

# Secolarizzare la secolarizzazione. Una critica alla teologia sociale di Durkheim

*Ambrogio Santambrogio*

*The essay resumes the theory asserting that Durkheim's sociology of religion is a proper 'social theology' itself. It shows the similarities and differences between Durkheim's social theology and Carl Schmitt's 'political theology' interpreting both as the effect of an uncompleted secularization. Furthermore, it claims that today secularization processes need further development in order to realize a basis of social bond independent of the notion of sacred. In conclusion, it shows how some contributions in the work of Parsons, Berger and finally Habermas are useful in this perspective.*

## **Introduzione**

L'idea alla base del presente articolo è che oggi, per far fronte ai gravi problemi di società secolarizzate, occorra più secolarizzazione, e non meno. La teoria classica della secolarizzazione ha subito critiche ampiamente giustificate. Anche l'evidenza empirica ne ha messo in risalto gli aspetti problematici: una visione evolutiva della società che, sostenuta dall'idea di progresso, porta dalla centralità della religione a quella della scienza, così da connettere strettamente modernità e secolarizzazione; una visione riduzionista della religione, che ne fa una sovrastruttura ideologica, incapace di rispondere ad un reale bisogno umano; una visione del rapporto pubblico/privato per cui, semmai sopravvivesse, la religione rimarrebbe un fatto eminentemente privato. La formulazione più chiara è forse quella di Wilson, per il quale la secolarizzazione è «il processo per il quale il pensiero, la pratica e le istituzioni religiose perdono significato sociale» (Wilson 1966: XIV). La conclusione di questo processo è descritta da Bauman: «la lunga storia della trascendenza ci ha portati finalmente alla condizione in cui la trascendenza (...) non è più ambita né sembra necessaria per rendere vivibile l'esistenza. Per la prima volta gli esseri umani mortali riescono a fare a meno dell'immortalità e riescono a non curarsene» (Bauman 2002: 311-312). Tutto ciò fa della secolarizzazione, soprattutto nei suoi usi più semplicistici e riduttivi, una specie di ideologia

laica e anti-religiosa, spesso altrettanto fondamentalista dei fondamentalismi religiosi. La realtà è assai più complessa, molto meno 'liquida' di quanto previsto. Occorre perciò una teoria più complessa della secolarizzazione, che eviti, al tempo stesso, i rischi di una laicità e di una religiosità entrambe cieche e fondamentaliste.

Usando Casanova, si possono identificare tre aspetti della secolarizzazione: «ciò che passa per una unica teoria della secolarizzazione è, di fatto, un insieme di tre proposizioni distinte: secolarizzazione come declino religioso; secolarizzazione come differenziazione e secolarizzazione come privatizzazione» (Casanova 2000: 13). A mio avviso, il secondo aspetto – l'idea di una progressiva differenziazione tra sfera religiosa e sfera secolare – costituisce però una specie di nucleo centrale, capace di spiegare gli altri due. Tale differenziazione, a ben vedere, è la condizione stessa dell'affermarsi del cristianesimo: la religione cristiana si impone differenziandosi dal potere politico, così che la propria autonomia, affermandosi progressivamente, produce a sua volta l'autonomia di una sfera pubblica non teocratica. Da questo punto di vista, è il cristianesimo stesso a produrre il nucleo della secolarizzazione: le radici dello Stato laico stanno originariamente in quei principi con cui il cristianesimo si distingue dall'ebraismo, in particolare dal modo con cui quest'ultimo è al tempo stesso religione di un popolo e sua organizzazione politica. Negare la separazione tra sfera pubblica e religione significherebbe quindi, paradossalmente, mettere in crisi i fondamenti originari del cristianesimo (cfr. Parsons 1979).

