

# Il *postsecular turn*: politica, religione e società oltre la secolarizzazione?

Ilaria Bianco

*The debate over the concept of 'postsecular' has grown in the last decades gathering both supporters and critics. Originated from the formulation made by Jürgen Habermas, the 'postsecular turn' became one of the most successful concepts in the long history of the theory of secularization. Many contemporary analysis of the role of religion in society and politics can be read in the postsecular frame. The aim of this paper is to sum up different aspects and formulations of 'postsecular' and show the potential of this approach for understanding contemporary relationships between society, religion and politics.*

La teoria della secolarizzazione ha costituito uno dei pilastri della sociologia fin dalla sua nascita, tanto da essere considerata da più parti un vero e proprio paradigma<sup>1</sup>. Se per lungo tempo è stata l'idea di secolarizzazione come declino delle religioni e della religiosità a prevalere e fornire uno strumento interpretativo delle società moderne, d'altra parte le progressive rielaborazioni e messe in discussione del corpus centrale della teoria della secolarizzazione così come affermatosi alla metà del XX secolo hanno in fondo contribuito a evidenziare la centralità di tale prospettiva proprio articolandone meglio il raggio d'applicazione. Le nuove prospettive sulla secolarizzazione, lungi dal decretarne la scomparsa, ne hanno evidenziato la molteplicità di ambiti d'azione e il contributo fondamentale nel leggere il ruolo della religione nelle società contemporanee, i suoi rapporti con le altre sfere sociali, il ruolo che svolge nella sfera pubblica e nei rapporti con la politica e lo Stato.

In questo contesto s'inserisce l'avvento ormai da almeno un quindicennio di quel che è stato definito il *postsecular turn* (McLennan 2010). Sebbene il

<sup>1</sup> Cfr. K. DOBBELAERE, *Trend Report: Secularization: A Multi-Dimensional Concept*, in «Current Sociology», vol. 29, 1981; O. TSCHANNEN, *Les théories de la sécularisation*, Librairie Droz, Genève, 1992; BAUBÉROT J., MILOT M., *Laïcités sans frontières*, Seuil, Paris, 2011.

consenso circa uso, significato e validità del concetto di postsecolare non sia affatto unanime e, anzi, sia stato oggetto di controversie e critiche fin dalle sue prime formulazioni ad opera di Jürgen Habermas, non si può, tuttavia, negare che costituisca ormai un capitolo importante nella storia della teoria della secolarizzazione. L'interpretazione di postsecolare che in questa sede si intende presentare e che costituisce l'interpretazione oggigiorno prevalente, non considera, infatti, l'idea di postsecolare come una negazione, un ribaltamento o un superamento della teoria della secolarizzazione, bensì si pone come una sua ulteriore elaborazione, un suo proseguimento, una sua specificazione.

Il frame postsecolare, una volta dispiegato nelle sue dimensioni e caratteristiche così come emergono nelle sue formulazioni più compiute, diviene allora particolarmente utile per comprendere una gran parte delle letture che del rapporto religione-politica vengono da almeno un quindicennio fatte. Religione e politica continuano, nonostante tutto, ad essere sfere seppur differenziate comunque inevitabilmente interrelate e la società e la sfera pubblica costituiscono il *trait d'union*. Una molteplicità di fenomeni e attori ricadono sotto l'ombrello di questa generica area di studio; il paradigma della secolarizzazione può ancora costituire un utile strumento di lettura e interpretazione di tali dinamiche e la sua più recente reincarnazione, quella appunto postsecolare, parrebbe ricomprendere al suo interno le varie forze e tensioni che emergono dall'analisi di tali fenomeni.

La posizione della religione nel panorama delle scienze sociali e della sociologia politica in particolare è quanto meno complessa (Amiriaux 2012). Per buona parte del Ventesimo secolo le scienze sociali hanno dato per scontata la progressiva perdita di rilevanza della dimensione religiosa nella vita sociale e politica, facendo del paradigma della secolarizzazione un faro cui far senza dubbio riferimento. Oggi la situazione è evidentemente differente: Craig Calhoun ha evidenziato che probabilmente la religione non se ne è mai veramente andata né dalla scena pubblica né dalle analisi sociologiche o politologiche; tuttavia gli scienziati sociali non sono stati in grado per molto tempo di collocarla al centro dell'attenzione (Calhoun 2004). Il ruolo della religione è stato spesso trascurato ed è soltanto nel corso degli anni Ottanta che il livello di attenzione è mutato, portando per questo a parlare, per lo più impropriamente, di "ritorno delle religioni". Progressivamente all'interno delle scienze sociali e segnatamente anche della sociologia politica si sono fatte strada nuove direttrici di ricerca che hanno messo a tema tale ruolo focalizzandosi, ad esempio, sull'influenza delle convinzioni religiose sui comportamenti politici, sul ruolo dei partiti d'ispirazione religiosa, del nesso tra religioni e processi di democratizzazione, del ruolo delle religioni nella sfera pubblica e del loro rapporto con le istituzioni politiche.

L'emersione di queste direttrici di ricerca si è accompagnata all'inevitabile messa in discussione della teoria della secolarizzazione fino a giungere agli inizi del nuovo millennio al cosiddetto *postsecular turn*. Nelle prossime pagine si mostrerà con una panoramica sicuramente sommaria ma a nostro avviso esplicativa, cosa s'intenda oggi con i termini postsecolare e società postsecolare e come diverse tematiche indagate dalle scienze sociali e dalla sociologia politica specificamente siano inquadrabili all'interno di questo frame.

### *1. La secolarizzazione oltre la secolarizzazione*

Il pluralismo religioso contemporaneo, lungi dall'essere un elemento spurio della modernità, è parte della più generale frammentazione delle istituzioni a livello globale, un «sistema post-Westphalia» basato sul progressivo venir meno della coincidenza tipicamente moderna tra sovranità, Stato e legge, che rientra appieno nei processi di pluralizzazione tipici della globalizzazione (Rosati 2010: 415-416). Tale frammentazione si rispecchia anche nella progressiva disarticolazione tra i processi di modernizzazione e secolarizzazione. Riarticolare il nesso modernizzazione-secolarizzazione costituisce il punto di partenza per l'analisi del mondo contemporaneo e del ruolo dei fenomeni religiosi in esso per alcuni tra i principali studiosi che negli ultimi anni si sono occupati del tema. Il tentativo di adattare la teoria della secolarizzazione alla lettura di fenomeni che sembrano in parte smentirne le previsioni sembra prestarsi assai di frequente a critiche rivolte soprattutto al rischio di rinnegare proprio quella razionalità tipicamente moderna e i suoi fondamenti che sembrano essere un tutt'uno con la secolarizzazione stessa; un'apertura all'irrazionalismo con ricadute nell'ambito politico e della laicità sembrerebbe, in questo caso, dietro l'angolo. La rielaborazione del concetto di secolarizzazione e le sue implicazioni sul piano normativo sono, dunque, argomento estremamente complesso e delicato che coinvolge il dibattito tanto sociologico quanto filosofico, tanto il piano empirico quanto quello teorico.

