

Secolarismo e Fede bahá'í: osservazioni preliminari

di Erfan Sabeti

Le teorie sulla secolarizzazione (1) si possono classificare in tre categorie. Nella prima, rientrano quelle che trattano le cause del processo, nella seconda quelle che si concentrano sulla sua descrizione e, nella terza, quelle che ne esaminano le conseguenze. La letteratura sulla secolarizzazione è per molti versi problematica. Molti autori non fanno differenza fra i tre ambiti della secolarizzazione, cioè, individuale, sociale e religioso. Inoltre, le teorie proposte risentono pesantemente della tradizione cristiana-occidentale e quindi, quando si cerca di applicarle a circostanze storiche e tradizioni religiose diverse, si dimostrano inadeguate. La letteratura bahá'í è ricca di testi che trattano di politica.

L'obiettivo primario della Fede bahá'í, che si presenta come la più recente religione rivelata, è quello di instaurare l'unità del genere umano attraverso un graduale sviluppo spirituale e politico. Essa prevede una società internazionale organizzata secondo un sistema federale mondiale, nella quale l'unità nella diversità sarà realizzata. Questa relazione si propone di spiegare che non è facile dimostrare l'inevitabilità e la predeterminazione della versione ortodossa del processo della secolarizzazione per tutte le religioni e per tutte le società. Esamineremo anche la Fede bahá'í come un nuovo modello che cerca di instaurare un sistema mondiale post-secolare le cui caratteristiche sono un'originale amalgama di elementi secolari e non secolari.

Definizione dei termini

La parola «secolare» deriva dal latino «seculum», che significa il momento presente e si contrappone a termini come eternità e simili (2). Dopo la fine del III secolo il termine fu impiegato per distinguere i preti «religiosi», quelli cioè che appartenevano a un ordine religioso, dai preti secolari, che servivano nella comunità più ampia (3). Il termine divenne popolare dopo l'accordo noto come Pace di Vestfalia

del 1648, nel quale si fa riferimento al trasferimento di beni precedentemente controllati dalla Chiesa ai territori nelle mani di autorità politiche (4). Un attento esame della sua filologia dimostra i suoi legami con la tradizione cristiano-occidentale, con una certa struttura sociale e un particolare contesto storico. Lo studioso che faccia ricerche in questo campo si trova di fronte a un problema. Da un lato, deve conoscere bene la letteratura teorica sulla secolarizzazione, da utilizzare come punto di partenza. Dall'altro lato, deve evitare di fare generalizzazioni ingiustificate, facendo riferimento a presupposti non dimostrati per religioni e condizioni diverse.

Il dibattito sulla secolarizzazione

Il concetto di secolarizzazione è un concetto dipendente e multi-dimensionale. È dipendente perché, comunque la si consideri, un processo lineare e deterministico oppure non lineare e contingente, essa si manifesta in un certo contesto e in presenza di una particolare combinazione di circostanze e di fattori. La sua natura dipende dalle caratteristiche essenziali delle varie religioni(5), dalla profondità e dalle dimensioni della religiosità nelle società e negli individui esaminati. Questo è l'aspetto che la rende multi-dimensionale. Queste diversità dipendono, prima di tutto, dalle varie forme e dalle differenti caratteristiche essenziali delle religioni e, secondariamente, da un'arbitraria selezione operata dagli studiosi di un suo aspetto specifico che essi hanno scelto come elemento centrale del loro studio. In altre parole, alcuni studiosi hanno trattato le cause della secolarizzazione, altri si sono concentrati sulla sua descrizione, altri ancora si sono occupati delle sue conseguenze. Per esempio, quando Weber dice che la razionalizzazione ha contribuito a sminuire il ruolo della religione nella società e nel pensiero dell'individuo (6), oppure quando Daniel Bell afferma che le idee dell'Illuminismo hanno influenzato questo processo (7), e infine quando Wilson sostiene che la differenziazione strutturale della società ha contribuito a emarginare la religione (8), questi autori si occupano delle cause della secolarizzazione. Invece, quando Hammond sottolinea la «linearità» e l'«unidirezionalità» del processo (9), quando

Martin afferma che in alcune società e religioni esso può essere reversibile (10), questi autori esaminano il processo della secolarizzazione. Quando Berger scrive che l'atteggiamento dei protestanti è cambiato da un orientamento «ultraterreno» a un orientamento «terreno» (11), oppure quando Lechner afferma che le due sfere religiosa e secolare si sono separate (12), essi espongono versioni differenti della stessa impostazione. L'istituzionalizzazione del Protestantesimo (13), la graduale scomparsa della religione nel mondo capitalistico (14) e la diminuzione del numero dei fedeli delle chiese (15) riguardano le conseguenze della secolarizzazione (16).

Un'altra ragione per cui esistono differenti definizioni della secolarizzazione è che il processo della secolarizzazione si è fatto sentire in tre principali direzioni: la religione, l'individuo e la società. Riconoscere le differenze fra questi tre ambiti potrebbe servire a organizzare meglio le numerose definizioni, a farsi un'idea più chiara del concetto e delle differenze. Ad esempio, le argomentazioni di Hamilton sui fattori che influenzano il processo della secolarizzazione secondo Weber e Berger sono ambigue e incomplete, perché l'autore non fa differenza fra religione e società (17). Quando Hamilton parla della capacità di secolarizzazione del primo Cristianesimo, in effetti parla dell'impatto del Cristianesimo sulla secolarizzazione della società. Quando egli cita le affermazioni di Berger sugli effetti che il Protestantesimo ha avuto sulla secolarizzazione, egli tratta della secolarizzazione della religione in generale. Ma Hamilton non fa mai distinzione fra le due sfere. Bryan Wilson, pur tenendo conto delle differenti conseguenze della secolarizzazione nella società britannica e in quella americana, non rende giustizia alle differenze fra questi due ambiti. Egli sostiene che in America la secolarizzazione ha svuotato di contenuto la religione senza cambiarne la forma e la posizione istituzionale. Ritiene però che la stessa cosa non è successa in Europa, dove la secolarizzazione ha invece determinato una riduzione del supporto pubblico della religione e dell'impegno religioso (18). Nel lemma «Secularization» da lui curato per *The Encyclopaedia of Religion* [Enciclopedia della religione], egli accenna a questi tre aspetti senza fare una chiara distinzione (19). Alasdair MacIntyre,

usando termini diversi, adotta la stessa impostazione e arriva a dire che «la religione americana è sopravvissuta nella società industriale soltanto al prezzo di secolarizzarsi» (20). Se riconosciamo questi ambiti distinti, allora nel caso degli Stati Uniti e dell'Europa, potremo dire che ciò che ha protetto la società americana dal tipo di secolarizzazione che si è avuto in Europa è stato il Cristianesimo protestante, la cui struttura pluralista è di per sé una religione secolarizzata. Berger attribuisce a questa struttura una grande capacità di adattamento ai requisiti del mondo moderno. Ma in Europa, la religione, Cattolicesimo o Protestantismo, non ha questo tipo di struttura e pertanto non si è ritirata ai margini davanti alle forze della modernizzazione. Merita ricordare che fra questi due ambiti c'è una sorta di interazione. In effetti gli sviluppi nei due ambiti sono differenti e apparentemente indipendenti, e le loro interazioni restano per un certo tempo apparenti prima di venire alla luce.

Se escludiamo coloro che come Fenn non vogliono dare una definizione di religione e di secolarizzazione (21), allora, per capire chiaramente che cos'è la secolarizzazione, dobbiamo prima definire il rapporto fra i due concetti. Secondo Hamilton, la definizione della secolarizzazione, delle sue cause e delle sue modalità dipende dalla definizione di religione che si adotta. La controversia sulla secolarizzazione deriva dalle diverse concezioni di religione alle quali i teorici si attengono (22). McGuire afferma che mentre la maggior parte dei sociologi considera la secolarizzazione un cambiamento fondamentale per cui la religione perde il suo ruolo centrale nella società, essa invece può essere interpretata come un cambiamento della funzione della religione nella società (23).