In questo testo, proverò a sviluppare l'idea per cui una compiuta teoria della secolarizzazione debba tener fermo questo nucleo originario, liberandolo dalle incrostazioni 'religiose' che ancora mantiene all'interno della teoria classica della secolarizzazione. Occorre cioè, in un certo senso, secolarizzare la secolarizzazione, in vista di una *laicità laica*, che rinunci a rappresentarsi come una specie di nuova religione, che produce le stesse assolutizzazioni della religione intesa in senso proprio.

Reputo il lavoro di Durkheim utile in questa prospettiva. Durkheim può essere considerato un illuminista critico, cosciente dei limiti dell'illuminismo classico: egli è consapevole (a differenza di Comte) che non esisterà mai una società razionale e che l'ordine sociale avrà inevitabilmente le sue radici in aspetti non o pre razionali, quali sono le tradizioni, i costumi, le usanze, quella che, in una parola, egli chiama la 'morale collettiva'. Ma non è abbastanza illuminista da spingere fino in fondo tale critica, perché, nella lettura che di seguito proporrò, trasforma la teoria della religione (e della secolarizzazione) in una 'teologia sociale' per la quale tutto ciò che è sociale è sacro. Si tratta di una idea affine alla teologia politica, nella tradizione che da Hobbes arriva sino a Schmitt, con la differenza fondamentale che, se per quest'ultimo filone

di pensiero l'ordine è essenzialmente ordine politico, in Durkheim l'ordine è ordine sociale. Per entrambi, però, l'ordine non riesce a liberarsi totalmente del manto religioso che ne giustifica l'autorità. A uno Stato sacralizzato, Durkheim sostituisce una *sacralizzazione della società*: in entrambe le direzioni, abbiamo una secolarizzazione incompiuta.

Una nuova teoria della secolarizzazione, a mio avviso, deve completare il percorso iniziato: può esistere un ordine che non sia 'sacro'? Per stare insieme, gli uomini devono necessariamente 'credere'? Si tratta perciò di discutere la natura e le ragioni di una 'fede' e di un 'credere' compiutamente laici. In conclusione, proverò ad indicare alcune linee di ricerca nella direzione di una laicità laica, a partire prima da spunti presenti in Parsons (teoria della differenziazione) e in Berger (teoria del pluralismo); utilizzando poi l'idea di società post-secolare, con riferimento all'ultimo lavoro di Habermas. In questa direzione, il presente testo costituisce un primo contributo in vista di una futura riflessione sul rapporto tra sacro e ordine sociale<sup>1</sup>.

### *Dalla sociologia della religione alla 'teologia sociale'*

La sociologia della religione di Durkheim può essere riassunta schematicamente in questo modo: ciò che caratterizza ogni religione è la presenza di oggetti sacri, con le credenze e i riti ad essi connessi, i quali sono tali perché espressione di una comunità morale, cioè perché sociali. Il modo migliore per esplicitare queste connessioni è citare lo stesso Durkheim, le cui parole sono chiarissime e inequivocabili: «una religione è un sistema solidale di credenze e di pratiche relative a cose sacre, cioè separate, interdette, le quali uniscono in una unica comunità morale, chiamata Chiesa, tutti quelli che vi aderiscono. Il secondo elemento che entra così nella nostra definizione non è meno importante del primo; infatti, mostrando che l'idea di religione è inseparabile dall'idea di Chiesa, esso fa intravedere che la religione deve essere una cosa eminentemente collettiva» (Durkheim 2005: 97). Durkheim compie due passi teorici: il primo, legando la religione ad oggetti sacri; il secondo, mostrando che la sacralità delle cose sacre è sociale. I due elementi costituiscono una specie di sillogismo: la religione è connessa al sacro; quest'ultimo è sociale;

<sup>1</sup> Con grande affetto dedico questo lavoro all'amico prematuramente scomparso Massimo Rosati. E, mentre scrivo, mi è facile immaginare l'accanita discussione che avrei avuto con lui sulle ipotesi che qui sostengo, ipotesi che non avrebbe per nulla condiviso e furiosamente, ma brillantemente, contestato. Il saggio costituisce lo sviluppo di due miei lavori già pubblicati, che contengono alcuni temi qui ripresi in un contesto più ampio e generale (cfr. Santambrogio 2015; 2016).

perciò, la società è 'sacro'. Quest'ultima conclusione, come proverò a sostenere, costituisce il passaggio che trasforma la sua sociologia della religione in una vera e propria 'teologia sociale', che fa della società (e non solo della religione) una cosa sacra.

