

HANS JOAS

PERCHÉ LA CHIESA?

*Miglioramento di sé
versus comunità di fede*

*Edizione italiana
a cura di PAOLO COSTA*

gdt

461

QUERINIANA

Introduzione

Questo libro deve la sua esistenza al giornalista Volker Resing, per molti anni caporedattore del mensile *Herder Korrespondenz*, un importante organo di formazione dell'opinione dei cristiani cattolici in Germania. A Resing si deve anche l'iniziativa della lunga discussione tra me e il grande filosofo cattolico Robert Spaemann (ormai scomparso), da lui moderata, i cui estratti sono stati pubblicati nel 2018 con il titolo *Pregare nella nebbia. La fede ha un futuro?*. Durante molti pranzi insieme, ma anche in un circolo allargato di redattori della casa editrice Herder, abbiamo parlato della domanda che oggi sta imperversando nei circoli cristiani tedeschi, con la stessa urgenza con cui si poneva all'inizio del primo decennio del XXI secolo, se la religione avesse ancora un futuro. Si stava allora diffondendo il dibattito già iniziato qualche decennio prima nelle scienze sociali.

Mi riferisco qui ai tentativi di criticare e superare la cosiddetta teoria della secolarizzazione, ovvero la tesi secondo cui la modernizzazione economica e tecnico-scientifica porterebbe, per forza di cose, all'indebolimento di ogni religione. A quel tempo questo dibattito coinvolgeva più che mai il grande pubblico delle chiese e non solo. Per questo la domanda: "Abbiamo bisogno della religione?" è stata oggetto della conferenza programmatica del primo Congresso ecclesiale ecumenico tenutosi in Germania nel 2003. In ta-

le occasioni ho avuto l'onore di presiedere la conferenza, e da questo evento è nata, nel 2004, una mia raccolta di saggi con lo stesso titolo¹.

La voce dei rappresentanti della teoria classica della secolarizzazione non è ancora stata completamente messa a tacere. L'allontanamento dalle chiese, in particolare dalla chiesa cattolica, che era già in atto in alcuni Paesi, si è intensificato con la rivelazione di innumerevoli casi di abusi sessuali e spirituali da parte del clero e con l'abituale insabbiamento di questi casi o con l'insufficiente comprensione della propria cattiva condotta da parte dei prelati. Questo allontanamento non è dunque contestabile né difficile da comprendere. A questo proposito, non c'è da stupirsi che i rappresentanti di una certa posizione accademica, messi sulla difensiva, stiano rialzando la voce e credano di poter constatare un declino globale della religione. Forse l'autore più importante tra questi è stato il principale studioso del cambiamento dei valori, Ronald Inglehart, morto nel 2021. Nel 2004, insieme alla sua coautrice Pippa Norris², aveva trovato un modo originale per conciliare l'idea di base di una secolarizzazione che avanza insieme alla modernizzazione, con la simultanea, ma paradossale, constatazione di un mondo sempre più religioso. C'era riuscito tenendo maggiormente conto della dimensione demografica, ossia del diverso tasso di natalità e della diversa crescita demografica delle società a seconda del loro grado di secolarizzazione. La spiegazione proposta, per quanto

¹ H. JOAS, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Herder, Freiburg 2004 [trad. it., *Abbiamo bisogno della religione?*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010].

² P. NORRIS – R.F. INGLEHART, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge University Press, Cambridge 2004 [trad. it., *Sacro e secolare. Religione e politica nel mondo globalizzato*, il Mulino, Bologna 2007].

problematica sotto molti aspetti³, ha rappresentato un importante passo avanti. In opere più recenti, tuttavia, Inglehart è tornato a fare leva sulla convenzionale teoria della secolarizzazione⁴, usando come prova l'aumento del numero di persone che non appartengono più a una comunità religiosa negli Stati Uniti. Tornerò più avanti su questo punto.