In generale, la secolarizzazione è stata associata a definizioni minimaliste, funzionaliste e individualiste della religione e a una completa negazione delle definizioni massimaliste, essenzialiste e collettiviste. Nelle definizioni del primo tipo, la religione e la secolarizzazione sono in assoluta contraddizione, mentre nelle definizioni del secondo tipo i due fenomeni non sono assolutamente incompatibili. Per molti sociologi della religione, la secolarizzazione è correlata al Cristianesimo (24).

Wilson la considera una forma di de-cristianizzazione. Egli ammette anche che la secolarizzazione è un concetto occidentale (25). Nell'accettarne la generalizzazione, accetta anche che la sua evoluzione nelle differenti religioni e società è diversa. Luckman conclude che non è facile dimostrare una teoria unilineare e unidimensionale della secolarizzazione neppure nel caso delle società moderne (26).

Martin, oltre a fattori quali la struttura pluralista/esclusivista, attribuisce un'importanza cruciale anche alle caratteristiche intrinseche delle varie religioni nel processo della propria secolarizzazione (27).

Berger dice esplicitamente che molti fattori socio-economici hanno contribuito a questo processo, ma crede che essi abbiano influenzato il Cristianesimo piuttosto che la religione in generale, perché, dal suo punto di vista, questi fattori rafforzano tendenze già presenti nelle caratteristiche intrinseche della tradizione cristiana (28).

Secolarismo e secolarizzazione

Gli studiosi devono distinguere il secolarismo e la secolarizzazione. Harvey Cox, per evitare confusioni, dice che la secolarizzazione è un processo storico irreversibile grazie al quale le società e le culture si sono liberate dalla tirannia del controllo religioso e del dogma. In questo senso la secolarizzazione è una forza di emancipazione. Il secolarismo invece è un'ideologia, un nuovo dogma che funziona come una religione, totalizzando la propria interpretazione della realtà e imponendola a tutti (29). Questo non significa che fra i due concetti non vi sia alcuna interazione. Infatti, l'ideologia secolare agisce come fattore di accelerazione nel processo della secolarizzazione delle società non occidentali ed è a sua volta rafforzata da quel processo(30). Martin (31) e Bellah sono giunti alla conclusione che la teoria della secolarizzazione è diventata l'equivalente di una dottrina religiosa (32). Come si è già detto, la secolarizzazione presenta tre differenti aspetti che sono stati il più delle volte trascurati. Cercheremo ora di approfondire ulteriormente questo tema.

Tre differenti contesti

Dobbelaere è l'autore che ha dato il massimo contributo alla comprensione di questi tre contesti, nel suo magistrale *Secularisation: A Multi-dimensional Concept* (1981), apprezzato anche da Hamilton (2001) e Willaime (1995). Dobbelaere afferma che il «cambiamento religioso» consiste in una crescente mondanizzazione della religione. Secondo lui la «secolarizzazione» riguarda la società e la differenziazione strutturale e funzionale delle istituzioni religiose dalle altre istituzioni. A suo parere, sta anche scemando l'«impegno religioso» individuale.

Wilson e Robertson sono stati i primi ad adottare questa impostazione. Essi si sono implicitamente occupati di almeno due differenti contesti della secolarizzazione (33). Robertson attribuisce a Wilson la separazione tra i processi di secolarizzazione interni alla dimensione religiosa da quelli esterni. Wilson distingue fra le dimensioni culturali e quelle socio-strutturali del processo. A suo parere la secolarizzazione equivale a una riduzione dell'importanza sociale della religione a livello delle istituzioni, delle azioni e della coscienza, che comporta anche un potenziamento dell'orientamento empirico e razionale. Ma afferma che questa definizione non implica assolutamente che tutti abbiano acquisito una coscienza secolarizzata o abbiano perso interesse per la religione. Significa invece che «la religione cessa di essere importante nell'azione del sistema sociale» (ibidem). Stark e Bainbridge, pur sostenendo che la secolarizzazione ha molto indebolito le chiese tradizionali, non concludono che ciò ha prodotto una «popolazione irreligiosa» (34). L'opera di Woodhead e Heelas è utile perché fornisce una classificazione delle teorie sulla secolarizzazione. Essi classificano queste teorie in quattro categorie – alle quali dedicano tutti i capitoli della terza parte del loro libro: secolarizzazione, detradizionalizzazione, universalizzazione e sacralizzazione (35). Essi sostengono che la secolarizzazione e la sacralizzazione riguardano il rapporto fra l'era moderna e la religiosità nel contesto dell'individuo, della cultura e della società, mentre la detradizionalizzazione e l'universalizzazione riguardano il rapporto fra la modernità e i cambiamenti interni nella sfera religiosa nel senso di uno «spostamento dall'autorità di una sorgente di sacralità esterna, sopraindividuale e

tradizionale all'autorità dell'io» (36). La loro opera è importante perché essi distinguono con chiarezza gli sviluppi interni nel contesto religioso da quelli che avvengono negli altri contesti.

La secolarizzazione della religione

La principale caratteristica in questo contesto è una tendenza alla riduzione della religione a fede. Secondo Wilson questo processo è un problema grave solo per le religioni tradizionali con pretese totalizzanti, mentre non lo è per i nuovi culti emergenti nelle società occidentali, specialmente negli Stati Uniti, perché essi non implicano alcuna conseguenza per la struttura politica o per la tecnologia dominante (37). In altri termini, questo è il processo per cui la religione è privata di ogni rilevanza sociale e ridotta a un puro e semplice fatto personale. Fenn afferma che la forma di cultura religiosa più compatibile con la modernità è quella che assegna al sacro uno scopo limitato e separa i sistemi di valori personali e collettivi. A suo parere il miglior esempio di questa forma è una «religione occulta ed esoterica» che «può essere praticata senza entrare in conflitto con i ruoli occupazionali quotidiani» (38). Simmel concorda con la predizione dei sociologi classici sulla scomparsa della religione dalle società moderne, distingue fra religione e sacro e chiama questa nuova forma di incontro con il sacro «religiosità in stato quasi-fluido...» (39).

Non si deve trascurare l'influenza di altri fattori a tale riguardo. Per esempio, Wilson ritiene che lo sviluppo della scienza abbia influito molto sulla distruzione della religione e sulla contestazione delle visioni religiose del mondo (40). Bruce (41) conferma le idee di Wilson sugli effetti che l'urbanizzazione, l'industrializzazione e la tecnologia hanno avuto sul processo. In ogni caso, indipendentemente dalle cause, il processo ha scalzato e represso gli aspetti rituali, politici e sociali della religione.

La secolarizzazione dell'individuo

È quella che Robert Bellah chiama «interiorizzazione dell'autorità», graduale trasferimento da un'autorità esterna, sovranaturale all'autorità interiore, immediata dell'«io», menzionata da Woodhead e Heelas (42). Sebbene Comte non abbia mai parlato esplicitamente di secolarizzazione nei suoi scritti, tuttavia egli, con le sue intelligenti intuizioni sugli sviluppi epistemologici nel corso della storia, può essere considerato uno dei pionieri in questo settore. Il suo schema teorico sulla transizione dal sapere teologico a quello positivo filosofico è un differente tentativo di concettualizzazione della secolarizzazione. Per i weberiani, la chiave per comprendere la secolarizzazione si trova nello sviluppo della razionalità moderna che ha influenzato il ruolo della religione nella società in due modi. Primo, ha influenzato le convinzioni religiose dei credenti con la conseguente disillusione religiosa. Secondo, ha modificato la struttura socio-economica della società, per esempio con l'urbanizzazione, l'industrializzazione e la burocratizzazione (43). Secondo Lechner (44), la razionalizzazione ha prodotto il pluralismo culturale, la differenziazione strutturale e la specializzazione organizzativa e le società occidentali, essendo più delle altre esposte alla razionalizzazione, sono divenute più secolarizzate. Secondo Crimmins, la secolarizzazione è un processo per cui la religione diventa irrilevante ai fini della spiegazione del mondo (45).

