel libro del 1965. Il pentecostalismo poteva cioè essere assimilato a una tesi sullo Spirito diventato maggiorenne. Non era quindi studiato come fenomeno autonomo: una forma di cristianesimo vigorosamente istituzionale, che erigeva forti confini istituzionali nel momento stesso in cui dimostrava una notevole capacità di attraversare i confini culturali. Era visto, piuttosto, come un'illustrazione incidentale del progresso dello spirituale, sulla base di discutibili bisogni primari, postulati e identificati dallo stesso Cox. La sociologia, però, non si occupa di bisogni primari, così come non si cura degli istinti biologici, poiché le manifestazioni religiose hanno un'incidenza variegatissima, che va, per dire, dal Ghana alla ex DDR, e sono reciprocamente contraddittorie.

Vale ora la pena di prendere in considerazione due punti del ragionamento svolto da Cox nella nuova Introduzione che concernono, rispettivamente, l'ecumenismo in generale e, più in particolare, la possibilità di un ecumenismo secolare. Ho già fatto cenno all'ideologia anti-istituzionale contenuta nella prospettiva teologica di Cox. Essa si basa su un contrasto teorico artificiale tra un cristianesimo spirituale compreso come il Regno di Dio e la Via e un cristianesimo inteso come istituzione clericale basata sul dogma e incapsulato in strutture di potere. Cox procede sfruttando false alternative che dividono il mondo a metà tra coloro che rappresentano l'avvento dello Spirito e coloro che resistono a esso. Egli compie due mosse false postulando una divisione tra coloro che cooperano con il futuro e coloro che gli resistono e postulando una convergenza di prospettive religiose fondate irrealisticamente sui templi buddhisti in America e le moschee in Europa, dalle quali egli deduce che l'Oriente non è più Oriente e l'Occidente non è più Occidente. Cox fa un cenno qui alla sua capacità preveggenza di andare oltre Charles Taylor impiegando le differenti prospettive dell'Epoca assiale, quando in realtà tali prospettive sono state per lungo tempo al centro delle preoccupazioni di Taylor e di coloro che hanno avuto il privilegio di essere associati al

suo lavoro. Cox si riferisce in particolare ai lavori recenti sull'evoluzione religiosa del compianto Robert Bellah.

Se, come nel mio caso, si prende seriamente il ruolo dell'epoca assiale nel delineare le prospettive molto diverse che emersero attorno al 500 a.C. e le si collega alle fondamentali teorie di Max Weber circa i modi differenti di rifiutare religiosamente il mondo grosso modo affini alle prospettive assiali, ci si trova allora di fronte a quelli che io chiamo «gli angoli di trascendenza» che costituiscono un insieme limitato di possibilità da cui emergono logiche simboliche fortemente contrastive con possibilità parimenti contrastive di realizzazione culturale nelle sfere economiche, politiche, estetiche ed erotiche della vita umana. Si tratta di opzioni non più convergenti di quanto non lo siano le varie forme di secolarismo esistenti in Cina, Francia e negli Stati Uniti. In aggiunta, oltre ai vari interessi politici rappresentati da queste molteplici espressioni del secolarismo, esistono anche ragioni morali a sostegno di esso, come ad esempio quelle articolate da Webb Keane⁸.

In conclusione, dovendo elaborare questo punto il più brevemente possibile, accantonò le accezioni intrinsecamente implausibili di ecumenismo secolare allo scopo di concentrare l'attenzione sulle accezioni implausibili di ecumenismo religioso. Desidero soprattutto criticare le false dicotomie proposte da Cox tra coloro che accolgono l'età dello Spirito e coloro che le resistono, e suggerire in quali modi l'ecumenismo (e, a maggior ragione, il pluralismo) incontri i suoi limiti. Per quanto riguarda Cox, se non si cambiano le carte in tavola, la sua dicotomia non corrisponde ad alcuna realtà sociale e non può essere difesa teologicamente.