Ora, più che richiamare lo sterminato dibattito sulla secolarizzazione e le sue trasformazioni, questione nota e dibattuta, sembra interessante in questa sede collocare il dibattito sul postsecolare e la formulazione del concetto stesso di società postsecolare rispetto al dibattito più generale sulle trasformazioni, appunto, dei rapporti tra modernità, secolarizzazione, religiosità. In particolare il lavoro di alcuni autori e alcuni concetti da questi formulati pur non abbracciando direttamente la dimensione postsecolare, hanno sicuramente avuto un ruolo importante e ricorrono più o meno direttamente nel dibattito sul postsecolare.

Un lavoro di imprescindibile importanza è sicuramente quello di José Casanova. Il suo saggio del 1994 *Public religions in modern world* può essere considerato a buon diritto uno spartiacque e considerato nel complesso dell'opera del suo autore, funge da *trait d'union* con gli sviluppi del dibattito sulla secolarizzazione nel nuovo millennio e all'emersione del concetto di postsecolare. In *Oltre la secolarizzazione* Casanova rileva come il principale errore della teoria della secolarizzazione sia stato quello «di aver confuso i processi storici di secolarizzazione in senso proprio con le presunte conseguenze di tali processi sulla religione» (Casanova 2000: 36). D'altra parte ormai la maggior parte degli autori ha disconosciuto quello che egli definisce il *mito* della secolarizzazione: non è di certo cambiata la realtà, è cambiato il modo di percepirla e in questo senso, per Casanova, si può parlare di «tipica rivoluzione scientifica kuhniana» (2000: 22). Il nucleo teorico della teoria della secolarizzazione, che affonda le radici nella riflessione weberiana, resta per Casanova valido: il processo di “differenziazione” delle sfere sociali che conduce al “disincantamento”. D'altra parte non si tratta, per Casanova, di un processo univoco: le società tradizionalmente considerate secolarizzate sono interessate secondo il sociologo da un «duplice processo di ripolitizzazione della sfera morale e religiosa privata e di rinormativizzazione della sfera politica ed economica pubblica» (2000: 11). Questi processi s'inseriscono nell'ambito di quella tendenza fondamentale verso la “de-privatizzazione delle religioni” che per Casanova è la cifra caratterizzante delle società contemporanee: «il processo mediante il quale la religione abbandona il posto che le è stato assegnato nella sfera privata ed entra nella sfera pubblica indifferenziata della società civile per prendere parte al processo di contestazione, legittimazione discorsiva e ridefinizione dei confini» (2000: 121). Privatizzazione e de-privatizzazione sono solo “opzioni” e affermare che l'epoca contemporanea sia caratterizzata dalla de-privatizzazione delle religioni non implica sottintendere che tale processo costituisca una tendenza storica di lungo periodo.

La differenziazione come tendenza strutturale, la privatizzazione come opzione: in questo contesto è necessario ripensare la dicotomia pubblico/privato in relazione alle religioni ed elaborare una nuova concezione di sfera pubblica per rendere conto di questa distinzione tra differenziazione e privatizzazione. Sono quindi principalmente tre i “pregiudizi etnocentrici” propri della teoria della secolarizzazione che, secondo Casanova, vengono così messi in discussione: l'inclinazione verso forme soggettive di religiosità (tipicamente protestanti), l'inclinazione verso concezioni “liberali” della politica e della sfera pubblica, la tendenza ad assumere lo stato-nazione sovrano come unità di analisi (2000: 75) Così facendo, la teoria della secolarizzazione, riveduta e corretta, si apre alla possibilità di concepire forme legittime di religione

pubblica che svolgono un ruolo politico non necessariamente ‘positivo’ per l’integrazione sociale, senza che con questo mettano in crisi la differenziazione funzionale delle società moderne e convivendo con forme privatizzate e soggettive e di religiosità. Il concetto di “religioni pubbliche” così elaborato da Casanova è uno dei pilastri della sua trattazione e apre al riconoscimento del ruolo delle religioni nella sfera pubblica e alla necessità di pensare tale ruolo e i rapporti con gli altri attori. D’altra parte, tornando a interrogarsi sui rapporti tra modernizzazione e secolarizzazione una decina d’anni dopo *Public religions*, Casanova apre alla possibilità di forme di modernità non secolari (Casanova 2006). Secondo Casanova tutte le criticità e le impasses legate alla teoria della secolarizzazione sono da ricondurre a questa eccessiva rigidità nel connettere modernizzazione e differenziazione secolare della società. In ultima analisi, anche il rigido separatismo, la laicità o, per usare la terminologia statunitense, il *wall of separation* tra “religione” e “politica” non costituiscono di per sé caratteristiche inestricabilmente connesse con la modernità e nemmeno con l’assetto democratico di uno Stato (2006: 19-21). Per Casanova tale separazione è «ingiustificata e probabilmente controproducente per la democrazia» poiché limitare l’esercizio della libertà religiosa implica inevitabilmente limitare il libero esercizio dei diritti civili e politici e dei cittadini religiosi; specifiche pratiche religiose possono essere passibili di divieti se contrarie ai principi democratici, ma non in quanto religiose di per sé.

Un concetto su cui è importante soffermarsi è anche quello di riflessività. La riflessività è un tratto costitutivo da un lato degli individui e delle loro azioni, dall’altro delle società moderne. Per Anthony Giddens, la riflessività è una caratteristica di tutte le azioni umane nella misura in cui ogni azione implica un contatto con le motivazioni che la originano. La modernità, però, è caratterizzata da una riflessività globale che riguarda tutto il sistema sociale, tale per cui «le pratiche sociali vengono costantemente esaminate e riformate alla luce dei nuovi dati acquisiti in merito a quelle stesse pratiche, alterandone così il carattere in modo sostanziale» (Giddens 1994: 46). La riflessività della modernità consiste nella continua generazione di una sistematica conoscenza di sé da parte della modernità stessa. Se la tradizione trova criteri di legittimazione esterni a sé (Dio, la natura, etc.), la modernità trova legittimazione solo in sé; e tale legittimazione è sempre in discussione.

Anthony Giddens, Ulrich Beck e Scott Lash hanno scritto del 1994 uno dei volumi più importanti sull’argomento, applicando il concetto di riflessività al processo stesso di formazione della modernità e parlando di modernizzazione riflessiva (Beck, Giddens e Lash 1994). È stato in particolare Beck a sviluppare il tema della modernizzazione, non solamente nell’opera collettiva citata, ma anche in lavori successivi, in cui si è occupato anche dei temi della religio-

sità in epoca contemporanea e del postsecolare. Per Beck la modernizzazione riflessiva è il processo che conduce dalla prima alla seconda modernità: un processo di modernizzazione «che alla fine del XX secolo, volgendosi verso se stesso, cancella la formula della semplice modernità» fondata su confini netti tra categorie e sfere d'azione «che a loro volta consentivano univoche attribuzioni istituzionali di competenze e responsabilità» (Beck e Grande 2006: 46). Nella seconda modernità, invece, diventano sempre più frequenti fenomeni che tali confini li spostano e li modificano: si tratta di fenomeni determinati dalla modernizzazione stessa che, tuttavia, diventano per essa destabilizzanti e fonte di trasformazioni e mutamenti. Prima e seconda modernità non si escludono a vicenda, anzi «la seconda modernità non è localizzata nel dualismo tra non-modernità e modernità (tradizione e modernità), ma nel dualismo tra modernità e modernità (modernità semplice e modernità riflessiva), nel senso che la seconda modernità presuppone la realizzazione della prima modernità» (2006: 48). Questi fenomeni sono propri, per Beck, dell'ultimo quarto del Novecento e costituiscono una frattura strutturale generata come effetto collaterale dal successo della modernizzazione stessa, dunque non un fallimento o crollo della modernità, ma una sua radicalizzazione: una continua crescita della scienza, della tecnica, della mobilità, dei diritti, dei flussi di capitali che comportano una inevitabile trasformazione delle istituzioni di base della prima modernità (politiche, economiche, ecc) sostituite da nuove forme di organizzazione. Non si tratta, quindi, di un semplice mutamento, ma di un meta-mutamento, una trasformazione del quadro di riferimento, appunto, riflessivamente (2006: 47-48). La “modernizzazione riflessiva” non è una mera riflessione sulla modernizzazione ma implica nuovi tipi di concetti e nuovi tipi di costellazioni sociali: di capitalismo, di economia, di politica, di istituzioni. Il «cambiamento di paradigma sia nelle scienze sociali che in politica» è quindi inevitabile (Beck *et al.* 2005: 119).