La più evidente manifestazione della secolarizzazione si trova nei comportamenti individuali e il suo aspetto più importante è la riduzione dell'impegno religioso, una riduzione che ha avuto due origini: primo, l'indifferenza all'osservanza di quei doveri della cui giustificabilità si può essere certi, secondo, l'indifferenza all'osservanza dei doveri religiosi a causa della negazione della loro verità e validità nella visione dell'uomo moderno.

Sembra che nel contesto della società, la prima condizione preceda la seconda e la anticipi. Turner dice che nelle società non religiose, non esiste più un rapporto fra il credo e il comportamento e che le azioni sociali condivise non si formano necessariamente sulla base di valori comuni (1991).

Wilson sostiene che le cerimonie religiose, sia come eventi sia come convinzione della loro sacralità e validità, sono notevolmente diminuite (46). Giacché il cambiamento del comportamento religioso può essere misurato in termini quantitativi, i sociologi della religione hanno sempre prestato molta attenzione a questo aspetto. Lo testimonia l'enorme quantità di studi svolti sulla caratteristica più evidente, e forse più superficiale, del comportamento religioso, cioè il numero dei fedeli delle chiese.

La secolarizzazione della società

Questo contesto della secolarizzazione riguarda quegli sviluppi che hanno gradualmente prodotto il declino dello status sociale della religione. Questo processo, se non ha totalmente eliminato la religione dalla scena sociale, l'ha certamente emarginata. La secolarizzazione della società ha tre aspetti: 1. è una combinazione di elementi che cambiano il rapporto tra la religione e la società, 2. ha luogo all'interno della società, 3. attraverso di essa la religione perde il proprio significato e il proprio status sociale. Se ne possono anche distinguere quattro differenti livelli.

1. Differenziazione strutturale

È un processo per cui comunità che hanno una struttura unificata e semplice si trasformano in società con una struttura differenziata e complessa. Questa trasformazione ha molte conseguenze in vari ambiti della vita individuale e sociale, ma la più importante è la diminuzione del ruolo cruciale e insostituibile della religione nella società. È interessante vedere come i sociologi classici che si sono occupati della differenziazione strutturale hanno involontariamente fornito molto materiale ai futuri sociologi della religione che studieranno la secolarizzazione della società. I più importanti lavori di questo tipo sono quelli di Spencer e Durkheim. La loro idea fondamentale è che a causa di un processo di transizione, detto differenziazione strutturale, la società giunge a uno stato avanzato di suddivisione del lavoro e di differenziazione delle strutture istituzionali che a sua volta comporta la riduzione del ruolo sociale della religione. La religione, che prima deteneva molti ruoli e funzioni, ora perde il suo dominio esclusivo e,

nel migliore dei casi, diventa solo una delle tante istituzioni della società, come le istituzioni politiche, economiche, legali, educative e così via. Secondo Marx, la religione, considerata un elemento ideologico al servizio della classe dominante, non esisterà più nella futura società comunista che si formerà dopo una serie di sviluppi strutturali nei rapporti fra le classi.

Oltre a queste eminenti figure, si sono occupati di questo aspetto anche altri sociologi posteriori. Alford chiama questo fenomeno compartimentalizzazione (47). Lechner parla di una separazione fra la sfera civile e quella ecclesiastica (48). Berger considera la secolarizzazione un processo per cui alcuni settori della società e della cultura si liberano dalla guida delle autorità religiose e dai simboli della religione. Secondo Wilson, essa è un processo per cui le strutture, i pensieri e le cerimonie religiose perdono ogni significato sociale (49).

Non si devono però dimenticare le dinamiche che comportano un cruciale cambiamento della posizione dell'individuo nella società. I sociologi, discutendo dello spostamento della società da una forma organica a una forma meccanica, hanno scoperto una procedura nel rapporto fra l'individuo e la società che comporta l'atomizzazione della società e l'indipendenza degli individui. La crescita dell'individualismo ha comportato una riduzione della disposizione all'altruismo, uno dei cardini più importanti dell'etica religiosa. Inoltre, l'aumento della mobilità socio-geografica, un'importante caratteristica della società moderna, rafforza lo spirito individualista nella società. Wilson ritiene che la disposizione emotiva e l'influenza normativa del gruppo familiare e locale sull'individuo sono fra le caratteristiche dei gruppi religiosi che diventano maggiormente irrilevanti nel processo di secolarizzazione delle società (50). Berger e Wilson, che riuniscono tutti questi sviluppi sotto l'unico ombrello della «diminuzione del significato della religione», non sembrano riuscire a distinguere i cambiamenti a livello strutturale da quelli che avvengono a livello istituzionale, culturale e nei vari strati della società.

2. La secolarizzazione delle istituzioni

La differenziazione strutturale per cui la religione perde i suoi vari ruoli e funzioni non è una cosa semplice e immediata, ma un difficile processo. Privata della sua posizione di predominio nella vita sociale, la religione non si adatta facilmente alle nuove circostanze istituzionali e per molto tempo cerca di mantenere o di ristabilire la sua vecchia posizione. Questo periodo di transizione da una struttura non istituzionalizzata a una struttura istituzionalizzata, può essere definito trans-istituzionale. In questo periodo può accadere che l'istituzione della religione interferisca con il lavoro di altre istituzioni come quelle politiche, legali ed educative, oppure che sia soltanto rispettata come una delle tante istituzioni, senza alcuna sovrapposizione. Di questo si occupa Medhusrt in un'opera fondamentale. Egli descrive tre fasi, per cui la politica si sposta da politica confessionale, a una politica neutrale nei confronti della religione e, infine, a una politica contro la religione. Nella prima fase, il governo e il sistema politico sono almeno in parte legittimati da una religione seguita dalla maggioranza dei membri di una data società. Poi, la religione arriva alla fase politica nella quale considera il potere un nemico. Infine, la religione e la politica smettono di invadere i reciproci domini (51).

Ma la storia non finisce qui. La secolarizzazione ideologica invade anche altri ambiti al punto da giungere al totale bando della religione dalla scena sociale. Secondo Wilson, la religione non ha soltanto perso la sua presa sulla società, ma è stata progressivamente esposta a influenze, modelli e procedure secolari (52). Per Bellah, nelle società secolari la religione diventa un'istituzione specializzata che si occupa soltanto di temi secondari della vita, come le cerimonie della nascita, del matrimonio e della morte (53). Mentre la religione perde il suo predominio, coloro che le sono associati diventano sempre meno importanti. Wilson dice che il mondo moderno ha visto il declino del clero e l'ascesa degli scienziati (54). Egli propone un altro criterio per misurare la diminuzione del significato

della religione nella società, cioè, la parte del Prodotto interno lordo (PIL) destinato alla religione. Egli sostiene che il budget destinato oggi alla religione si è notevolmente ridotto, non solo a causa della riduzione dell'importanza della religione, ma anche per la riduzione del numero delle chiese e di coloro che le servono (55). Secondo Wilson, la riduzione della religiosità nel mondo moderno dipende dalla spaccatura che si è creata tra sacro e profano (56). Questa tendenza può essere fatta risalire al Protestantismo che ha gettato i semi della riduzione della religione a una fede personale. I credenti cristiani, delusi dal Medio Evo, sono diventati credenti introversi e autoreferenti. Osservando questo cambiamento Parson, parlando della differenziazione del ruolo religioso dell'individuo dagli altri suoi ruoli non religiosi, ha previsto la privatizzazione della religione nelle future società cristiane (57). Oggi la religiosità è soprattutto un'attività del tempo libero. Ciò significa che l'uomo moderno, fra i molti altri intrattenimenti, dà una minima importanza alla «spiritualità»(58). In tali circostanze, nessuno si aspetta che la religione abbia una qualche influenza esistenziale sugli altri aspetti della vita.