Prima di farlo, però, va notato che nelle discussioni citate è stato facilmente raggiunto un accordo su un altro aspetto della questione, e cioè che per molti cristiani oggi la domanda urgente non è se la religione e il cristianesimo abbiano un futuro, ma se la chiesa sia effettivamente necessaria per questo futuro. Molti contemporanei trovano sensata l'etica cristiana dell'amore per il prossimo, almeno nella sua essenza, e sono attratti dalle forme di spiritualità cristiana. Non riescono perciò a immaginarsi che questa eredità perda completamente il suo *appeal* e scompaia in futuro; molti di loro, anzi, sono determinati a mantenerla a livello personale, anche laddove riconoscono forti resistenze. Ci si chiede sempre più spesso però perché non si possa essere cristiani senza appartenere a una chiesa. La domanda fondamentale di oggi non è dunque "Abbiamo bisogno della religione?", ma "Abbiamo bisogno, come persone religiose e come cristiani, di una chiesa?". Può forse un cristianesimo libero, senza istituzioni, agevolare la diffusione del messaggio cristiano? Il clero e la chiesa non offuscano forse questo messaggio più di quanto lo aiutino? Cosa mancherebbe – si chiedono oggi i cristiani cattolici – se non ci fossero più preti, vescovi o papi?

Queste domande non sono affatto nuove dal punto di vista storico, e sono state poste già da molti movimenti di ribellio-

³ Una critica si trova in D. SILVER, *Religion without Instrumentalization*, in *Archives européennes de sociologie* 47 (2006) 421-434.

⁴ Cf. R.F. INGLEHART, *Giving Up on God. The Global Decline of Religion*, in *Foreign Affairs* 99 (2020) 110-118.

ne nella storia della chiesa e nel protestantesimo, soprattutto nelle sue forme più radicali e in reazione all'irrigidimento delle chiese riformate. Divisioni settarie e tentativi di ritiro mistico hanno sempre accompagnato la storia delle chiese. Nella teologia del periodo illuminista, la distinzione tra chiesa e cristianesimo è diventata addirittura centrale, sia nel senso della pretesa degli individui di determinare personalmente ciò che l'*ethos* cristiano richiedeva loro, sia nella percezione del cristianesimo nella sua diversità storica e culturale e nelle sue corrispondenze con altre tradizioni religiose. Oggi invece a dare origine a questi impulsi non sembrano essere principalmente motivazioni intellettuali e politiche – non, come in passato, una protesta contro la commistione della chiesa con le strutture di potere feudali, né le utopiche speranze di rivoluzione delle classi inferiori o le aspirazioni di autonomia delle classi medie. Oggi è più probabile che la fonte sia da ricercare nelle tendenze culturali verso una maggiore individualizzazione, che anche al di fuori dell'ambito delle istituzioni religiose stanno portando alla scomparsa dell'appartenenza permanente a organizzazioni, della fedeltà a vita a partiti politici o persino del “militante di partito” disinteressato. Anche in questo caso ci sono dei precursori, al più tardi nei movimenti di ricerca religiosa intorno al Novecento, con la loro distinzione dello spirituale dal religioso, o nelle speranze di pensatori degli anni Trenta come il filosofo pragmatista John Dewey, secondo cui per potersi finalmente sviluppare liberamente il “religioso” avrebbe dovuto emanciparsi da tutte le forme istituzionali, da tutte le mitologie e i dogmi tradizionali e da qualsiasi pretesa di esclusività⁵. In queste circostanze è facile per molti lodare la fede solo per il suo effetto

⁵ J. DEWEY, *A Common Faith*, Yale University Press, New Haven/CT 1934 [trad. it., *Una fede comune*, La Nuova Italia, Firenze 1961].

rafforzante, confortante, ispiratore e quindi come qualcosa che li aiuta personalmente, spesso anche favorendo l'autodeterminazione e l'impegno per gli altri. Diventa però più difficile attribuire un ruolo costitutivo alla chiesa come istituzione per lo sviluppo personale, descrivere la chiesa cattolica con la metafora della "Madre chiesa"⁶, e riconoscere i possibili effetti restrittivi della fede che derivano dall'adesione agli ideali e rappresentano un'inversione dell'orientamento di vita, lontano dall'esclusiva concentrazione sullo sviluppo delle proprie possibilità e sul miglioramento personale.