La teoria della modernizzazione riflessiva si compone di tre teoremi che costituiscono altrettanti noti campi di ricerca cui il sociologo tedesco si è dedicato: la società del rischio, la globalizzazione pluridimensionale, l'individualizzazione. Ed è proprio il tema dell'individualizzazione che costituisce il fulcro delle riflessioni di Beck sulla religiosità contemporanea rappresentata dall'immagine del Dio personale (Beck 2009). Tema che, però, non può che andare di pari passo ed essere strettamente intrecciato con i processi che sono stati definiti di “ritorno delle religioni” e, nella parole di Beck, la «possibile crisi dell'interpretazione e del monopolio, da parte dell'Europa, della modernità secolare» (2009: 24). Per Beck la teoria della secolarizzazione poggia su due assunti: che la modernizzazione tipica del contesto europeo sia un processo universale che ovunque conduce ad analoghe configurazioni e che la se-

colarizzazione sia inscindibilmente legata alla modernizzazione, procedendo inarrestabilmente in parallelo ad essa in qualsiasi contesto. Costituendo un pilastro delle teorie della modernizzazione, tra loro per altro molto diverse (Durkheim, Comte, Marx, Weber) un suo eventuale collasso minaccerebbe la struttura dei principi fondamentali e delle istituzioni basilari della modernità. Per questo motivo, secondo Beck, è tanto problematico e particolarmente conflittuale ripensare gli assunti della secolarizzazione. E tuttavia

tra la morte della religione e la morte della sfera secolare, vi è una terza, ampia alternativa, la quale sta orientando sempre più la ricerca nell'ambito della sociologia della religione: una teoria non lineare della modernizzazione e della secolarizzazione, che ponga al centro un'evoluzione con molteplici percorsi, fasi e forme, a seconda dei contesti storici (2009: 48)

È quello che Beck chiama il “paradosso della secolarizzazione”: la secolarizzazione è per la religione, genericamente intesa, tanto un processo di indebolimento (in quanto la priva di alcune delle funzioni che erano loro proprie in favore, ad esempio, della scienza e dello Stato), quanto però anche di rafforzamento nella sfera della trascendenza e delle spiritualità. Tuttavia, le religioni istituzionalizzate subiscono nel corso di questo processo mutamenti che rischiano di svuotarle a causa delle funzioni perse, in favore di forme di spiritualità più individuali: il Dio personale, appunto (2009: 32).

La secolarizzazione non comporta, dunque, il declino della religione, quanto piuttosto un aumento della dimensione individuale del credere. Inoltre, la dimensione riflessiva della modernizzazione e della seconda modernità costituiscono l'elemento centrale per le trasformazioni che investono la religiosità e le religioni in epoca contemporanea nonché il rapporto con le altre sfere dell'agire e tra le religioni stesse.<sup>2</sup>

Il ruolo della religiosità in epoca moderna e le forme che essa assume costituiscono anche uno dei temi principali di *A secular age* di Charles Taylor. Nel suo saggio, Taylor, analizzando un arco temporale che va dalla Riforma ai giorni nostri, si interroga su cosa significhi vivere in un'età che si vuole secolare, quali processi storico-sociali abbiano condotto e siano sottesi a tale epoca e cosa si debba, quindi, intendere per secolarizzazione (Taylor 2007). Secondo

<sup>2</sup> Nel suo ampio e articolato volume sul Dio secolare Beck elabora anche l'idea della cosmopoliticizzazione delle religioni come dimensione esteriore dei processi legati alla modernizzazione riflessiva in rapporto alle religioni e come l'individualizzazione sia il presupposto per la pacifica convivenza delle religioni; la prospettiva cosmopolitica applicata alle religioni prevede, infatti, la denazionalizzazione la deterritorializzazione delle religioni stesse, processi che intensificano l'individualizzazione e l'opzionalizzazione.

Taylor l'aspetto saliente delle società dell'età secolare e dei processi di secolarizzazione è la costruzione di un *immanent frame*, un contesto in cui credere non è più un dato scontato nell'esperienza di vita delle persone come nelle epoche precedenti, ma è un'opzione, il frutto di scelte operate nella consapevolezza che altre scelte siano possibili ed ugualmente valide. Per questo per Taylor non è interessante ragionare tanto in termini di credenza e non-credenza come categorie opposte e alternative, quanto piuttosto riflettere sulla dimensione dell'esperienza individuale di comprensione dell'esistenza e del mondo e la molteplicità di realizzazioni possibili. Il processo di secolarizzazione consiste, dunque, in una costante ricollocazione del sacro e dello spirituale nell'ambito sociale e individuale in seguito a quello che definisce *effetto nova*: la moltiplicazione di opzioni spirituali e morali generata dall'apparire sulla "scena" di un'alternativa umanista alle proposte religiose istituzionali e tradizionali. Nel contesto contemporaneo, immanente, la trascendenza, comunque, non scompare necessariamente e "l'umanesimo esclusivo" non costituisce l'esito inevitabile dei processi di secolarizzazione, ma una possibilità tra le altre.

Uno degli aspetti più interessanti dell'approccio tayloriano alla secolarizzazione è l'enfasi sulla dimensione esperienziale del credere e del rapportarsi con il sacro e come tale dimensione si realizzi in un mondo "secolare", immanente e per di più caratterizzato da alti livelli di pluralismo. Per Taylor tali società sono caratterizzate da una "frammentazione del religioso", una condizione in cui la dimensione spirituale spezza i precedenti legami con le società nella loro interezza nell'antica forma medievale delle monarchie sacre o in quella moderna della "religione civile".<sup>3</sup> E in questo senso, parallelamente, Taylor intende anche il concetto di società postsecolare in Europa: non l'inversione di processi che hanno condotto a una decrescita di credenze e pratiche religiose, ma piuttosto, «l'inizio di una nuova era di ricerca religiosa, i cui esiti nessuno può ancora prevedere» in cui il declino dell'egemonia del paradigma della secolarizzazione, che a tale decrescita ha contribuito, apre a nuove possibilità e configurazioni (Taylor 2007: 534-535). Due movimenti convergono nell'età secolare: la possibilità di vivere un ordine puramente immanente senza alcun riferimento alla trascendenza e la possibilità contemporaneamente di poter pensare, rappresentare se stessi all'interno di tale ordine, qualcosa che non era mai accaduto prima in nessuna società. Gli individui si