Per quanto riguarda le due prime proposizioni del sillogismo, non penso ci sia molto da discutere. La posizione di Durkheim è molto chiara, e trova concorde tutta la letteratura di riferimento, tranne insignificanti sfumature (cfr., ad esempio, Aron 1984; Cladis 1992; Giddens 1998; Hall 1987; Lukes 1972; Nielsen 1999; Parsons 1987; Poggi 2003; Rawls 2002; Stedman Jones 2002; Watts Miller 1996). Rispetto a queste e a varie altre interpretazioni, sottolineo che la nozione centrale del ragionamento durkheimiano è quella di *sacro*. Il nesso tra religione e società, infatti, è ottenuto proprio attraverso la nozione di sacro. Vediamo perciò quali sono le caratteristiche di questo concetto<sup>2</sup>.

Innanzitutto, dal punto di vista metodologico, attraverso il concetto di sacro, la scienza scopre la realtà profonda di tutte le religioni, evitando così di trasformarsi anch'essa in una religione, evitando cioè il pericolo presente nel primo illuminismo e ancora in Comte. La religione, per Durkheim, non è qualcosa di illusorio che deve e può essere superato, ma rappresenta la natura stessa del sociale. Ogni società, questa l'idea, è in grado di darsi in forma simbolica una propria autorappresentazione: mostrando scientificamente che questo processo è costitutivo, e perciò inevitabile, Durkheim propone una sorta di conciliazione tra scienza e religione. La prima mostra – all'interno di una specie di processo autoriflessivo, che tendenzialmente può coinvolgere l'umanità intera (l'idea di religione dell'umanità può essere considerata il punto di arrivo di tale processo) – la natura profonda del sociale e, di conseguenza, accetta l'inevitabile presenza del sacro. Non a caso, anche le categorie della ragione sono un prodotto sociale. Nel suo testo principale – e più affascinante – Durkheim prova a chiudere il cerchio: scienza e religione non sono antagoniste perché entrambe sono un prodotto della società. Tale affinità è il presupposto stesso della possibilità di conoscere: soggetto e oggetto sono affini. E tale affinità rende possibile anche quel processo di auto-chiarificazione

<sup>2</sup> Riassumo qui le principali caratteristiche, al semplice scopo di dimostrare la centralità della nozione di sacro all'interno della sociologia della religione di Durkheim. Per un'analisi più dettagliata, rimando al lavoro di Pickering. Nel suo poderoso volume, egli identifica le seguenti caratteristiche del sacro durkheimiano, ognuna delle quali ha il proprio opposto nella nozione di profano (tra parentesi): pluralità di menti (menti singole); rappresentazioni collettive (rappresentazioni individuali); attività sociale (attività individuale); società (individuo); fenomeni religiosi collettivi (fenomeni religiosi individuali); spirituale (temporale); cultura (natura); uomo 'nuovo' iniziato (uomo 'vecchio' profano); misterioso (intellegibile); irrazionale (razionale) (cfr. Pickering 1984: 120).

cui sopra si accennava, processo che attraverso lo sviluppo della scienza può coinvolgere, come si diceva, tutta l'umanità.