Allora perché la chiesa? Volutamente, il titolo di questo libro pone l'accento sull'origine (*Warum*), non sul fine (*Wozu*). Nel già citato discorso *Abbiamo bisogno della religione?* ho distinto due possibili significati di questa domanda⁷. La domanda può essere intesa come se stessi cercando i benefici che gli individui, la società o l'umanità traggono dalla religione, ad esempio felicità, stabilità morale, salute mentale, coesione sociale, pace. Il sottofondo autosuggestivo di questa domanda è inquietante. A conti fatti, tutti sanno che anche la prova più convincente dell'utilità della fede non porta qualcuno a credere. Dobbiamo pertanto scoprire un altro significato della parola "bisogno", ossia se qualcosa possa essere assolutamente indispensabile a certe condizioni. Nella questione della religione, parlando di "bisogno" ci si riferisce alle esperienze umane "extra-ordinarie", che si articolano nella fede. La questione della chiesa non riguarda perciò la giustificazione di un'istituzione perché soddisfa uno scopo o si dimostra "funzionale" a un certo "sistema", ma piuttosto una riflessione sulle cause che un tempo hanno portato i credenti in Gesù Cristo a generare e rendere vitale un'istituzione che

⁶ H. JOAS, *Mutter Kirche*, in *Herder Korrespondenz* 2/75 (2021) 15-16.

⁷ ID., *Braucht der Mensch Religion?*, cit., 77-79 [trad. it. cit.]. Cf. sotto, capitolo 3 e 7, ispirati dal medesimo libro.

si differenzia da tutte le forme sociali contemporanee come la famiglia, il parentado, ma anche la comunità politica. Non tutte le religioni hanno prodotto una simile istituzione. La riflessione su queste cause storiche, se convincente, può far sorgere ragioni e motivazioni per mantenere la forma sociale della chiesa nel presente e per parteciparvi attivamente – anche di fronte a tutte le delusioni, persino alla disperazione per la sua forma attuale.

Ecco il senso di questo libro. Non si tratta di una monografia, ma di una raccolta di saggi che non affrontano il tema sistematicamente, passo dopo passo, ma che piuttosto vi girano intorno. La maggior parte dei testi è stata scritta in circostanze specifiche, che verranno qui brevemente presentate; tutti sono stati rivisti per essere inclusi in questo volume. Sullo sfondo di questi lavori, tuttavia, c'è il mio progetto a lungo termine di trovare, storicamente e sistematicamente, un'alternativa alla cosiddetta teoria della secolarizzazione, ma anche alle grandi e influenti narrazioni di un processo storico-mondiale di disincanto (come in Max Weber) o della storia universale come progressiva autocoscienza della ragione divina (come in Hegel) o della ragione secolare (come in Habermas). Questa alternativa consiste in una storia globale dell'universalismo morale, cioè una comprensione delle diverse fonti religiose e filosofiche di un *ethos* che si rivolge a tutta l'umanità. A questo punto non serve dire altro se non che in questo modo il cristianesimo è posto in una luce che permette anche una visione rinnovata della chiesa⁸.

⁸ Per un esame più dettagliato della mia ricerca, qui solo accennata, si vedano ID., *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2011 [trad. it., *La sacralità della persona. Una nuova genealogia dei diritti umani*, Franco Angeli, Milano 2014]; ID., *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2017; ID., *Im Bannkreis der*

Nel primo saggio la connessione tra universalismo morale e adeguata organizzazione sociale sarà affrontata in modo diretto. Nel testo, che risale a una lezione all'Università cattolica di Lovanio in occasione del commiato di Gerhard Wegner, a lungo direttore dell'Istituto di scienze sociali della chiesa evangelica tedesca, ci si chiede se il riferimento alla trascendenza possa essere organizzato. Solo su questo sfondo, cioè dopo aver accertato il significato della chiesa come istituzione, è possibile mettere in discussione il potere, il dominio e la divisione dei poteri nella chiesa. Queste problematiche sorgono in tutte le istituzioni e organizzazioni umane, ma non si presentano ovunque nel modo tipico delle istituzioni politiche. Ecco perché esprimo qui le mie riserve contro lo *slogan* di una necessaria democratizzazione della chiesa.