<sup>3</sup> Cfr. il concetto di "diaspora del sacro" cui parla Giovanni Filoramo secondo cui nelle società moderne il sacro non scompare ma muta ruolo e posizione, diviene "una delle modalità possibili per dare ordine e coerenza ai significati socialmente condivisi. Il processo di sacralizzazione scatta là dove i singoli soggetti o gruppi umani, per dare senso alla loro esistenza individuale o collettiva, conferiscono a oggetti e simboli un valore assoluto (li consacra, appunto, con ciò separandoli)", G. FILORAMO, *Le vie del sacro: modernità e religione*, Einaudi, Torino, 1994: 22-23.



muovono in questo mondo in maniera differente, in seguito anche alla trasformazione nei modi di vedere e interpretare la mente e il sé cui Taylor aveva dedicato un'altra opera monumentale, *Sources of the self*: un'introspezione consapevole, una "riflessività radicale" che consente alla mente di identificare la mente stessa come "sé" e che permette all'individuo di guardare ai propri ragionamenti, volontà e desideri come qualcosa di estrinseco e manipolabile. Allo stesso modo le sfere del religioso e del secolare mutano e si relazionano con modalità differenti. Si tratta di una condizione fondata su di un ordine sociale sostenuto da un immaginario condiviso puramente immanente, quale quello che caratterizza le moderne forme di sfera pubblica, di economia di mercato, di Stato (Taylor 2010: 50-51).

## 2. Dal concetto di *postsecolare* alla società *postsecolare*

Che significato viene ad assumere, in questo contesto, il concetto di "postsecolare"? Come si colloca rispetto alla disarticolazione tra modernità-razionalità-secolarizzazione? Si tratta di interrogativi che si pongono non soltanto sul piano teorico, ma che mettono in questione, conseguentemente, elementi centrali della dimensione politica: il ruolo dello Stato nel rapportarsi con i fenomeni religiosi, il concetto di laicità e le sue trasformazioni, le configurazioni della sfera pubblica e l'accesso al dibattito pubblico e politico da parte degli attori religiosi.

Se è impossibile parlare di postsecolare senza confrontarsi con il pensiero di Habermas, l'assunzione delle idee habermasiane come paradigmatiche del concetto di postsecolare è, tuttavia, una scelta di campo parziale che non permette di comprenderne l'ampiezza, come notato anche da Massimo Rosati, che ha dedicato gran parte dei suoi ultimi lavori allo sviluppo tanto teorico quanto empirico dell'idea di "società postsecolare":

è a partire (tra gli altri) da due presupposti – coesistenza di forme di vita religiose e secolari entro uno stesso campo sociale e per lo più (su scala geopolitica) entro cornici istituzionali secolari, e fine dei monopoli religiosi – che si dà la discussione sul postsecolare, tanto sul piano sociologico quanto su quello normativo. È a partire da questi presupposti che si può discutere anche del postsecolare inteso quale forma di 'apprendimento complementare' tra fede e ragione, la versione specificamente habermasiana (Rosati 2013).

Sicuramente è dal famoso discorso di Habermas *Faith and knowledge* del 2001 che l'idea di postsecolare ha attirato l'attenzione di studiosi e intellettuali di varie provenienze. Questo nonostante il termine fosse già in uso preceden-

temente e abbia continuato a essere utilizzato in una molteplicità di contesti e significati, determinando un'ambiguità che caratterizza ancora i suoi usi, per ragioni più o meno volontarie e strumentali (Boy 2011). In linea generale, si possono individuare due direttrici in cui viene utilizzato il termine postsecolare. Talvolta l'uso è riferito alle dinamiche di ritorno del religioso, crescita della religiosità a livello globale e/o rinnovato ruolo pubblico delle religioni, con sfumature che possono implicare un riflusso del processo di secolarizzazione. In altri casi postsecolare si riferisce invece a un piano più prettamente teorico e indica un mutamento nello sguardo con cui si osservano i fenomeni religiosi una volta introiettata la crisi della teoria della secolarizzazione classica e, quindi, al rinnovato interesse per gli studi in materia. Queste due dimensioni del postsecolare sono, evidentemente, connesse. Tuttavia differenze sostanziali si rilevano tra una concezione di postsecolare come fine della secolarizzazione e della visione secolare del mondo e un'idea di postsecolare che implica piuttosto una rielaborazione teorica. Nel primo caso si è, evidentemente, più vicini a concetti come de-secolarizzazione à la Peter Berger (1999). Come notato da Kristina Stoeckl, infatti, de-secolarizzazione suggerisce un andamento unicamente "verticale" nelle trasformazioni sociali legate al ruolo e alla presenza del religioso, tale per cui il mondo moderno si sarebbe prima secolarizzato e successivamente, esposto a forme pre-moderne di religiosità, sarebbe tornato allo *status quo ante* (Stoeckl 2011). La diagnosi che inevitabilmente segue una tale descrizione è la totale incompatibilità tra religione e modernità. Il prefisso post-, invece, indica movimenti tanto verticali quanto orizzontali, relativi alle trasformazioni della sfera religiosa e implica, quindi, la compatibilità tra modernità e religione. Ma, nota ancora Stoeckl, è molto utile anche distinguere postsecolare rispetto a post-secolare, in quanto la separazione del suffisso ha ricadute semantiche di rilievo. Post-, infatti, indica di primo acchito una reale posteriorità temporale, un cambio di regime dopo un'epoca secolare, un approccio spesso adottato dagli stessi attori religiosi che hanno interesse nell'intendere non tanto un ritorno "delle" religioni a ma "alle" religioni. Il post di postsecolare, invece, indica una parabola di trasformazione che riguarda tanto la dimensione religiosa, che, pur ammesso che 'torni' dopo un periodo di presunto oblio, è comunque qualcosa di diverso, quanto il contesto sociale stesso proprio della modernità. Postsecolare, quindi, sottende una definizione differente rispetto all'idea di successione, basata sull'idea di co-esistenza e tensione di religione e modernità, di visioni del mondo religiose e visioni del mondo secolari.

Il concetto di postsecolare rappresenta, dunque, nelle sue elaborazioni più compiute, una formulazione della teoria della secolarizzazione consapevole del pluralismo e della molteplicità di forme di modernità. La dimensione post-secolare così pensata non costituisce uno stadio 'oltre' o 'altro' rispetto alla

secolarizzazione bensì “è” la secolarizzazione nel suo sviluppo più recente, esito ultimo, ma non necessariamente definitivo, di un processo in continuo divenire. Così inteso, postsecolare può, quindi, rendere conto del pluralismo proprio delle società contemporanee senza che l’allentamento del nesso tra modernizzazione e secolarizzazione metta in discussione il carattere moderno (e la razionalità) di tali società.

Le molteplici letture del postsecolare possono in parte essere tenute insieme considerando che

The post-secular condition and its corresponding intellectual stance consist precisely in acknowledging this “living-on” of religion beyond its prematurely announced and celebrated deaths. While it increasingly escapes pre-established contexts and concepts, horizons and expectations, it nonetheless takes on an ever more ghostly appearance. In order to track its movements, new methodological tools and sensibilities are needed (De Vries e Sullivan 2006: 7).

È da questo punto di partenza che si possono analizzare le varie diagnosi postsecolari sulla condizione delle società contemporanee così come elaborate dai vari autori che partendo dalle ipotesi di Habermas le hanno progressivamente condivise, affinate, messe in discussione.