3. La secolarizzazione della cultura

Willaime tenta di chiarire questo concetto nel quarto capitolo di *Sociology of Religion* e dice che si devono distinguere gli aspetti istituzionali della secolarizzazione dagli aspetti culturali (59). La secolarizzazione ha inizio con la comparsa di autorità rivali diverse dalla religione e finisce con l'eliminazione di qualsiasi legittimazione metafisica della vita umana. Nelle società secolarizzate, l'unica fonte di legittimazione sono la società e i membri che la compongono, i quali decidono i presenti mutevoli vantaggi della società. Weber è convinto che certe dottrine religiose del Calvinismo abbiano influito molto sulla formazione delle basi della cultura capitalista occidentale (60). Secondo Tocqueville, il Cristianesimo è l'elemento costitutivo più importante della cultura americana, al punto che ha svolto un importante ruolo nell'introduzione dei due principi dell'uguaglianza e della libertà nell'America democratica (61). Parsons sostiene che valori, come ad esempio l'orientamento morale

verso i problemi della vita in questo mondo, non sono tutta la religione, anche se ne sono l'aspetto più importante. La mia impressione è che le radici principali dell'attuale preoccupazione religiosa non si trovino nel declino e nell'inadeguatezza morale relativi (relativi, cioè, ad altri periodi della storia della nostra società), ma piuttosto nei problemi in altri ambiti della religione, i problemi delle basi della fede e della definizione dei problemi «ultimi» relativi al significato (62).

In breve, fra i più importanti sviluppi in questo senso vi sono la negazione dell'autorità religiosa nella legittimazione dei costrutti umani, la riduzione della condivisione di dottrine religiose nella formazione della cultura pubblica della società, la diminuzione del contributo dei valori religiosi al sistema dei valori sociali, la scarsa importanza della religione come forza normativa, la dissociazione fra la religione e l'etica sociale e personale e, infine, l'irrelevanza delle considerazioni religiose per quanto riguarda le costituzioni, le leggi e i regolamenti dello Stato.

Tipi di religione

Le religioni sono state classificate secondo molti criteri. Ciò che realmente interessa ai fini della secolarizzazione è il loro atteggiamento sociale verso il mondo materiale. Come dice Robertson, molti sociologi hanno accettato il fatto che le società, a seconda della religione prevalente, assumono almeno due forme diverse. Il primo tipo è quello nel quale la religione, nel migliore dei casi, occupa una posizione istituzionale accanto ad altre istituzioni sociali e secolari. Nel secondo tipo, la religione è presente in tutte le parti della società e svolge un ruolo molto importante. Le prime sono religioni «istituzionali», le seconde religioni «diffuse» (63). Bernard Lewis, facendo un confronto fra l'Islam e il Cristianesimo, mette in evidenza queste differenze. Secondo lui, nel Medio Evo e nel periodo moderno i cristiani occidentali hanno considerato la religione un fatto circoscritto entro specifici ambiti della vita, ben distinti da altri ambiti, mentre i musulmani hanno un'idea del tutto diversa della loro religione (64). L'Islam è una religione che comprende tutto nella quale Dio regola tutti gli aspetti della vita (65).

L'altra tipologia descritta da Weber e altri, religioni «esteriorizzanti» e «interiorizzanti», è del tutto inadeguata. Per esempio, Weber afferma che l'Islam è meno interiorizzante del Cristianesimo, mentre Hodgson ritiene che l'Islam, l'Ebraismo e lo Zoroastrismo siano più interiorizzanti del Cristianesimo (66). Secondo Robertson, questo disaccordo deriva dal fatto che Weber e Hodgson si occupano di periodi (67) storici differenti e pensano erroneamente che una religione che svolga un ruolo attivo nel cambiamento del mondo non abbia tendenze interiorizzanti. Ciò che fa del Cristianesimo una religione interiorizzante a differenza dell'Islam è l'importanza che essa attribuisce al misticismo (68). Ai fini di questo scritto, è meglio parlare di religioni «dissociative» e «associative». Mentre il primo tipo crede in un inconciliabile confronto fra questo e l'altro mondo, il secondo tipo non vede una vera separazione fra i due. Le religioni del primo tipo promuovono dottrine individualiste, quelle del secondo tipo si occupano delle preoccupazioni quotidiane della società. Per esse, la strada verso il paradiso passa attraverso il mondo materiale. Da qui deriva il tratto caratteristico della loro ideologia.

I tipi di società

Nell'associarsi alla religione, la società può assumere tre forme: 1. Una prima forma nella quale la vita della società e degli individui non è influenzata da alcun attaccamento religioso e non esiste traccia evidente di impegno religioso negli atteggiamenti e nelle pratiche personali e sociali. Questa rara forma può essere chiamata società «irreligiosa» e potrebbe essere il destino di alcune società altamente secolarizzate come la Francia. 2. Una seconda forma, piuttosto comune, nella quale alcuni individui fedeli a certe norme, certi valori e certi atteggiamenti religiosi hanno una limitata influenza indiretta sulla vita sociale. (69) «Comunità di credenti» è uno dei nomi che indica questa forma abbastanza comune, che a seconda della struttura religiosa delle società, cioè, del carattere pluralista o esclusivista, si suddivide in due forme differenti. (70) 3. La terza forma, la «società religiosa», è una società composta da credenti devoti e basata sulle dottrine religiose. Questa società, oggi abbastanza rara,

concentra tutta la propria attenzione sulla realizzazione di uno specifico ideale religioso nella vita sociale e personale. Cercheremo successivamente di dimostrare che questo tipo di società non ha niente a che fare con le religioni dissociative. Ma spesso i sociologi della religione usano la locuzione «società religiosa» per descrivere una condizione nella quale il clero e i capi religiosi esercitano un importante potere nella società e costituiscono istituzioni ecclesiastiche forti. Queste tipologie sono, ovviamente, ideali. In realtà, non esiste una distinzione così chiaramente definita e ogni società è un miscuglio di queste tre forme.

Modelli di secolarizzazione delle società

Se si combinano i due tipi di religione, associativa e dissociativa, con i tre tipi di società si ottiene il seguente schema.

Religioni dissociative

1. Comunità di credenti pluralisti
2. Comunità di credenti monopolisti
3. Teocrazia

Religioni associative

1. Comunità di credenti pluralisti
2. Comunità di credenti monopolisti
3. Teocrazia

Un attento studio delle differenti società dimostra che la secolarizzazione ha seguito vari percorsi.

In altre parole, ogni società è passata o passerà attraverso differenti processi di secolarizzazione. (71)

Quello che segue può essere considerato un primo passo nella classificazione delle società sotto questo aspetto.