A questo testo chiave del volume segue un capitolo che fa sinteticamente il punto sul fallimento delle “prognosi” di secolarizzazione e disincanto e, in questo orizzonte, propone anche alcune riflessioni di fondo sui limiti delle prognosi storiche in generale, e di quelle in campo religioso in particolare. Il testo *Prognosi problematiche* risale a una conferenza organizzata da Judith Könemann e Michael Seewald a Münster sul tema *Il cambiamento come tema dell'autointerpretazione religiosa*. Le mie riflessioni in materia sollevano la questione, non approfondita in questa sede, di come nella storia del cristianesimo l'idea che questo potesse tramontare sia sorta alla fine dell'Antichità e all'inizio della Modernità. Per più di un millennio – questa la mia tesi – è stato inconcepibile, nonostante la straordinaria rilevanza delle prognosi apocalittiche nel cristianesimo, che il mondo potesse conti-

Freiheit. Religionstheorie nach Hegel und Nietzsche, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2020. Di questi ultimi due libri si vedano soprattutto i capitoli finali.

nuare a esistere dopo la scomparsa del cristianesimo⁹. Oggi, invece, molti parlano come se l'ingresso in un'epoca "post-cristiana" fosse un dato di fatto.

Questi due capitoli sono seguiti dal mio, già citato, discorso al Congresso ecumenico delle chiese del 2003, in cui le mie riflessioni sull'esperienza dell'auto-trascendenza sono state sviluppate in modo più efficace, e da un nuovo lavoro precedentemente pubblicato solo in svedese. Scritto come tributo per il centenario della rivista culturale cattolica svedese *Signum*, questo testo tenta, in modo ancor più chiaro del precedente, di differenziare il significato della fede cristiana rispetto all'influenza delle odierne idee di miglioramento di sé, e di trarre alcune conseguenze circa il ruolo culturale delle chiese nel presente. Particolare enfasi viene posta sull'accesso a una sfera di esperienza in cui gli individui possono superare i limiti del proprio io, ad esempio nella liturgia e nell'accesso agli "spazi sacri". L'educazione religiosa, anche nelle sue forme razionali, dipende dall'accesso a questa sfera.

La successiva coppia di capitoli combina due testi che mi stanno particolarmente a cuore, ma che potrebbero risultare irritanti per alcuni lettori. Il primo presenta il testo della mia *Mosse Lecture* sul tema della conversione, tenuta alla Humboldt-Universität di Berlino nel 2015. In quell'occasione ho presentato un'interpretazione della grande opera narrativa di Alfred Döblin sulla Rivoluzione tedesca del 1918-1919, scritta durante l'esilio. Nel contesto della sua conversione al cristianesimo cattolico, e alla luce delle sue esperienze di emigrazione e di esilio, Döblin ha sviluppato una visione della

⁹ Le prime riflessioni al riguardo si trovano in ID., *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Herder, Freiburg 2012, spec. 29-34 [trad. it., *La fede come opzione. Possibilità di futuro per il cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2013, spec. 41-47]; ID., *Wann glauben Religionen an sich selbst?*, in *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 3 agosto 2015, 9.

storia politica della Germania della prima metà del XX secolo che mi sembra eccezionale. Al di là di tutte le forme consolidate di cattolicesimo politico o di una politica che si definisca cristiana, egli si chiede come avrebbe dovuto comportarsi in questa storia e nei confronti di essa una persona che prenda sul serio il messaggio del Vangelo e allo stesso tempo voglia essere realista nei confronti delle persone. Döblin lo fa con una prosa piena di vivacità, che sorpassa ogni discorso analitico.

L'altro testo riguarda lo sviluppo intellettuale del più grande filosofo polacco del XX secolo, Leszek Kołakowski. Un tempo molto noto come marxista, poi dissidente e storico del marxismo, è oggi abbastanza dimenticato. Due sono le ragioni che mi hanno spinto a dedicargli uno studio. Da un lato, il suo percorso, che passo dopo passo va dall'essere un critico stalinista della religione e nemico della chiesa nella Polonia comunista, al dare una valutazione positiva del cristianesimo e poi persino della chiesa, si presenta come una lezione esemplare sul percorso di un pensatore laico che, con tutto il suo scrupolo e la sua autenticità, giunge al cristianesimo o almeno vicino ad esso. Dal mio punto di vista, mi sembra che Kołakowski abbia seguito il suo percorso in modo più coerente rispetto a Jürgen Habermas, un pensatore oggi molto più conosciuto. Nel mio articolo per l'ottantesimo compleanno del filosofo polacco (2007), commissionatomi dal settimanale cattolico *Tygodnik Powszechny*, ho sottolineato che questo percorso, che va da un modo di pensare lontano dal cristianesimo a uno vicino al cristianesimo, è utile per trovare *un nuovo linguaggio* (questo il titolo del contributo) per la fede cristiana. In quell'occasione ho potuto accennare solo brevemente a questi motivi; essi vengono qui presentati in modo più dettagliato. D'altra parte, negli anni Sessanta Kołakowski ha realizzato una fondamentale opera storica sugli sforzi per costruire un cristianesimo non confessionale o addirittura