Habermas, dunque. Il filosofo parte da un’osservazione “empirica” della condizione delle società moderne che hanno raggiunto un elevato di grado di consapevolezza secolare in cui nemmeno le nuove forme di religiosità riescono a compensare, quantitativamente, le perdite delle tradizioni religiose istituzionali. In tali società, tuttavia, persistono presenze religiose con una forte rilevanza nella formazione delle identità e nella promozione di istanze di pubblico riconoscimento, sulla spinta anche di fenomeni globali e internazionali (Habermas 2008: 1). La dimensione postsecolare di queste realtà, quindi, riguarda anzitutto un mutamento nella coscienza delle società secolarizzate circa il loro reale pluralismo interno e le dinamiche che tale pluralismo crea a livello sociale e politico. Habermas sviluppa l’idea di società postsecolare normativamente sostenendo la necessità di un modello giuridico e politico che includa nel processo di deliberazione democratica tutte le voci presenti nella società, comprese quelle religiose (Habermas 2006). In una delle sue formulazioni più compiute, Habermas definisce così una “società postsecolare”:

[il concetto] si riferisce non solo al fatto che la religione continua a affermarsi in un ambiente sempre più secolare e che la società, per il momento, deve fare i conti con la persistente esistenza di comunità religiose. L’espressione ‘postsecolare’ non tributa, inoltre, alle comunità religiose soltanto un riconoscimento

pubblico per il contributo funzionale che esse esercitano per riprodurre motivazioni e atteggiamenti desiderati. Nella coscienza pubblica di una società postsecolare si rispecchia piuttosto una cognizione normativa, che ha conseguenze per l'interazione politica dei cittadini non credenti e credenti. [...] Se insieme concepiscono la secolarizzazione della società come un processo di apprendimento complementare, entrambe le parti possono, per ragioni cognitive, prendere seriamente i rispettivi contributi a tematiche controverse nella sfera pubblica (Habermas 2006b: 258).

Come è noto, la concezione di Habermas di postsecolare si fonda su alcuni concetti spesso ritenuti alquanto problematici, quale apprendimento complementare, traduzione, filtro. Per Habermas, infatti è importante tenere insieme apertura della sfera pubblica e neutralità della dimensione istituzionale:

la neutralità ideologica dello Stato non vieta affatto di ammettere contributi religiosi all'interno della sfera pubblica politica, purché il processo *istituzionale* di 'decision-making' a livello parlamentare, giudiziario, ministeriale e amministrativo rimanga sempre nettamente separato dalla *informale partecipazione* dei cittadini alla comunicazione pubblica e alla formazione dell'opinione (Habermas 2008: 10).

Per quel che concerne invece la sfera pubblica, tutti i cittadini devono essere liberi di potersi esprimere senza censurare parte delle proprie credenze, ma devono trovare un terreno comune o, meglio, un linguaggio comune: «cittadini laici, come quelli credenti, possono acquisire questi atteggiamenti solo in "processi di apprendimento" complementari» (2008: 23-24).

Il contributo di Habermas ha sicuramente fornito molti spunti e un terreno fertile su cui la ricerca nell'ultimo quindicennio ha costruito, prendendone spesso anche le distanze criticamente. Tra i primi a cogliere la "sfida postsecolare" di Habermas è stato Klaus Eder (2002). Per Eder quel che si osserva nelle società occidentali, europee in special modo, moderne e secolarizzate, non è tanto un ritorno delle religioni sulla scena pubblica, quanto una nuova configurazione dei rapporti tra tali diverse visioni del mondo la cui caratteristica principale è la competizione che tra esse si crea apertamente nello spazio pubblico per il riconoscimento:

La sociologia è in grado però di mostrare cosa accade allorché diverse visioni del mondo penetrano nelle relazioni sociali, entrando in conflitto tra loro. Quello a cui assistiamo oggi non è tanto un ritorno della religione quanto una nuova costellazione sociale che regola le relazioni sociali tra le varie Weltanschauung (Eder 2002).

Secondo Eder «il termine postsecolare significa che il secolarismo non è una caratteristica esclusiva delle società moderne e che non c'è alcuna tendenza naturale al secolarismo come telos esclusivo dello sviluppo delle società moderne» (Eder 2007). È proprio la dimensione “della” politica e “delle” politiche quella maggiormente interessata dalle implicazioni di una condizione postsecolare delle società.

Nell'arco di una manciata d'anni la quantità di pubblicazioni sul tema del postsecolare si è moltiplicata, raccogliendo il pensiero di autorevoli sociologi, filosofi, esperti di *religious studies*, i quali partono da una diagnosi per lo più condivisa. Per Hent de Vries nell'indagare la presenza religiosa contemporanea nello spazio pubblico la dimensione postsecolare può essere utile come indicatore di una serie di problematiche nuove o differenti e un'attitudine nell'affrontarle (De Vries e Sullivan 2006: 2-3). Il concetto di postsecolare, in questa prospettiva, vuole rendere conto di una trasformazione che è eminentemente politica, prima ancora che una mera diagnosi sul contesto in cui il discorso politico si dispiega nelle società contemporanee; è una trasformazione della percezione secolarista della vita politica più che una descrizione delle trasformazioni nel ruolo delle religioni nella società contemporanee democratiche. Philip Gorsky e Jonathan Van Antwerpen si sono domandati come sia stato possibile che la teoria della secolarizzazione sia stata per così lungo tempo dominante e incontestata, divenendo egemonica anche negli Stati Uniti nonostante la realtà americana non si attagliasse affatto ai presupposti e alle previsioni della teoria stessa (Gorski *et al.* 2012: 14-15). Per gli autori è necessario interrogare il concetto di postsecolare tanto sul piano storico quanto su quello teorico, rilevando come nel successo della teoria della secolarizzazione abbia svolto un ruolo rilevante la sua dimensione “programmatica” e proponendo chiavi di lettura alternative per i processi legati al ruolo delle religioni nella sfera pubblica e il rapporto tra dimensione religiosa e dimensione secolare.

Un ambito di applicazione del concetto di società postsecolare particolarmente fecondo è quello degli studi urbani e sull'organizzazione dello spazio. In *Exploring the postsecular* Arie L. Molendijk e Justin Beaumont intendono postsecolare come il contesto in cui, dati per assodati i limiti della teoria della secolarizzazione, le società si trovano in una condizione di costante e radicale pluralismo in termini di religione, fede, credenze all'interno di una medesima società e tra società differenti (Molendijk, Beaumont e Jedan 2010: 6). L'attenzione si focalizza, dunque, non tanto sulla persistenza o il ritorno del religioso di per sé quanto sulla varietà di relazioni tra le molteplici posizioni religiose, umaniste, secolariste. Ancora Beaumont, con Christopher Baker, presentando *Postsecular Cities, Space, Theory and Practice*, approfondiscono il tema individuando uno degli aspetti qualificanti il carattere postsecolare delle società contem-

poranee nella centralità crescente, per le politiche pubbliche e la *governance*, delle comunità religiose e dei valori spirituali: «urban locations are the best places to witness the emergence of new spaces in which religions and spiritual traditions are creating both new alliances but also bifurcations with secular sectors» e tutto ciò si rispecchia nell'ambiente edificato (Beaumont 2011: 1).