Teologicamente, ho già indicato l'importanza delle istituzioni, pratiche materiali e abitudini nell'incarnare e veicolare i fondamentali insegnamenti cristiani. Cox si riferisce giustamente all'influenza politica connaturata alla costruzione dei credi, ma è ancora più importante domandarsi fino a che punto essi rappresentassero le affermazioni fondamentali del cristianesimo primitivo. Il credo niceno, per esempio, rappresenta la triplice attività del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo in modo consonante con il Nuovo Testamento. Anche se è contestato, è comunque perlomeno chiaro che esso rappresenta i modelli fondamentali del Nuovo Testamento: discesa e *kenosis* in vista dell'ascesa; nascita, morte e resurrezione; la centralità della comunità o *koinonía*; e l'imperativo del perdono, dietro il quale agisce l'idea che la rovina

⁸ Cfr. W. Keane, *Secularism as a Moral Narrative of Modernity*, in «Transit», 43, 2013, pp. 159-169.

del peccato preceda la riparazione e l'accettazione. Queste non sono proposizioni che reclamano assenso, ma affermazioni in cerca di una risposta. Il perdono e la *metánoia*, la rinascita e la resurrezione sono realizzate e rese reali per coloro che entrano come partecipanti nelle acque purificatrici del sacramento del battesimo. L'insegnamento centrale del cristianesimo riguardo all'identificazione della donazione libera e gratuita di sé da parte del divino così come è esposta nel corpo di Cristo sulla croce si realizza nell'offerta libera del suo corpo nell'eucaristia, allorché i credenti sono incorporati e uniti in quel corpo. Per quanto riguarda l'avvento del Regno e di uno Spirito che supera tutte le barriere linguistiche, molto dipende dalla seguente alternativa: o si comprende la speranza escatologica del cristianesimo come qualcosa che germoglia all'interno di ciascuno oppure la si pensa come uno spazio futuro del soverchiante potere di Dio realizzato tanto sulla terra quanto in cielo. In entrambi i casi il Nuovo Testamento è adamantino sul fatto che il Cristo risorto ripara il sodalizio infranto nell'Ultima cena dando vita a un nuovo sodalizio attorno alla tavola.

Quando in discussione c'è la convergenza, il problema è parzialmente teologico, dato che i vari angoli di trascendenza coprono lo spettro di possibilità in ogni sfera dell'attività umana, dall'amore alla guerra, e non sono facilmente riconciliabili. È però anche un problema sociologico, visto che empiricamente esistono tante prove contro la convergenza quante ce ne sono a suo sostegno. In questo caso, sforzandomi un po', devo dissentire da Peter Berger, probabilmente uno dei due o tre migliori sociologi della religione viventi, in quanto mi sembra che vi siano chiari segni di una transizione verso il pluralismo negli Stati Uniti, e interstizialmente anche in Europa, a dispetto della stabilità dei vari modelli di relazione Stato-Chiesa. Esattamente il contrario, però, sta avvenendo (a) nei Paesi islamici, dove si sta verificando un chiaro recupero del testo e di pretese associate a un suo status sovraordinato; (b) in India, dove a un antecedente pluralismo si stanno sovrapponendo le pretese dell'induismo di vedersi riconosciuto uno status sovraordinato; e (c) in Cina, dove il cristianesimo, il buddhismo e l'islam devono riconoscere lo *status* sovraordinato dell'ideologia al governo. Ho già lasciato intendere che il pentecostalismo è definito da un rifiuto dell'ecumenismo, che si radica a sua volta nel suo rifiuto della tradizione. In altre parole, resto fedele alla mia convinzione originaria (formulata ormai parecchi decenni fa) che l'Occidente non sia necessariamente il modello del futuro. Per usare la terminologia di Harvey Cox, è stato «provincializzato», una tesi sostenuta da Peter Berger e dai suoi collaboratori Grace Davie ed Effie

Fokas in relazione all'eccezionalismo europeo⁹ e da S.N. Eisenstadt in relazione al concetto di modernità multiple, due altre categorie non utilizzate da Cox nella sua apologia. Resto insomma fedele alla mia formula originaria secondo la quale né la secolarità scandinava né il secolarismo attivo della Francia laica rappresentano una finestra aperta sul futuro globale. È troppo facile per coloro che si sentono a loro agio tra i molti altari della modernità nella Sion americana supporre che il 5% di coloro che vivono negli Stati Uniti presagisca il futuro del restante 95%. Le cose non stanno necessariamente così.

⁹ Cfr. P.L. Berger - G. Davie - E. Fokas, *America religiosa, Europa laica? Perché il secolarismo europeo è un'eccezione*, trad. it., Bologna 2010.