non istituzionale nel periodo tra la Riforma e l'Illuminismo, opera ancora praticamente sconosciuta che merita quindi una considerazione approfondita in questa sede.

La quarta coppia di capitoli tematizza l'idea su cui si basa ciò che nel linguaggio filosofico viene chiamato *universalismo morale*. Si tratta dell'idea di un'universale dignità umana, l'uguale dignità di tutti gli esseri umani, che non è acquisita grazie a una prestazione e che non si può perdere con alcuna azione sbagliata. Per molti cristiani ed ebrei, ma anche per molti non credenti, essa è l'ideale morale e politico per eccellenza, un ideale di cui non si può immaginare la scomparsa e che si è determinati a difendere. La questione però è se questo ideale universalistico e soprattutto i suoi effetti nel campo delle idee e delle sensibilità in materia di morale sessuale rappresentino il nucleo di una nuova religione – al di là di tutte le religioni tradizionali – o se esso debba e possa esistere solo in connessione con le proprie specifiche, cioè particolari, formazioni religiose o non religiose. Il primo studio è dedicato a questo, mentre il secondo, molto più breve, originariamente commissionato dal settimanale tedesco *Die Zeit*, è stato scritto per così dire sotto *shock*, a causa delle palesi violazioni della dignità umana nelle pratiche di tortura della guerra statunitense in Iraq. Nel testo ci si chiede se l'idea di un'applicazione diffusa dell'ideale della dignità umana oggi possa essere considerata ancora realistica o se sia solo una sorta di fenomeno passeggero, che rivela tutta la sua illusorietà in tempi di crisi come quelli di un conflitto militare.

Il volume si conclude con una discussione che risale al mio breve libro del 2016, *Kirche als Moralagentur?* (*Chiesa come agenzia morale?*). All'epoca, sotto l'impressione della giustificazione incondizionata di una politica migratoria liberale da parte delle due grandi chiese cristiane in Germania, non mettevo affatto in discussione il loro ruolo politico, come talvolta sono stato accusato di fare. Ho tuttavia espresso riserve

sull'univocità delle argomentazioni cristiane in ambito politico e ho sottolineato la selettività con cui le conseguenze politiche sono state desunte, senza troppa mediazione, dall'*ethos* del Vangelo per quanto riguarda la politica migratoria, ma non, ad esempio, in materia di pace e disarmo. Nel primo dei due testi qui raccolti richiamo le mie argomentazioni in merito, per poi affrontare nel secondo le affermazioni di alcuni dei più importanti critici e commentatori della mia posizione (da Annette Schavan a Peter Dabrock). Questo per chiarire il punto centrale della mia argomentazione, ossia che l'universalismo morale può essere vissuto solo tenendo simultaneamente in considerazione gli obblighi particolari incommensurabili. Per quanto l'universalismo morale del cristianesimo sia importante per la mia nozione di chiesa, quest'ultima non deve diventare una mera agenzia morale, nemmeno in nome di una morale universalistica.

Come si evince da questa panoramica, il presente libro non è un manifesto per la riforma della chiesa, né un *vademecum* per il cammino sinodale oggi in atto. Naturalmente ciò non significa che io non abbia opinioni su questioni controverse come il sacerdozio femminile, il celibato ecclesiastico, la morale sessuale o l'opacità dei processi di sviluppo della chiesa. In molte delle mie pubblicazioni ho già espresso queste opinioni¹⁰. Queste opinioni e le loro giustificazioni non rappresentano però il mio contributo distintivo nella situazione di crisi emotivamente pesante in cui si trova la chiesa oggi. Spero piuttosto che le riflessioni presentate in questo libro possano far sì che le dispute tra riformatori e conservatori non siano condotte semplicemente come una lotta di potere. D'altronde, non si guadagna nulla se una delle due parti vin-