Una prospettiva particolarmente articolata e interessante, su cui ora ci si soffermerà brevemente, è quella proposta in *Multiple Modernities and Postsecular Societies* da Kristina Stoeckl e Massimo Rosati e da Rosati in *The Making of a Postsecular Society*. Gli autori si propongono di tenere insieme il paradigma delle modernità multiple di Eisenstadt e le teorie sulla società postsecolare: il rapporto tra i due concetti è, negli intenti degli autori, fondamentale per rendere conto delle differenti realtà empiriche riconducibili all'idea di società postsecolare, come i saggi di *Multiple Modernities and Postsecular Societies* mostrano:

the prefix *post* suggests continuity with a previous stadium, namely *secularism*. However, the nature of postsecular continuity is twofold. The Western European, Turkish or Russian examples in this volume demonstrate that postsecularism comes as a break with an earlier period of decline of religion or forced secularization, whereas postsecularism in other contexts described in this book, in particular Nigeria, South Africa, Brazil and Nepal, means that religion is part and parcel of a process of modernization continuous with religious and cultural traditions. Postsecularism in this twofold perspective is a useful conceptual tool, which has allowed us to grasp the commonalities and the transformative role of religions across a variety of multiple modernities. (Rosati e Stoeckl 2012: 15).

Secondo Rosati nessuna delle categorie che hanno cercato di correggere la teoria della secolarizzazione al fine di adattarla alla realtà delle società contemporanee ha avuto successo: individualizzazione, bricolage, *believing without belonging*, de-privatizzazione non si sono rivelati strumenti utili a rendere conto del pluralismo religioso contemporaneo. L'idea di modernità multiple mostra anche come esista a livello globale un network transnazionale di tale molteplici forme di modernità e civiltazioni in un panorama contemporaneamente sempre più frammentato e interconnesso: «un complesso di civiltà caratterizzato da forme di vita *sui generis*, non coincidenti con quelle di una singola società, sia essa espressione di uno Stato o di un territorio. Una tale società caratterizzata da molteplici civiltà è, religiosamente parlando, una società post-secolare» (Rosati 2010: 420).

Massimo Rosati ha dedicato i suoi ultimi lavori proprio a cercare di mettere a punto quella che ha definito una «teoria sociologica della società post-

secolare». Rosati chiarisce che una tale teoria «has to be a middle-range theory, the outcome of specific empirical case studies in a circular relationship with more general theories» (Rosati 2015: 84). La prospettiva teorica sulla società postsecolare non può dunque essere, per Rosati, una teoria generale, così come non poteva esserla quella della secolarizzazione e questo perché il concetto di postsecolare (così come la secolarizzazione) si definisce a partire da contesti specifici ed è solo a partire da casi empirici, quindi, che si può elaborare la teoria a livello astratto. Pur non abbracciandone totalmente il pensiero, per Rosati Habermas costituisce comunque un buon punto di partenza per definire il concetto di postsecolare, in particolare l'idea centrale di *complementary learning*. Per richiamare la già citata definizione del filosofo tedesco, cui Rosati fa esplicito riferimento, per Habermas la società postsecolare è quella in cui non ci si limita a riconoscere meramente il persistere della religione in un contesto sempre più secolare né a concedere alle comunità religiose un ruolo nello spazio pubblico; postsecolare inerisce a una consapevolezza, una presa di coscienza da parte della società circa i ruoli e i rapporti degli attori all'interno della sfera pubblica. Questa consapevolezza influenza, quindi, l'interazione tra cittadini credenti e non credenti dando vita a processi di apprendimento complementare come strumento per affrontare e dirimere i dibattiti più conflittuali e divisivi nella sfera pubblica, partendo da un piano comune. Tale definizione presenta per Rosati delle criticità rilevanti. Anzitutto il complesso e non del tutto chiaro tema della "traduzione" in linguaggio comune dei concetti delle ragioni religiose e secolari che soggiace ai processi di apprendimento complementare rendendoli possibili. In secondo luogo, una concezione di religione basata principalmente sulla dimensione della credenza, fortemente ancorata al modello occidentale e cristiano e alla sua prevalente dimensione cognitiva. Inoltre, in Habermas la riflessività della modernità si realizza come un ambiente condiviso e una struttura cognitiva. Tuttavia un'altra dimensione della riflessività è ugualmente importante nel modello di Rosati ossia la riflessività delle religioni come capacità di trovare al proprio interno, nel proprio vocabolario e nelle proprie risorse, gli strumenti per imparare a vivere "insieme" (2015: 39-41). In altre parole, la riflessività per le religioni non consiste tanto nella capacità di parlare il linguaggio della ragione pubblica neutrale ma, al contrario, di utilizzare linguaggio e immaginario religioso per reagire alla modernità. È proprio in riferimento ai rispettivi immaginari che tanto le tradizioni religiose quanto le moderne società secolari possono confrontarsi e riconoscersi. Postsecolare diviene allora quella condizione tipica della contemporaneità per la quale secolare e religioso sono sempre più pensate come dialetticamente e riflessivamente in relazione:

Reflectivity is crucial to understanding that the postsecular is a sort of third position that results from a dialectical relationship between the secular and the religious. If early (Western) modernity conceived of religions as being on an opposite plane to reason and the Enlightenment, an increased awareness made contemporary modernities conscious of ‘the relationship between the ‘religious’ and the ‘secular’ as a dialectic and not merely oppositional’ one. In other words, the idea of the postsecular does not mean that we are living in a non-secular environment and with non-secular institutions, but it ‘refers to the limits of the secularization thesis’ and it emphasizes the interrelation between the two camps (2015: 41).

Rosati elabora un idealtipo di società secolare articolato intorno a cinque caratteristiche principali che emergono dall’analisi delle società contemporanee: riflessività, compresenza di visioni del mondo secolari e religiose, deprivatizzazione delle religioni, forte pluralismo religioso sia a livello individuale che collettivo, una concezione assiale del sacro inteso, quindi, non solo religiosamente (2015: 41-45). Queste caratteristiche hanno il pregio, per Rosati, di essere variabili empiricamente misurabili nelle società. Questa prospettiva sul postsecolare costituisce il primo aspetto dell’approccio al postsecolare così come egli lo intende. Questo primo modo di accostarsi al postsecolare è definito in termini socio-politici e considera la religione a partire dalle pratiche, le credenze e le esperienze degli attori coinvolti. Il secondo approccio di tipo socio-antropologico considera la religione in una prospettiva durkheimiana come un insieme di pratiche e credenze incentrate sulla nozione di sacro, capaci di generare solidarietà sociale e esprimere un’identità collettiva. Una concezione di “religione” che può riempirsi di contenuti tanto religiosi quanto secolari, civili, politici (2015: 34). I due approcci sono complementari: laddove quello socio-politico coglie aspetti di “superficie” del postsecolare, legati ai fenomeni sociali e politici e ai loro mutamenti, l’approccio socio-antropologico si focalizza sugli aspetti di continuità anche nelle discontinuità, in particolare per quel che concerne il ruolo dei riti e del sacro come aspetti costitutivi della vita sociale e della grammatica della società. La dimensione postsecolare integra così l’idea al centro di *Le forme elementari della vita religiosa* secondo cui ogni società necessita di pratiche e luoghi dove il sistema valoriale di riferimento venga prodotto e riprodotto. In una tale società le “pratiche postsecolari” possono indurre trasformazioni in vari ambiti tanto a livello sociale quanto politico: nei ruoli di genere, nei confini tra pubblico e privato, negli assetti istituzionali. Tali pratiche possono realizzarsi e di fatto già si attuano nelle moderne società contemporanee tanto al livello micro delle interazioni quotidiane quanto a livello macro e più ritualizzato o istituzionalizzato e con-



tribuiscono a cambiare il sistema simbolico valoriale di una data società e dar forma a un immaginario collettivo postsecolare.