1. Comunità di credenti pluralisti dissociativi

Questo tipo rappresenta il contesto più adatto alla secolarizzazione della società e fornisce, almeno, tre fattori che ne favoriscono la realizzazione. Come abbiamo visto, il termine «comunità di credenti» definisce quelle società nelle quali la sola forma di religiosità che ci si possa aspettare è quella personale e gli individui religiosi non rivendicano altro ambito fuorché se stessi. Questa modesta aspettativa dei credenti e questa limitazione pratica dell'ambito religioso concorda con molte testimonianze dei testi delle religioni dissociative ed è considerata un dovere importante per la purificazione della propria fede (72). Oltre a questi due fattori, il pluralismo religioso contribuisce alla secolarizzazione in due modi diversi: 1. l'identificazione dei conflitti religiosi fa dimenticare ai credenti le tematiche macro-sociali, 2. la difesa della tolleranza religiosa porta ad accettare l'amministrazione e la guida secolare della società come unica soluzione per porre fine alle lotte religiose. Nella sua tipologia, Robertson afferma che la prima modalità è il destino delle società competitive rigide e che la seconda è il destino delle società competitive flessibili (73). Inoltre, la diversificazione delle visioni del mondo sostenute dalle religioni nella società comporta una molteplicità di fonti di legittimazione e di sistemi di valori dominanti. Secondo Berger, il pluralismo relativizza visioni del mondo competitive e detronizza le religioni (74). L'America, il Canada e l'Australia sono esempi di società competitive flessibili nelle quale non esiste alcuna chiesa ufficiale dominante e nella quale pertanto coesistono seguaci di religioni, sette, culti differenti. Lechner chiama le società di questo tipo «mercato religioso» (75). Secondo Robertson, il Libano, l'Irlanda del Nord e l'Olanda sono esempi di società competitive rigide, giacché, sebbene non vi si trovi alcuna religione dominante, la coscienza religiosa è così intensa da comportare la «colonnizzazione» e la compartimentalizzazione della società, pur nella coesistenza delle varie religioni (76). Nelle società del primo tipo la secolarizzazione non incontra alcun ostacolo e da parte sua la società secolarizzata non spinge sulla secolarizzazione degli individui, perché una religione che si tiene fuori dell'ambito della vita sociale non può essere considerata una reale minaccia al processo della secolarizzazione. Il fatto che in America siano nati nuovi movimenti religiosi e che

questo non abbia comportato nessuna importante conseguenza per la società americana, è un ottimo esempio. Ma nelle società del secondo tipo le condizioni sono differenti, a seconda dei diversi tipi di religione, del retroscena storico delle lotte religiose e della visione della distribuzione delle opportunità nella società.

2. Comunità di credenti monopolisti dissociativi

I migliori esempi di questo tipo sono la maggioranza dei paesi cristiani dell'Europa dopo l'inizio dell'era moderna. Dopo aver attraversato il Medio Evo, i cristiani hanno cercato di confinare la religione entro l'ambito delle problematiche individuali e dei temi salvifici. In queste società il processo della secolarizzazione ha comportato la diminuzione dell'importanza sociale del Cristianesimo e delle sue dottrine ortodosse. A seconda della tolleranza/intolleranza della chiesa dominante, si possono distinguere due differenti tipologie. La Spagna, l'Italia, la Russia e il Regno Unito rientrano tutte nella stessa categoria, ma le prime tre sono considerate di un tipo differente per la relativa intolleranza religiosa, mentre il Regno Unito, pur avendo una chiesa ufficiale, riconosce la libertà delle altre minoranze religiose ed esercita una minore discriminazione religiosa (77). Naturalmente questa differenza influenza anche il modello della secolarizzazione.

3. Teocrazia

Essendo il Cristianesimo privo di insegnamenti sociali, il modello cristiano di società religiosa divenne ben presto una sorta di teocrazia. In questa società l'istituzione della chiesa era un'istituzione dominante che dominava le altre istituzioni. Questo malaugurato modello ha lasciato nel cuore e nella mente della popolazione occidentale memorie così tristi, che è difficile distinguere chiaramente fra teocrazia, ossia la supremazia del clero, da una parte e «società religiosa», in quanto supremazia dei valori religiosi, dall'altra.

4. Comunità di credenti pluralisti associativi

Sebbene siano ben pochi i paesi privi di minoranze religiose, la presenza di una maggioranza religiosa significativa all'interno di un paese fa di questo una «società religiosa» quasi unificata. In una società di questo tipo, sostengono Berger e McGuire, le minoranze eterodosse sono gradualmente assimilate dalla corrente principale, oppure soggette a dure pressioni sociali e abbandonate all'alienazione (78). Tuttavia i paesi nei quali non c'è una religione che abbia la maggioranza assoluta sono pochi. L'India, la Malesia e la Nigeria, pur con qualche differenza, sono esempi di questo tipo. In queste società pluraliste i modelli della secolarizzazione seguono due corsi: 1. raggiungono un implicito accordo su uno Stato secolare, indipendente da tutte le religioni presenti, naturalmente dopo un lungo periodo di lotte religiose, 2. diffondono lo spirito della tolleranza verso le altre religioni e mettono da parte le rivendicazioni ideologiche per fornire un contesto adatto alla coesistenza delle componenti sociali. In queste società il processo della secolarizzazione comporta un cambiamento dei raggruppamenti, dei fattori di solidarietà e finisce quasi sempre per accantonare la pretesa di istituire una religione di Stato. Le più importanti manifestazioni di questo processo sono invece la rilettura delle dottrine religiose, lo sviluppo della razionalizzazione e l'intensificazione delle tendenze utilitaristiche.

5. Comunità di credenti monopolisti associativi

In queste società ogni dissidenza ha un colorito religioso e rafforza lo status della religione nella società. Perciò, paragonandola agli altri tipi, sembra che le maggiori possibilità di invertire il processo della secolarizzazione si trovino nelle società nelle quali i credenti di una delle varie religioni monopoliste associative non sono ancora riusciti a realizzare gli aspetti socio-politici della loro religione. Questa tendenza alla formazione di una «società religiosa» tenderebbe a diminuire solo ed esclusivamente quando lo Stato secolare, senza alcuna interferenza dei credi religiosi o dei suoi cittadini, soddisfa i requisiti di accordo e di sviluppo al punto che non rimane alcuna importante

dissidenza, una dissidenza che altrimenti comporterebbe il sollevamento sociale. In tal caso, i credenti non aspettano più la formazione di una «società religiosa» e sono soddisfatti dell'acquisizione di uno Stato secolare. Ciò comporta una revisione della lettura dei testi religiosi e implica qualche dubbio sulla validità delle dottrine socio-politiche della propria religione.

6. Teocrazia

In queste società non soltanto la religione ma anche i capi religiosi occupano uno status sociale elevato e unico in tutti gli ambiti della vita. Perciò, la secolarizzazione sarebbe in queste società una vera sfida. Le difficoltà della sfida dipendono dalla misura in cui la religione è radicata nelle strutture sociali, le sue dimensioni dipendono dalla diffusione della religione in altri ambiti, la sua durata è legata invece al numero di credenti convinti che si trovano in quella società. Una delle caratteristiche della secolarizzazione in queste società è che il processo è rafforzato da forze secolarizzanti che considerano l'esistenza della teocrazia una minaccia alla pace universale. Ne è un esempio la Turchia, nella quale la secolarizzazione è stata imposta con la forza da una elite statale e non statale. Turner la chiama secolarizzazione «importata» (79). In queste società, un processo inverso potrebbe presentarsi sotto forma di un movimento fondamentalista (80). Wilson, nel confermare l'effetto secolarizzante del secolarismo ideologico, afferma che l'impatto del secolarismo non è così profondo come quello dell'urbanizzazione e dell'industrializzazione (81). Per Wilson, la religiosità e lo sviluppo sono in contraddizione. Pur affermando che l'industrializzazione dei paesi in via di sviluppo darebbe un contributo significativo al processo della secolarizzazione della società (82), egli non vede nessun segno che dimostri una relazione causa-effetto fra lo sviluppo e la diminuzione della religiosità. Ma Wilson fa un'ingiustificata generalizzazione basandosi su ciò che è accaduto nei paesi cristiani occidentali, nei quali prevaleva una religione dissociativa, mentre la sua osservazione non vale per le religioni associative.