Questo è il Durkheim profondamente illuminista, capace di correggere le deviazioni di un illuminismo ancora ingenuo, quello per cui l'idea di una società compiutamente razionale corre il rischio di produrre una nuova religione scientifica, di fare della scienza la nuova religione. Ecco come Durkheim delinea il processo storico, cioè lo sviluppo della morale collettiva: «In origine la società è tutto e l'individuo è niente (...). L'uomo è considerato semplice strumento nelle sue mani (...). Ma un poco alla volta le cose cambiano. Col loro svilupparsi in volume e intensità le società diventano più complesse, il lavoro si suddivide, le differenze individuali si moltiplicano e vediamo approssimarsi il momento in cui non vi sarà più niente in comune tra i membri di uno stesso gruppo umano se non il fatto di essere tutti uomini. In queste condizioni è inevitabile che la sensibilità collettiva aderisca con tutte le sue forze a quest'unico oggetto rimastole e gli attribuisca perciò un valore incomparabile» (Durkheim 1969: 400-401). Durkheim è convinto che la scienza, la sociologia in questo caso, possa dare un apporto decisivo all'interno di questo 'progresso' dell'umanità, contribuendo alla progressiva e generale autochiarificazione di tutti gli individui rispetto alla natura dei reciproci rapporti collettivi, senza dover necessariamente, a questo punto, screditare, una volta adeguatamente compreso, il fenomeno religioso.

Una seconda caratteristica essenziale della nozione di sacro è il suo carattere relativo. Essendo espressione dell'auto-comprensione sociale, ogni società ha la sua religione, che finisce con l'essere la più adatta a quella specifica conformazione collettiva. Non esiste cioè una religione vera perché tutte le religioni sono 'vere'. In un duplice senso. In primo luogo, non sono illusioni da 'smascherare', ma esprimono la realtà: «infatti, è un postulato essenziale della sociologia che un'istituzione umana non possa fondarsi sull'errore e sulla menzogna: in tal caso non avrebbe potuto durare. Se essa non fosse stata fondata sulla natura delle cose, avrebbe incontrato delle resistenze che non avrebbe potuto vincere. Quando noi affrontiamo lo studio delle religioni primitive, lo facciamo quindi con la sicurezza che esse siano aderenti al reale e lo esprimano» (Durkheim 2005: 52).<sup>3</sup> In secondo luogo, non esiste un sacro più sacro degli altri: «non vi sono quindi, al fondo, religioni false. Tutte sono

<sup>3</sup> La scienza cioè non smaschera delle ideologie, perché ciò che la società produce non è falso, ma è, nel senso sopra detto, 'vero', conforme alla realtà che esprime. La scienza mette in luce questa conformità e può 'spingere' la società a prendere consapevolezza della direzione che 'oggettivamente' sta prendendo. Si tratta, in un certo senso, di un progresso senza un obiettivo prefissato, e *non riconoscibile* dalla scienza indipendentemente dallo sviluppo reale dei fatti sociali.

vere a modo loro: tutte rispondono, anche se in modi differenti, a determinate condizioni dell'esistenza umana» (*ivi*: 52-53). In definitiva, ogni oggetto può essere sacro, sulla base del processo di costruzione sociale che gli attribuisce tale caratteristica. Nessuna religione ha l'accesso ad un punto di vista privilegiato, enfatizzando il quale potersi poi giustificatamente imporre sulle altre.

Altra caratteristica essenziale del sacro è la sua contrapposizione al profano: «la divisione del mondo in due domini che comprendono l'uno tutto ciò che è sacro, l'altro tutto ciò che è profano, è il carattere distintivo del pensiero religioso» (*ivi*: 87). Sacro e profano costituiscono due realtà nettamente separate e contrapposte, proprio perché corrispondono, rispettivamente, alla società e all'individuo. Essi sono così «due mondi tra cui non c'è nulla in comune (...)». Così, per separare queste due specie di cose, è sembrato sufficiente localizzarle in regioni differenti dell'universo fisico; da una parte le une sono relegate in un mondo ideale e trascendente, mentre il mondo materiale è abbandonato totalmente alle altre. Ma se le forme del contrasto variano, il contrasto è in sé universale» (*ivi*, 89). Sacro e profano sono nettamente separati: l'uno non deve entrare in contatto con l'altro. Mentre le cose sacre sono protette e isolate dalle interdizioni, quelle profane diventano l'oggetto cui quelle interdizioni si riferiscono, in modo che restino a distanza dalle prime. Credenze e rituali sono il prodotto di questa distinzione: «le credenze religiose sono rappresentazioni che esprimono la natura delle cose sacre e i rapporti che esse hanno tra loro e con le cose profane. Infine, i riti sono regole di condotta che prescrivono il modo in cui l'uomo deve comportarsi con le cose sacre» (*ivi*: 91). Il mondo degli uomini è quindi di fatto diviso in due grandi dimensioni, così come allo stesso tempo è diviso l'uomo al suo interno: quella sociale (sacro / rappresentazioni collettive) e quella individuale (profano / rappresentazioni individuali). Questa separazione deve essere mantenuta e conservata, per lo meno nella sua dimensione esterna, funzione cui adempiono credenze e rituali: le cose sacre sono cose separate.