Le differenti posizioni tanto all'interno del paradigma del postsecolare quanto tra i suoi critici sembrano concordare sul fatto che la condizione attuale delle società occidentali e, insieme, l'impellenza di aprire i paradigmi interpretativi allo studio di società altre ugualmente moderne e interconnesse nel contesto della globalizzazione spingano verso la necessità di forme nuove di comprensione dei fenomeni riguardanti religioni, secolare, politica. Sebbene, come ha scritto Grace Davie, «remains a deep-seated resistance to the notion that it is entirely normal in most parts of the world to be both fully modern and fully religious» tuttavia «it becomes abundantly clear that we need new and different paradigms in the sociology of religion if we are to understand the nature of religion in the modern world» con importanti ed evidenti implicazioni tanto teoriche quanto politiche (Davie 2007: 63-65).

### 3. *La sfida postsecolare alla politica: sfera pubblica, Stato e laicità*

Le evoluzioni più recenti nella teoria della secolarizzazione e il *postsecular turn* hanno, dunque, contribuito a ridefinire il ruolo della religione e degli attori religiosi nella riflessione sociologica, illuminando aree che per lungo tempo erano rimaste indefinite a causa del prevalere della concezione dominante di secolarizzazione. Oggi è chiara l'importanza per la ricerca sociologica e in tutte le discipline del ruolo non soltanto delle religioni nei processi politici e nei rapporti con le istituzioni politiche, ma anche della definizione di categorie come religioso e secolare. In questo senso, uno degli ambiti che risulta particolarmente investito da queste trasformazioni è quello della laicità e dei rapporti tra Stato e sfera religiosa, spirituale, etico-morale. Il tema della laicità è importante ancor più in ottica postsecolare in quanto definisce il campo in cui si dispiegano dinamiche, attori, pratiche postsecolari. È il tema per eccellenza del rapporto politica-religione in epoca postsecolare.

Laicità, dunque, come insieme di norme e valori volti a proteggere uguaglianza e libertà tramite due strumenti principali quali la separazione e la neutralità (Maclure e Taylor 2013; Bauberot e Milot 2011). Indica quindi un insieme di pratiche e norme che regolano i rapporti tra sfera dello Stato politico-giuridica e sfera religiosa e etico-morale e quindi i rapporti tra gli attori che in queste sfere si muovono. Una dimensione, evidentemente, sempre più cruciale nelle società contemporanee e per la sociologia (Balbo 2010).

La stessa idea di postsecolare pare trovare una delle sue interpretazioni e applicazioni più fruttuose proprio riferita alla sfera dei rapporti tra politica e

religione, istituzioni e sfera etico-morale, Stato e Chiese, per usare una terminologia tradizionale. In questa accezione, con le parole di Hans Joas:

postsecolare non significa che la religione stia diventando sempre più importante o che le gente abbia cominciato a manifestarle maggiore attenzione, ma che lo Stato secolare o l'opinione pubblica ha mutato il suo atteggiamento verso la continua esistenza delle comunità religiose e le idee che esse generano (Joas 2010: 138)<sup>4</sup>.

A cambiare, quindi, non è tanto la natura, la sostanza dello Stato secolare o la garanzia della separazione tra Chiese e Stato attraverso le disposizioni costituzionali, quanto piuttosto la rappresentazione e l'auto comprensione secolarista dello Stato, per usare termini habermasiani (De Vries e Sullivan 2006: 3).

Ragionare di laicità in un'epoca postsecolare, come suggerito da Massimo Rosati, significa sempre più ragionare o aprirsi alla possibilità di ragionare sulla possibilità o meno di «accogliere l'idea di un pluralismo pubblico delle religioni che ridefinisce la nostra stessa idea di pubblico de-statalizzandola» (Rosati 2013). La laicità come separazione tra Stato e Chiese e non interferenza corrisponde, con riferimento alla teoria della secolarizzazione, al principio di differenziazione sociale, ma non necessariamente a quello di privatizzazione o declino. È necessario uno spazio pubblico neutro per garantire la laicità? Se la laicità ha come scopo garantire l'uguaglianza di tutti i cittadini e la libertà religiosa e di coscienza, se si tratta cioè di un principio volto a riconoscere uguali diritti a tutti i cittadini in materia religiosa, spirituale ed etico-morale, il raggiungimento di tali scopi richiede la privatizzazione della fede e delle convinzioni? Il discorso sulla laicità è strettamente connesso a quello sul postsecolare. La dimensione che come abbiamo visto è stata individuata come costitutiva del concetto di postsecolare e delle società postsecolari stesse ossia quella della riflessività sembra caratterizzare anche il dibattito contemporaneo sulla laicità nonché le sue trasformazioni pratiche. La laicità ripensa se stessa, si potrebbe dire, tenendo conto del percorso storico che l'ha condotta a essere quella che è e, insieme, delle nuove sfide che le società contemporanee si trovano ad affrontare<sup>5</sup>. Le voci che animano il dibattito contemporaneo sul

<sup>4</sup> Da notare, comunque, che Joas è critico nei confronti di Habermas e in riferimento infatti a questa definizione di postsecolare si domanda se sia in effetti la parola giusta per indicare tale trasformazione: «non è lo Stato secolare a essere superato, ma soltanto una sua auto-rappresentazione secolarista. E potremmo domandarci a chi si applicasse tale auto-rappresentazione», H. JOAS, *Abbiamo bisogno della religione?*, Rubbettino, 2010: 138

<sup>5</sup> La letteratura sul tema della laicità, tema già di per sé controverso e dibattuto, è divenuta sempre più vasta negli ultimi anni, in particolar modo proprio per quel che riguarda le rivisitazioni,

tema della laicità paiono, per lo più, porsi proprio in questa ottica, in questa necessità, anzitutto, di leggere la laicità all'interno di un contesto che si vuole mutato. Anche coloro che sposano un'idea forte, franco-francese della laicità, sentono comunque l'impellenza di definirla, chiarirne i valori fondanti, attualizzarne il messaggio.<sup>6</sup> In questo senso la concezione di laicità che emerge da tale dibattito può essere definita postsecolare: l'idea che la laicità e i rapporti tra Stati e dimensione religiosa e etica siano o possano essere articolati a partire dall'idea secolare *stricto sensu* di separazione non basta più. La sensibilità che muove le riflessioni può dirsi postsecolare nella misura in cui la consapevolezza dei processi di secolarizzazione e delle sue ricadute sulla dimensione politica non porta a dare per scontate e necessarie le acquisizioni di tali processi nei loro ipotizzati e ipotetici esiti ultimi. Si tratta di quel cambio di paradigma di cui parla lo storico Marcel Gauchet: una nuove fase della lunga storia dei rapporti tra Stato e religione, a sua volta parte dei mutamenti che riguardano i rapporti tra società civile e Stato, ai cambiamenti di ruolo e posto della fede nello spazio pubblico (Gauchet 2009: 86). Nelle società contemporanee intese nella loro dimensione postsecolare, alle forme tradizionali di negoziazione e separazione tra religioso e secolare si affiancano e sostituiscono forme di continuo attraversamento dei confini tra le parti. Questa tendenza comporta la necessità di nuovi strumenti per gestire tali fenomeni. Se è vero che una delle caratteristiche di questa epoca è la consapevolezza di vivere in un mondo che, per quanto differenziato e secolarizzato, non si aspetta più che la religione scompaia, è pur vero che sempre più è altrettanto forte la consapevolezza che forme di religiosità, spiritualità, non-religiosità, ateismo nuove popolano questo mondo e come tali devono essere affrontate, pensate, gestite.