La pretesa più importante delle religioni associative è quella di realizzare ciò che Rawls chiama una società «ben-ordinata» (83). Secondo questa pretesa, lo stato religioso ha due doveri molto impegnativi. Primo, deve organizzare una società ben-ordinata, secondo, deve coltivare le qualità morali e spirituali dei cittadini. Si noti che il secondo dovere è la causa del primo, perché non si dà società ben-ordinata senza un'effettiva espressione delle virtù potenziali dei cittadini. In altre parole, il carattere morale e spirituale dell'essere umano è il principale fattore che contribuisce al benessere della società. In definitiva, l'efficienza è il principale criterio per valutare il ruolo della religione nella società e se la religione non soddisfa questa condizione, si ha una spinta verso la secolarizzazione. In breve, per dimostrare la verità e la legittimità di una religione, la prova più convincente è il suo successo pratico in termini di benessere sociale. Questo criterio ci fornisce un elenco di misure da utilizzare per esaminare la secolarizzazione delle società che si definiscono religiose. Quali sono gli obiettivi finali della società? Su quali basi sono stati stabiliti? Quali principi determinano la preferenza di un obiettivo rispetto a un altro? In quali condizioni è possibile ignorare o venire a compromessi con questi principi? Sono tutte domande da porsi per distinguere una società secolare da una religiosa.

Fede bahá'í, politica e società

Gli scritti bahá'í sono ricchi di riferimenti alla politica. Alcuni di questi indicano un atteggiamento negativo verso la politica, altri sollecitano un attivo impegno politico. 'Abdu'l-Bahá disse che «con le questioni politiche... il clero non ha nulla a che fare! Le cose religiose non debbono essere mai mescolate con la politica, nel presente stato del mondo, poiché i loro interessi non sono identici. La religione s'interessa di cose del cuore, dello spirito e della morale. La politica si occupa delle cose materiali della vita. I maestri di religione non debbono invadere il regno della politica; essi debbono occuparsi dell'educazione spirituale dei popoli, consigliandoli bene e cercando di servire Dio e l'umanità. Essi debbono cercare di risvegliare le aspirazioni spirituali e accrescere la comprensione ed

il sapere dell'umanità, migliorando la morale e aumentando l'amore per la giustizia. Questo è in accordo con gli Insegnamenti di Bahá'u'lláh. Nei Vangeli è scritto: «Rendete dunque a Cesare le cose di Cesare e a Dio le cose di Dio» (84). Questo passo ci aiuta a risolvere l'apparente contraddizione negli scritti bahá'í sull'interazione fra religione e politica. 'Abdu'l-Bahá, separando la religione e la politica, fa riferimento al «presente stato del mondo». In altre sue dichiarazioni, egli condanna questo radicato tipo di politica in quanto «vecchia» (85), «antica» (86) e «politica... umana» (87) «basata sulla guerra» (88). È una descrizione della vecchia politica contemporanea che divide i popoli in amici e nemici. I bahá'í si propongono di unire il genere umano, ma non entrano nell'ambito della politica delle parti che crea disunità. Gli scritti bahá'í distinguono la politica del «potere» e quella del «servizio». Mentre la prima è scoraggiata, la seconda è fortemente raccomandata. Le norme della politica bahá'í, note come «politica divina» (89), sono caratterizzate da giustizia, misericordia, compassione e amore (90). Questo significa un cambiamento qualitativo della politica. La fiducia in questo cambiamento dipende dalla fiducia nell'armonia degli interessi umani, che sembra contrastare con le attuali nozioni di uomo. Ovviamente, questa fiducia si basa su una definizione di uomo che non si limita all'ambito materiale. (91)

Secondo gli scritti bahá'í, l'unica pretesa totale è quella di Dio sulle creature. L'uomo dipende da Dio in tutti gli aspetti, dell'esistenza fisica e della salvezza spirituale. Ma, e questo è il punto principale, questa pretesa non ha equivalenti nelle istituzioni terrene. Infatti, questa totale pretesa di Dio sull'uomo esclude che qualsiasi altro agente socio-politico possa fare altrettanto. Giacché questa sovranità di Dio basata sull'amore è unica, nessuna istituzione religiosa può interferire con la salvezza dell'uomo. L'individuo è libero di esprimere le proprie convinzioni personali e nessuno può impedirgli di farlo. Per 'Abdu'l-Bahá, «le convinzioni e le idee sono nell'ambito della comprensione del Re dei Re, e non in quella dei sovrani, e l'anima e la coscienza sono fra le dita del controllo del Signore dei cuori, e non di quelle dei Suoi servi» (92). Pertanto le istituzioni religiose o secolari non hanno niente a

che fare con i temi della salvezza. Inoltre, giacché nessuno può essere sicuro della propria salvezza, nessuno può giudicare gli altri sotto questo aspetto, una situazione che comporta l'uguaglianza degli uomini davanti a Dio (93). Questa uguaglianza degli uomini davanti a Dio si traduce nell'uguaglianza di tutti di fronte alla Legge (94) e nel pari diritto al benessere (95). In breve, la sovranità assoluta di Dio è causa del liberalismo religioso e dell'egualitarismo socio-politico.

Alcuni studiosi, fra i quali Juan R. Cole e Mangol Bayat, pensano che il sistema politico bahá'í sia secolare (96). Ma le cose non sono così semplici (97). In una lettera del 27 aprile 1995, la Casa Universale di Giustizia, il supremo organo di governo della Fede bahá'í, cita queste parole di Shoghi Effendi: «I bahá'í saranno chiamati a prendere le redini del governo quando arriveranno a costituire la maggioranza della popolazione in un paese. Ma anche allora la loro partecipazione agli affari politici sarà inevitabilmente limitata, a meno che non ottengano la maggioranza anche in altri paesi» (Casa Universale di Giustizia 1995). E ancora: «I bahá'í devono restare fuori dalle parti in tutti gli affari politici. Nel lontano futuro, però, quando la maggioranza di un paese sarà diventata bahá'í, allora si arriverà alla formazione di uno stato bahá'í» (ibidem). La Casa Universale di Giustizia scrive in una lettera del 21 luglio 1968 all'Assemblea Spirituale Nazionale dei bahá'í degli Stati Uniti: «Non intendiamo imporre agli altri gli insegnamenti bahá'í, convincendo i poteri a promulgare leggi che impongano i principi bahá'í, né unirli a movimenti che si propongano una legislazione di questo tipo. La guida che le istituzioni offrono all'umanità non consiste in una serie di risposte specifiche a problemi correnti, ma nell'illuminazione di un modo di vita completamente nuovo. Senza quel modo di vita i problemi sono irresolubili. Con esso non sorgeranno neppure o, se dovessero sorgere, potranno essere risolti» (ibidem). Shoghi Effendi, nel trattare il principio bahá'í del sostegno dei diritti delle minoranze, dice: «in una società libera, la disaffezione, l'estraniamento o l'abiura non possono di per sé sminuire o ledere in alcun modo i diritti civili dell'individuo, sia pure nella misura più insignificante. Se i bahá'í seguissero un diverso indirizzo, sarebbe come se regredissero, in questo secolo di radiosità e

di luce, ai modi e agli standard di un'epoca precedente, riaccenderebbero nei cuori degli uomini il fuoco della bigotteria e del cieco fanatismo, si taglierebbero fuori dai doni gloriosi del Giorno promesso di Dio e ostacolerebbero il pieno flusso dell'assistenza divina in questa meravigliosa età» (ibidem). Nel fare una distinzione fra il sistema politico bahá'í e quello delle altre religioni del mondo, Shoghi Effendi afferma: «La Confederazione Bahá'í del futuro, di cui questo vasto Ordine Amministrativo è la sola struttura, non soltanto è, in teoria e in pratica, unica in tutta la storia delle istituzioni politiche, ma non trova altresì parallelo negli annali di qualsiasi sistema religioso mondiale riconosciuto. Nessuna forma di governo democratico; nessun sistema di autocrazia o dittatura sia monarchica sia repubblicana; nessun sistema intermedio di ordine puramente aristocratico; e nemmeno alcun tipo di teocrazia riconosciuta quali lo Stato ebraico, le varie organizzazioni ecclesiastiche cristiane, o l'Imamato o il Califfato Islamico – nessuno di questi sistemi può dirsi identico o simile all'Ordine Amministrativo che la mano maestra del suo perfetto Architetto ha foggato» (98).