¹⁰ Ad esempio in *La fede come opzione*, così come in molti testi minori e diverse interviste.

ce sul breve termine ma l'istituzione soffre a lungo termine. L'obiettivo comune deve essere quello di riflettere su tutte le questioni istituzionali alla luce degli ideali che ci guidano e di rafforzare la chiesa nella sua missione di diffusione dell'ideale di una dignità umana universale. Solo da un più forte orientamento verso questo compito si possono trarre nuova fiducia in se stessi e nuova forza, non certo dal superamento delle lamentele, per quanto importante esso sia. Chi si limita a difendere le forme istituzionali esistenti senza essere in grado di dimostrare che hanno servito e stanno servendo questo ideale, ma anche chi vuole cambiarle citando solo la democrazia politica come modello positivo e non sviluppando una propria visione relativa al significato della chiesa, a mio avviso viene meno al suo compito. Ciò va ricordato in questa sede, e sembra necessario farlo anche se non c'è piena chiarezza sul percorso futuro.

Soprattutto in Germania, ma non solo, i dibattiti sulla chiesa e sulla riforma ecclesiastica si svolgono spesso in uno stato d'animo di imminente sventura. Questo stato d'animo è in forte contrasto con la constatazione che emerge dalla globalizzazione del cristianesimo, dal fatto cioè che, a livello mondiale, il cristianesimo si trova attualmente in una delle più grandi fasi di espansione di tutta la sua storia¹¹. Logicamente la contrazione europea e l'espansione globale non si contraddicono; empiricamente, l'una può verificarsi simultaneamente all'altra. Infine, vorrei affrontare brevemente la questione se non sia più convincente – come sostiene Inglehart – parlare di un declino globale della religione nel nostro tempo. Mi limiterò ad alcune osservazioni sulle due grandi potenze del presente, la cui collisione storico-mondiale rappresenta

¹¹ P. JENKINS, *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, Oxford University Press, Oxford 2002.

uno dei grandi pericoli del XXI secolo: gli Stati Uniti e la Cina. Gli Stati Uniti stanno forse oggi, con un ritardo epocale, raggiungendo la secolarizzazione europea? La Cina sta diventando una potenza mondiale senza religione?

L'ipotesi che gli Stati Uniti si stiano mettendo al passo con la secolarizzazione europea e stiano quindi seguendo il classico percorso di modernizzazione e secolarizzazione è avvalorata dal rapido aumento della percentuale di persone che nei sondaggi dichiarano di non appartenere ad alcuna comunità religiosa. Questo aumento non può più essere trascurato, soprattutto dall'inizio degli anni Novanta¹². Se nel 1997, ad esempio, la percentuale era del 10%, dieci anni dopo è salita al 15%, nel 2021 ha raggiunto il 29% e, secondo l'ultimo sondaggio del *Pew Research Center*, pubblicato nel gennaio del 2024, si è stabilizzato al 28%. Quello che un tempo sembrava un semplice errore di arrotondamento¹³, rappresenta quasi un quarto della popolazione americana. Naturalmente chi si occupa di sociologia della religione sa da tempo che è molto rischioso basare le affermazioni in materia di religiosità sui dati relativi all'appartenenza a chiese e comunità religiose. Dopo tutto, si può essere membri di una chiesa senza attribuire alla fede un serio ruolo di orientamento del proprio stile di vita, così come si può essere credenti anche senza appartenere a un'organizzazione religiosa al momento dell'intervista. È quindi impossibile interpretare d'*emblée* il semplice aumento dei non membri (*religiously unaffiliated, nones*) co-

¹² Per molti dei dati quantitativi riportati di seguito e per la loro interpretazione statistica, cf. R.P. BURGE, *The Nones. Where They Come From, Who They Are, and Where They Are Going*, Fortress Press, Minneapolis/MN 2021. Gli ultimi dati riportati sono reperibili in: <https://www.pewresearch.org/religion/2024/01/24/religious-nones-in-america-who-they-are-and-what-they-believe/>.