Un ultimo elemento di riflessione ha a che vedere con l'origine del sacro. Secondo Durkheim, «vi sono periodi storici in cui, sotto l'influenza di qualche grande scuotimento collettivo, le interazioni sociali diventano molto più frequenti e più attive: gli individui si cercano e si riuniscono maggiormente. Ne risulta una effervescenza generale, caratteristica delle epoche rivoluzionarie e creatrici (...). I mutamenti non riguardano soltanto sfumature o gradi; l'uomo diventa un altro (...). Ciò spiega ad esempio le Crociate e tante scene, sublimi e selvagge, della Rivoluzione francese: sotto l'influenza dell'esaltazione generale si vede il più mediocre e inoffensivo borghese trasformarsi in eroe o in

carnefice» (ivi, 269)<sup>4</sup>. In queste situazioni, l'uomo diventa un 'uomo nuovo', galvanizzato fino alla frenesia, capace di fare cose che reputava prima impensabili. Lo stare assieme (l'agglomerazione) acquista una natura e un significato nuovi, del tutto diversi dalla normalità. In queste situazioni, diventa chiaro come la società sia il luogo dove si creano sempre nuovi dei. In questa analisi genealogica, il rapporto tra società e sacro è talmente stringente da mettere in luce una certa circolarità della spiegazione: nuovi dei nascono a partire, in definitiva, dalla presenza 'di qualche grande scuotimento collettivo'. La genesi della società è insomma nella società<sup>5</sup>.

Le caratteristiche che abbiamo sin qui visto sono tutte connesse all'idea per cui *la società è il sacro*. La nozione di sacro prende il sopravvento su quella di religione, e diviene il vero oggetto della ricerca durkheimiana<sup>6</sup>. Se così non

<sup>4</sup> Scrive Durkheim: «questa attitudine della società a erigersi come divinità o a creare dei non fu mai evidente come nei primi anni della Rivoluzione. In quel periodo, infatti, sotto l'influenza dell'entusiasmo generale, alcune cose, puramente laiche per loro natura, furono trasformate dall'opinione pubblica in cose sacre: la Patria, la Libertà, la Ragione. Cercò di affermarsi con la propria forza una religione dotata di un suo dogma, di suoi simboli, di suoi altari e di sue feste» (Durkheim 2005: 272). Una bella analisi in chiave durkheimiana di come la Rivoluzione abbia prodotto una nuova 'sacralità' è contenuta in Hunt 1992.