La società bahá'í è straordinaria nella sua miscela di elementi secolari e teocratici. Le istituzioni autorizzate a legiferare e a decidere, essendo state istituite dal fondatore della Fede bahá'í, Bahá'u'lláh, sono legittimate sia da Dio sia dal popolo. Si può dire che hanno un'origine teocratica, ma che il processo della selezione di coloro che vi operano è democratico. Tutti i membri della comunità locale votano per eleggere i membri della propria Assemblea Spirituale Locale. Essi eleggono anche i delegati che votano per eleggere i membri dell'Assemblea Spirituale Nazionale, i quali, a loro volta, eleggono i membri della Casa Universale di Giustizia. Nelle istituzioni bahá'í non c'è autorità che non sia selezionata in base a un processo democratico. Inoltre, la teocrazia è associata al potere politico del clero. Ma poiché nella Fede bahá'í non esiste clero e tutti sono considerati uguali di fronte alla legge divina e a quella secolare, non c'è posto per la teocrazia com'è comunemente intesa. L'ordine amministrativo della Fede bahá'í coordina le energie di tutti i membri della comunità. Esso funziona in modo tale da armonizzare gli sforzi degli individui e quelli delle istituzioni a livello locale, nazionale e

internazionale. Pertanto la trasformazione che ha luogo nell'interiorità degli individui può influenzare e modificare la società nel suo insieme. La Fede bahá'í «rigetta da un lato l'eccessivo accentramento e ripudia dall'altro tutti i tentativi volti verso l'uniformità. La sua parola d'ordine è unità nella diversità» (99). Pur affermando che Dio è la Verità Prima dell'intera creazione, gli scritti bahá'í affermano con molta chiarezza che l'uomo ha una comprensione del tutto relativa di questa verità assoluta. Perciò nessuno può imporre agli altri la propria lettura delle parole rivelate. La società deve essere governata con la consultazione e con il consenso. L'unità è così importante che Bahá'u'lláh scrive «Il benessere, la pace e la sicurezza dell'umanità saranno irraggiungibili, a meno che e finché la sua unità non sia saldamente stabilita» (100).

Detto questo, è troppo difficile descrivere con chiarezza l'interazione fra la religione e la società nel mondo futuro, un mondo che sperimenterà un cambiamento radicale nei concetti di società religione e politica. Nelle parole di Shoghi Effendi: «Un'avversità prolungata, mondiale, affliggente, unita al caos e alla distruzione universale... porterà un cambiamento radicale nel concetto di società e fonderà alla fine le membra disgiunte e sanguinanti del genere umano in un corpo unico, organicamente unito e indivisibile» (101).

(1) Abbiamo usato i termini «secolarizzazione», «secolarismo» e «secolare», anche se sarebbe stato meglio parlare di «laicizzazione», «laicismo» e «laico», perché il termine «secolarizzazione», pur non essendo menzionato dal *Grande dizionario della lingua italiana* del Battaglia, neppure fra i neologismi, è ampiamente entrato nell'uso per intendere «abbandono di un comportamento di tipo sacrale, l'allontanamento da schemi tradizionali, da posizioni dogmatiche e aprioristiche, soprattutto in campo religioso, ma anche insieme delle modifiche socio-culturali che interessano tutti i valori, le identità, le appartenenze forti, anche laiche o laicizzate» (*Dizionario di storia*). Usando «secolarismo» e «secolare» invece di «laicismo» e «laico», abbiamo potuto mantenere la corrispondenza inglese fra «secularization», «secularism» e «secular».

(2) Crimmins, James E. , *Religion, Secularization and Political Thought: Thomas Hobbs to J. S. Mill*. Routledge. USA and Canada, 1990: 2.

(3) Crimmins 1990: 2; Wilson, Bryan, «Secularization», in Mircea Eliade (a cura di), *The Encyclopedia of Religion*, vol 13, MacMillan Publishing Company, 1987: 159.

(4) Wilson 1987: 159.

(5) David Martin, oltre che sul carattere essenziale di ciascuna religione, pone l'attenzione sulla struttura religiosa pluralista/esclusivista della società. Vedi Hamilton, 2001: 205.

(6) Weber, Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Allen and Unwin, Londra, 1930.

(7) Bell, Daniel, «The Return of the Sacred: The Argument on the future of Religion», in *British Journal of Sociology*, 1977, 28(4) (419-449).

(8) Wilson, Bryan, 1987.

- (9) Hammond, Philip, *The Sacred in a Secular Age*. University of California Press, 1985.
- (10) Martin, David, *The Religious and Secular*. Routledge and Kegan, Londra, 1969.
- (11) Berger, Peter, *The Social Reality of Religion*. Penguin, Hamondsworth, 1973.
- (12) Lechner, Frank J (1989), «The Case Against Secularization: A Rebuttal», in *Social Forces*, vol.69 (giugno 1991).
- (13) Parsons, Talcott e altri, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Routledge, 2001.
- (14) Jameson, Fredric, *Postmodernism, Or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Duke University Press, 1992.
- (15) Brierly, Peter and Wraight, Heather, *United Kingdom Christian Handbook*. Marshall Pickering, 1999.
- (16) Per una discussione più dettagliata, vedi Woodhead, Linda e Heelas, Paul, *Religion in Modern Times*. Blackwell, Oxford, 2000.
- (17) Hamilton, Malcolm, *The Sociology of Religion*, 2ª edizione, Routledge, Londra e New York, 2001: 195-6.
- (18) Wilson, Bryan, *Religion in Secular Society*. C. A. Watts, Londra, 1966. Luckman tratta le differenze del processo negli Stati Uniti e in Europa e fa una chiara distinzione fra secolarizzazione della religione, dell'individuo e della società che hanno comportato conseguenze del tutto differenti in quelle due diverse società. Vedi Luckman, «The Decline of Church-Oriented Religion», in Robertson (1969).

- (19) Wilson, Bryan, *Religion in Sociological Perspective*. Oxford University Press, New York, 1982.
- (20) Turner, Bryan, *Weber and Islam*. Routledge e Kegan, Londra, 1974: 158.
- (21) Fenn ritiene che nessuna chiara definizione della religione e della secolarizzazione potrebbe rispecchiare le ambiguità e i dibattuti significati nascosti dell'uso quotidiano di questi due termini (Hamilton 2001: 210).
- (22) Hamilton 2001: 187.
- (23) McGuire, Meredith B., *Religion: The Social Context*. 3^a edizione. Wadsworth Publishing Company, 1992: 249.
- (24) Glasner, Peter E., *The Sociology of Secularization: A Critique of a Concept*. Routledge e Kegan. Londra. 1977, Berger 1973, Martin, David, *A General Theory of Secularization*. Blackwell, Oxford. 1978 , Wilson 1982, Hamilton 2001.
- (25) Robertson la chiama teoria della secolarizzazione «ovest-centrica» e sostiene che sia l'immagine occidentale di una parola che ha le sue radici nei paesi cristiani. Vedi Lechner (1989).
- (26) Robertson, Roland, *Sociology of Religion*. Penguin, Inghilterra, 1969.
- (27) Martin, 1978.
- (28) Berger, 1973.
- (29) Cox, Harvey, *The Secular City*. SCM Press Ltd, Londra, 1967: 20-21.
- (30) Per dimostrarlo, Cox conia il termine di «secolarizzazione». Vedi Cox (1967).
- (31) Martin considera la secolarizzazione non tanto un concetto neutro, quanto un concetto anti-

religioso. Vedi Martin (1969).