¹³ *Ibid.*, 4.

me un aumento degli atteggiamenti non religiosi o addirittura antireligiosi. Per un'affermazione di tale portata è necessario suddividere con maggiore precisione gli atteggiamenti e i comportamenti dei *nones* nei confronti della religione e delle comunità religiose. Se tale suddivisione sia possibile, tuttavia, dipende dalle categorizzazioni fornite nella rispettiva indagine. A tale scopo, i tentativi di distinguere con precisione atei convinti, agnostici e persone che in termini di religione si descrivono come “nulla in particolare” si sono rivelati utili.

Se lo si fa, diventa chiaro che negli Stati Uniti il numero di atei convinti è solo un quinto di tutti i *religiously unaffiliated*; qualsiasi tentativo da parte degli atei organizzati di venire riconosciuti come portavoce di tutti i non religiosamente affiliati è quindi ingiustificato, almeno negli Stati Uniti. Anche gli agnostici costituiscono una percentuale altrettanto grande (o piccola) di questo gruppo. In effetti, più della metà dei non religiosamente affiliati è costituita da persone che, pur non identificandosi attualmente con alcuna comunità religiosa specifica, non possono assolutamente essere descritte come non-religiose nei loro atteggiamenti. Mentre più di un quarto degli americani oggi non appartiene ad alcuna comunità religiosa, solo una percentuale molto più piccola (secondo alcuni risultati il 4% o, se si includono coloro che considerano la questione di Dio irrisolvibile, cioè gli agnostici, il 10%) nega l'esistenza di Dio. Il gruppo dei non affiliati è in realtà estremamente eterogeneo; comprende quasi la metà di tutti gli americani di origine asiatica, perché le loro tradizioni sfuggono alla “confessionalizzazione” della fede, e una quota crescente del sottoproletariato afroamericano. Particolarmente sorprendente è la constatazione che nel breve arco di quattro anni (dal 2010 al 2014) uno su quattro dei non affiliati si è unito a una comunità religiosa, per lo più cristiana. Ciò indica che negli Stati Uniti per una percentuale significativa di *nones* la non affiliazione è solo una fase temporanea del-

la vita. Questo non capita in altri Paesi, dove le convinzioni non religiose o antireligiose sono ben radicate e tramandate per generazioni.

Ciò non toglie che l'aumento dei *nones* sembra avere effettivamente un carattere epocale. In letteratura vengono chiamati in causa diversi fattori, come la diminuzione dei matrimoni e della genitorialità, dato che le persone non sposate e senza figli hanno il doppio delle probabilità di non appartenere a una comunità religiosa rispetto a quelle con legami familiari più forti. Sono però gli atteggiamenti politici a sembrare i maggiori responsabili del cambiamento. Dagli anni Settanta le chiese cristiane e le comunità religiose – quelle dei cosiddetti protestanti *mainline*, degli evangelici e anche la chiesa cattolica – sono sempre più percepite come alleate della destra politica negli Stati Uniti, con il risultato che i democratici e le persone di sinistra si sentono sempre meno rappresentati. Respinte, le persone decidono quindi di perseguire il loro percorso religioso o spirituale al di fuori di queste organizzazioni. Questa potrebbe essere descritta (seguendo il sociologo della religione José Casanova) come la punizione che incombe quando le chiese e i gruppi cristiani diventano semplicemente parte delle guerre culturali invece di essere luoghi per superarle.

Non è questa la sede per approfondire questi problemi¹⁴. Va detto, però, che questa spiegazione politica del declino dell'importanza delle chiese è diversa da quella che deriva dai processi di modernizzazione. Mentre la prima si concentra su un posizionamento politico unilaterale delle chiese come causa della loro perdita di credibilità, anche tra i cristiani, la seconda considera l'indebolimento delle chiese una con-

¹⁴ Cf. P. GORSKI, *Am Scheideweg. Amerikas Christen und die Demokratie vor und nach Trump*, Herder, Freiburg 2020.

seguenza inevitabile (gradita o deplorabile che sia) del progresso economico e tecnico-scientifico.

Infine, chiunque si avvicini alla Cina attraverso la lente della teoria della modernizzazione si aspetterebbe di trovarvi un alto livello di religiosità, mentre uno basso negli Stati Uniti. I risultati mostrano invece esattamente l'opposto. È abbastanza ovvio che i decenni di repressione di tutte le religioni da parte del regime comunista hanno avuto un ruolo centrale nella situazione della Cina. Soprattutto durante la rivoluzione culturale maoista, questa repressione è stata così forte che si poteva già trionfalmente parlare del superamento di tutte le religioni sul territorio cinese. Naturalmente la critica marxista della religione e la continuità con la politica stalinista dell'Unione Sovietica hanno giocato un ruolo importante in questa politica, ma la portata della repressione è stata ancora più forte che nell'Unione Sovietica e negli Stati comunisti europei.