<sup>5</sup> Di passaggio e velocemente – poiché questo non è l'oggetto del nostro lavoro presente – Durkheim potrebbe evitare la circolarità della sue spiegazioni valorizzando maggiormente la sua teoria della coscienza, puntando sull'ambivalenza tra dimensione individuale e sociale presente all'interno dell'uomo duplice. Ma così facendo, con una teoria del cambiamento che puntasse cioè sulle contraddizioni tra individuo e società e sull'individuo come motore dei processi di trasformazione sociale, sarebbe probabilmente costretto a rivedere la sua idea che i fatti sociali si spiegano attraverso altri fatti sociali. Proprio questo tipo di spiegazione è, invece, al centro della sua sociologia della religione, come lo era stato per il suicidio. Perciò, dentro il sillogismo sopra evidenziato, il cui cuore è costituito dalla nozione di sacro, la circolarità della spiegazione si trasmette anche alle categorie della ragione e al concetto di religione. In effetti, per la sociologia della conoscenza durkheimiana, la società produce le categorie e queste ultime producono e costituiscono la società. Allo stesso modo, nella sua sociologia della religione, la società produce il sacro e il sacro è la società. Se sacro e religione alla fine coincidono, sono la stessa cosa, viene meno la possibilità di spiegare l'una attraverso l'altra, viene meno l'idea di spiegare fatti sociali attraverso altri fatti sociali. Si tratta della circolarità contenuta, in estrema sintesi, nel concetto di teologia sociale: se la sociologia della religione diventa teologia sociale, entra in circolo. Ciò che deve essere spiegato diventa ciò che spiega. Pickering porta alle estreme conseguenze questa idea. Riflettendo sul concetto di socializzazione, egli scrive: «la socializzazione implica così non solo l'incorporazione dell'individuo nella società, ma lo stretto unirsi al sacro da parte dell'individuo (...). L'uomo in quanto specie diventa sacro, la qual cosa alla lunga significa che gli individui in qualche modo diventano sacri» (Pickering 1984: 122, *trad. mia*).

<sup>6</sup> Mi sembra essere questa la chiave di lettura presente nel testo forse più articolato, completo e preciso presente in letteratura sulla sociologia della religione di Durkheim: cfr. Pickering 1984.

fosse, non sarebbe possibile la conciliazione tra scienza e religione sopra vista (verrebbe meno il *medium* che le concilia); non sarebbe possibile il relativismo religioso (esiste solo perché il sacro è relativo al sociale che l'ha prodotto, pensiero estraneo ad ogni religione reale, le quali si pensano tutte come in possesso della verità); perderebbe rilevanza la teoria dell'effervescenza collettiva (essa è all'origine della religione in quanto è fenomeno sociale). Probabilmente, il vero interesse del lavoro di Durkheim non è una analisi della religione in quanto tale, bensì la natura del legame sociale. Ecco perché l'idea alla base del suo libro è la natura sociale del sacro.

Ma se può essere fondato pensare che la religione in senso stretto è qualcosa connesso a credenze e riti organizzati intorno a cose ritenute sacre, è altrettanto fondato pensare alla società come a qualcosa di sacro? Se la risposta è positiva, come secondo me suggerisce Durkheim, passiamo allora da una sociologia della religione ad una vera e propria *teologia sociale*. Sacra è ogni istituzione umana, non solo la religione in senso stretto: la famiglia, la scuola, l'esercito, l'università, lo Stato, ecc. ecc., perché ognuna, in quanto prodotto sociale, partecipa e si nutre della forza coercitiva tipica ed esclusiva dei fatti sociali, contrapposti al profano individuale. La natura religiosa della religione, invece di essere relativizzata come vuole la teoria della secolarizzazione, si espande a tutta la società in quanto tale, si generalizza e la natura dell'ordine, invece di relativizzarsi, acquista assolutezza. Si tratta di una secolarizzazione a metà: la società si emancipa dalla religione diventando essa stessa 'religione'. Non a caso il concetto durkheimiano di religione dell'umanità rappresenta l'idea di una società che, alla fine di un lungo processo di sviluppo, riconosce solo se stessa come oggetto di culto, abbandonando definitivamente tutte le proiezioni passate che avevano, per così dire, obnubilato, nascondendo dietro agli oggetti più vari, la natura fondamentale del fenomeno religioso. Il percorso autoriflessivo dell'umanità va quindi dal totem all'umanità in quanto tale.