(32) Hamilton 2001: 185-186.

(33) Wilson 1982: 149-151, Robertson, Roland, *The Sociological Interpretation of Religion*. Basil Blackwell. 1970: 235.

(34) Hamilton 2001: 207.

(35) Woodhead e Heelas 2000.

(36) ibid: 306.

(37) Wilson 1979: 96.

(38) Hamilton 2001: 209.

(39) Hammond 1985: 3.

(40) Hamilton 2001: 202.

(41) Bruce, Steve, «Secularization: The Orthodox Model», in Bruce, Steve (a cura di), *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*. Clarendon, Oxford, 1992.

(42) Woodhead e Heelas 2000: 342. Per uno studio recente in questo campo, vedi Woodhead, Linda, Heelas, Paul, Seel, Benjamin, Tusting, Karin, Szerszynski (2005), *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Blackwell Publishing.

(43) Hamilton 2001: 296-7.

- (44) Lechner 1989. Lechner indica l'importanza vitale che la secolarizzazione ha avuto per quasi tutti i sociologi occidentali. Vedi Lechner 1990.
- (45) Crimmins 1990: 3.
- (46) Wilson 1987.
- (47) Robertson 1969: 321.
- (48) Lechner 1990.
- (49) Willaime, Jean-Paul, *Sociologie des Religions*. PUF, Parigi, 1995.
- (50) Wilson 1987.
- (51) Moyser, George (a cura di), *Politics and Religion in the Modern World*. Routledge, New York e Londra, 1991: 134-5.
- (52) Wilson 1987.
- (53) Bellah, Robert(1964), «Religious Evolution», in *American Sociological Review*, vol. 29, p. 358-74.
- (54) Wilson 1985.
- (55) Wilson 1987.
- (56) Ibid.
- (57) Robertson 1970: 199.
- (58) Oltre a lui, anche Spencer, Tylor e Frazer hanno riflettuto sulle evoluzioni epistemologiche

dell'umanità e sul loro orientamento da credi magici e religiosi a credi scientifici e razionali.

Per una breve ma utile discussione, vedi Hamilton 2001: 27-30.

(59) Willaime 1995.

(60) Weber 1930.

(61) De Tocqueville, Alexis, *Democracy in America: And Two Other Essays*. Penguin Books.

Dizionario di storia. www.pbmstoria.it/dizionari/storia_mod/index.htm. 2003.

(62) Robertson 1970: 45.

(63) Robertson 1970: 54.

(64) Lewis, Bernard, *The Political Language of Islam*. Chicago University Press, Chicago 1988:25.

(65) Turner, Bryan (1991), *Religion and Social Theory*. SAGE Publication Ltd 1974.

(66) Robertson 1970:90.

(67) Hodgson si occupa del Medio Evo, mentre Weber parla del Cristianesimo protestante americano.

È interessante che nessuno di loro accenni alle dottrine del primo Cristianesimo che favorivano un atteggiamento assolutamente intra-mondano. Per una discussione più approfondita, vedi Robertson 1970, pp. 91-2.

(68) ibidem: 91-3. La confusione è così grande che anche Robertson ritiene che l'Islam e il Cristianesimo abbiano un atteggiamento interiorizzante contrario a quello del Buddismo e dell'Induismo. Vedi «Church-State Relations in Comparative Perspective», in Robbins, Thomas e Robertson, Roland (a cura di) (1987).

(69)] Per Parsons, nei sistemi sociali differenziati, le prassi, le norme e i valori delle religioni hanno, sulle altre istituzioni come l'economia, la politica e l'educazione, soltanto un'influenza indiretta, attraverso supporti individuali. Vedi McGuire, Meredith 1992: 251.

(70) Per una discussione dettagliata del ruolo del pluralismo/esclusivismo religioso sui differenti modelli della secolarizzazione, vedi Martin, David 1978, in Robertson, *The Sociological Interpretation of Religion*. Robertson distingue quattro tipi di società in relazione alla religione. La sua analisi si basa sulle due variabili della posizione religiosa e della rigidità/flessibilità, che saranno successivamente esaminate.

(71) Fra gli importanti lavori eseguiti sulla modificazione dell'impegno religioso, merita menzionare quelli di Wilson e Luckman. Vedi Wilson, Bryan 1966, Luckman, Thomas in Robertson 1969.

(72) Per uno studio dettagliato, vedi Wilson, Bryan in Hammond (1985).

(73) Robertson 1970: 101-102.

(74) McGuire 1992: 255.

(75) Lechner 1989.

(76) Robertson 1970: 101-2.

(77) Robertson 1970: 99-102.

(78) McGuire 1992: 255.

(79) Turner 1974.

(80) Lechner 1989.

(81) Wilson 1987.

- (82) Ibidem.
- (83) Rawls, John, *Justice as Fairness*. Belknap Press. 2001.
- (84) ‘Abdu’l-Bahá (1968), *Saggezza di ‘Abdu’l-Bahá*. Comitato Bahá’í di Traduzione e Pubblicazione, Roma, 1969, 197-8.
- (85) ‘Abdu’l-Bahá, *Promulgation of Universal Peace*. Baha’i Publishing Trust, Wilmette. 1982: 278.
- (86) ‘Abdu’l-Bahá, *Tablets of Abdul-Baha Abbas*. New York: Bahai Publishing Committe. 1930: 39.
- (87) ‘Abdu’l-Bahá, *Antologia*. Casa Editrice Bahá’í, Roma. 1978: 282.
- (88) ‘Abdu’l-Bahá 1930: 39.
- (89) ‘Abdu’l-Bahá 1978: 282.
- (90) ‘Abdu’l-Bahá, *Lezioni di San Giovanni d’Acqui*. Casa Editrice Bahá’í, Roma. 2005: XI, 9.
- (91) Per una discussione dettagliata, vedi *A Bahai Statement on Peace* (1986).
- (92) ‘Abdu’l-Bahá, *Traveller’s Narrative*. Trad. Edward G. Browne. Bahai Publishing Trust, .
Wilmette, 1982: 165.
- (93) ‘Abdu’l-Bahá, *Segreto della Civiltà Divina*. Casa Editrice Bahá’í, Roma. 1988: 27.
- (94) ‘Abdu’l-Bahá 1982: 182.
- (95) ‘Abdu’l-Bahá 1988: 18.
- (96) Vedi, per esempio, Cole, Juan R., *Modernity and Millenium*. Columbia University Press. 1998.
Bayat, Mangol, *Mysticism and Dissent: Socioreligious Thought in Qajar Iran*. Syracuse University

Press. 1982.

(97) Questo paragrafo si basa prevalentemente su una dichiarazione della Casa Universale di Giustizia sulla teocrazia. Vedi Casa Universale di Giustizia (1995). Theocracy. www.Bahai-library.com.

(98) Effendi, Shoghi, *L'Ordine Mondiale di Bahá'u'lláh*. Casa Editrice Bahá'í, Roma. 1982: 153.

(99) Shoghi Effendi 1982: 42.

(100) Baha'u'llah, *Spigolature dagli Scritti di Bahá'u'lláh*. Casa Editrice Bahá'í, Roma. 2003: CXXXI, 2.

(101) Effendi, Shoghi, *Il Giorno Promesso*. Casa Editrice Bahá'í, Roma. 1978: 127.