rielaborazioni, ridefinizioni del concetto e della pratica della laicità. A puro titolo esemplificativo si veda R. BHARGAVA (eds.), *Secularism And Its Critics*, Oxford University Press, Incorporated, 1999; V. BADER, *Secularism Or Democracy?: Associational Governance of Religious Diversity*, Amsterdam University Press, 2007; G. B. LEVEY and T. MODOOD, *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*, Cambridge University Press, 2009; J. BAUBÉROT, *Les laïcités dans le monde: «Que sais-je?» n° 3794*, vol. 24, Presses Universitaires de France, 2010; M. WARNER and J. VANANTWERPEN; C. J. CALHOUN (eds.), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Harvard University Press, 2010; L. E. CADY ET AL., *Comparative Secularisms in a Global Age*, Palgrave Macmillan, 2010; J. BAUBÉROT and M. MILOT, *Laïcités sans frontières*, Seuil, 2011; C. CALHOUN, M. JUERGENSMEYER and J. VANANTWERPEN (eds.), *Rethinking Secularism*, Oxford University Press, USA, 2011; A. BERG-SØRENSEN (eds.), *Contesting Secularism: Comparative Perspectives*, Ashgate Publishing, Ltd., 2013; M. RECTENWALD, R. ALMEIDA, G. LEVINE (eds.), *Global Secularisms in a Post-Secular Age*, De Gruyter, 2015; J. BAUBÉROT, M. MILOT and P. PORTIER, *Laïcité, laïcités: Reconfigurations et nouveaux défis*, Les Editions de la MSH, 2015.

<sup>6</sup> Cfr. H. PENA-RUIZ, *Qu'est-ce que la laïcité?*, Gallimard, 2005 ; ID., *Dio e la Repubblica. Filosofia della laicità*, Effepi Libri, 2008; C. KINTZLER, *Qu'est-ce que la laïcité?*, Vrin, 2007.

## Riferimenti bibliografici

- Amirault V. (2012), *Religion and political sociology*, in Scott A., Amenta E. e Nash K. (eds.), *The Wiley-Blackwell Companion of Political Sociology*, Blackwell Publishing, Oxford.
- Balbo L. (2010), *Pensare la laicità “sociologicamente”*, in Cotesta V. (a cura di) *Il pluralismo religioso tra politica, diritto e società*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Baubérot J. e Milot M. (2011), *Laïcités sans frontières*, Seuil, Paris.
- Beaumont J. (ed.) (2011), *Postsecular Cities: Space, Theory and Practice*, Bloomsbury Publishing, New York.
- Beck U. (2009), *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Laterza, Roma.
- Beck U., Giddens A. and Lash S. (1994), *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Stanford University Press, Stanford.
- Beck U. et al. (2005), *La Svolta cosmopolita*, in «Studi di Sociologia», vol. 43, 2: 105-153.
- Beck U. e Grande E. (2006), *L'Europa cosmopolita: società e politica nella seconda modernità*, Carocci, Roma.
- Berger P. L. (a cura di) (1999), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Ethics and Public Policy center and Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids.
- Boy J. D. (2011), *What we talk about when we talk about the postsecular*, in «The Immanent Frame», <http://blogs.ssrc.org/tif/2011/03/15/what-we-talk-about-when-we-talk-about-the-postsecular/>
- Calhoun C. (2004), *Gerhard Lenski, Some False Oppositions, and the Religious Factor*, in «Sociological Theory», vol. 22: 194-204.
- Casanova J. (2000), *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, il Mulino, Bologna.
- Casanova J. (2006), *Rethinking Secularization. A Global Comparative Perspective*, in «Hedgheg Review» vol. 8, 1-2: 7-22.
- Davie G. (2007), *The Sociology of Religion*, SAGE Publications, Los Angeles.
- De Vries H. e Sullivan L. E. (eds.) (2006), *Political Theologies*, Fordham University Press, New York.
- Eder K. (2002), *Europäische Säkularisierung — ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?*, in «Berliner Journal für Soziologie», vol. 12, 3: 331-343, trad. it. “La religione liberata”, in «Reset», 95, 2006.
- Eder K. (2007), *Neither State, nor Church, but democratic self-government*, in «Reset», 101, versione on line <http://www.resetdoc.org/story/00000000526>
- Gauchet M. (2009), *La religione nella democrazia*, Edizioni Dedalo, Bari.
- Giddens A. (1994), *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, il Mulino, Bologna.
- Gorski P. S. (eds.) (2012), *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society*, NYU Press, New York.
- Habermas J. (2006), *Religion in the Public Sphere*, in «European Journal of Philosophy» 14(1): 1-25.
- Habermas J. (2006b), *On the Relations Between the Secular Liberal State and Religion*, in H. de Vries, L. E. Sullivan (eds.), *Political Theologies: Public Religions in a Post-secular World*, Fordham University Press, New York.

- Habermas J. (2008), *Perché siamo post-secolari*, in «Reset», 108.
- Joas H. (2010), *Abbiamo bisogno della religione?*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Maclure J. e Taylor C. (2013), *La scommessa del laico*, Laterza, Roma.
- McLennan G. (2010), *The Postsecular Turn*, in «Theory, Culture & Society», vol. 27, 4: 3-20.
- Molendijk L., Beaumont J. e Jedan C. (eds.) (2010), *Exploring the Postsecular: The Religious, the Political and the Urban*, Brill, Leiden.
- Rosati M. (2010), *Post-secular Society, Transnational Religious Civilizations and Legal Pluralism*, in «Philosophy & Social Criticism», vol. 36, 3-4: 413-423.
- Rosati M. (2013), *Un'altra idea del postsecolare: missione impossibile?*, in «Reset», <http://www.reset.it/blog/unaltra-idea-del-postsecolare-missione-impossibile>
- Rosati M. (2015), *The Making of a Postsecular Society: A Durkheimian Approach to Memory, Pluralism and Religion in Turkey*, Ashgate Publishing, Ltd, New York.
- Rosati M. e Stoekl K. (eds.) (2012), *Multiple Modernities and Postsecular Societies*, Ashgate Publishing, Ltd, New York.
- Stoekl K. (2011), *Defining postsecular*, [http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/02/stoeckl\\_en.pdf](http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/02/stoeckl_en.pdf).
- Taylor C. (2007), *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Taylor C. (2010), *Afterword: Apologia Pro Libro Suo*, in M. Warner, J. VanAntwerpen, C. J. Calhoun (eds.), *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, MA.



Ambrogio Lorenzetti, Effetti del Buon Governo in campagna, 1338-1339, Sala della Pace, Palazzo Pubblico, Siena