Per capirlo bisogna rendersi conto di quanto le tradizioni religiose della Cina fossero già percepite dai riformatori non comunisti del XX secolo come ostacoli alla modernizzazione economica, come semplici culti e superstizioni non all'altezza del potere istituzionale del cristianesimo. Era proprio nell'istituzione della chiesa che si vedeva la forza dei cristiani e dell'Occidente.

Per i comunisti si aggiungeva poi il motivo della lotta contro l'imperialismo. Se le proprie tradizioni religiose apparivano come un ostacolo alla modernizzazione, il cristianesimo come uno strumento dell'imperialismo occidentale, e il buddhismo, con le sue strutture organizzative, come uno strumento dell'imperialismo giapponese, allora solo il secolarismo radicale sembrava poter indicare la strada della rinascita della Cina.

Dopo la morte di Mao, ma soprattutto a partire dall'inizio degli anni Ottanta, è iniziata in Cina una rivitalizzazione re-

ligiosa epocale, che è andata di pari passo con una modernizzazione economica e tecnico-scientifica altrettanto epocale. La rivitalizzazione religiosa riguarda le tradizioni religiose locali e il cristianesimo¹⁵. Non è necessario approfondire le diverse forme di espressione di questa rivitalizzazione, compreso il suo significato per i conflitti etnici (Uiguri, Tibet) e le differenze tra la chiesa cattolica e le chiese libere protestanti. Sebbene la repressione statale in campo religioso sia drasticamente aumentata sotto Xi Jinping, sarebbe sbagliato interpretarla oggi come un segno del radicato secolarismo cinese. Al contrario, è probabilmente opportuno attribuire la repressione alla percezione di una crescente attrattiva dell'opzione della fede in Cina. Anche prima di qualsiasi istituzionalizzazione, molte persone vedono in essa il potenziale di una ricerca esistenziale di significato e di fiducia in se stessi che va oltre la storia e la politica, e che può essere vista come una minaccia per le strutture di potere. A livello istituzionale, le richieste di un controllo totale da parte dello Stato si scontrano in particolare con quelle delle istituzioni religiose sovranazionali di sottrarsi a tale controllo. Una delle grandi sfide storiche del presente è proprio la questione di come soppesare queste diverse rivendicazioni. La relativa mancanza di resistenza politica del confucianesimo dopo il crollo dell'impero nel 1911/1912 è stata attribuita al fatto che esso non aveva una chiesa e quindi senza l'imperatore era diventato un'«anima senza corpo»¹⁶. È dunque opportu-

¹⁵ Il libro di Ian Johnson, corrispondente americano di lunga data dalla Cina, ne dà un'impressione estremamente vivida: I. JOHNSON, *The Souls of China. The Return of Religion After Mao*, Pantheon Books, New York 2017.

¹⁶ Così Yu Yingshi, citato da Ji ZHE, *Religion, modernité et temporalité. Une sociologie du bouddhisme chan contemporain*, CNRS Éditions, Paris 2016, 46.

no collocare la questione del significato dell'istituzione della chiesa in questo contesto.

Per concludere questa prefazione, occorre dire che questo libro è dedicato a due persone che hanno fatto dell'Accademia cattolica di Berlino uno dei luoghi di conversazione culturale e religiosa più vivaci della capitale tedesca, un luogo di incontro per tutti coloro che sono disposti ad ascoltarsi reciprocamente e, per me, una casa. Con gratitudine e amicizia, dedico questo libro a Susanna Schmidt, direttrice dal 1997 al 2006, e a Joachim Hake, direttore dal 2007¹⁷.

¹⁷ Un ringraziamento va anche a Daniel Deckers per la preziosa consulenza contenutistica ed editoriale sull'intero manoscritto e alla mia collaboratrice Emma Sandner per il suo aiuto nel reperire la letteratura e preparare il manoscritto per la stampa.