Si può ora porre la questione decisiva: cosa avviene quando gli individui *sanno* che il sacro è una loro creazione? Si può cioè stare insieme senza credere? E che forza 'coercitiva' e 'motivazionale' può avere un ordine riflessivo? Si può fare a meno della coercizione esercitata dalle divinità, spesso assurde e

Basti una citazione su tutte: «Durkheim dà al sacro una importanza maggiore che non alla stessa religione» (Pickering 1984: 115, trad. mia). Anche Parsons evidenzia il punto: «l'importanza fondamentale dell'«equazione» di Durkheim (...) non consiste nell'aver collegato le idee religiose con una entità 'materiale' conosciuta, ma piuttosto nel contrario: è la sua prova che l'entità empirica osservabile 'società' è comprensibile soltanto in termini delle idee e degli atteggiamenti attivi che gli uomini hanno nei confronti del non-empirico. Se si accetta l'«equazione», il modo corretto di enunciarla non è 'la religione è un fenomeno sociale', quanto piuttosto 'la società è un fenomeno religioso'» (Parsons 1987: 473, corsivi miei).



malevole, senza dissolvere l'ordine sociale? Una teoria radicale della secolarizzazione ha il compito arduo di affrontare queste domande.

### *Teologia sociale e teologia politica*

La teologia sociale di Durkheim e la teologia politica tipica del realismo politico (soprattutto di quel filone ideale di pensiero che va da Hobbes a Schmitt) sono due modi affini di affrontare il medesimo problema: identificare la genesi della forza su cui si basa l'autorità, forza e autorità poi alla base dell'ordine sociale e/o politico<sup>7</sup>. Entrambe le soluzioni costituiscono una secolarizzazione incompiuta: infatti, da un lato, le due diverse risposte escludono la religione come fonte diretta dell'ordine sociale, in particolar modo per quanto riguarda le società moderne, secolarizzate appunto; dall'altro, entrambe conservano, all'interno delle due diverse soluzioni secolarizzate, la forte impronta del sacro e/o del divino. In particolare, entrambe conservano l'idea che l'autorità, proprio a partire dalla sua natura essenzialmente sacra, debba mantenere, per poter efficacemente funzionare, un vasto e articolato sistema simbolico, fatto di credenze e di rituali, siano essi di tipo sociale (Durkheim) o politico (Schmitt).

Vediamo Durkheim. Per lui, «la nozione di forza è dunque di origine religiosa (...). Noi dimostreremo (...) che le forze religiose sono reali, per quanto imperfetti possano essere i simboli attraverso i quali sono state concepite» (Durkheim 2005: 262). E poiché la religione ha una origine sociale, va da sé che la forza dell'autorità è la forza del collettivo: «le forze religiose (...) traducono non già il modo in cui le cose fisiche impressionano i nostri sensi, ma il modo in cui la coscienza collettiva agisce sulle coscienze individuali. La loro autorità è solo una forma dell'ascendente morale che la società esercita sui suoi membri» (*ivi*: 281). La dimensione della coercizione che proviene dall'autorità ha quindi una natura sociale: «la società mantiene vivo in noi il senso di una perpetua dipendenza. Essa ha infatti una natura propria, diversa dalla nostra natura di individui, e persegue scopi che le sono particolari: ma, poiché può attingerli soltanto per mezzo nostro, essa reclama imperiosamente la nostra collaborazione. Essa esige che, dimentichi dei nostri interessi, noi diveniamo

<sup>7</sup> Non è neppure un caso che Durkheim riprenda il problema hobbesiano. Sul rapporto tra Hobbes e Durkheim, insiste particolarmente Parsons, allo scopo di mostrare la critica durkheimiana all'utilitarismo. L'idea centrale è che, per Durkheim, il raggiungimento dei fini individuali, in pratica il perseguimento della felicità, avviene all'interno di un ambito normativo condiviso e non sulla base di scelte razionali individuali (cfr. Parsons 1987: 357 ss.).

suoi servitori, e ci obbliga a ogni sorta di avversità, di privazioni e di sacrifici senza i quali la vita sociale sarebbe impossibile» (*ivi*: 265).

Troviamo qui il fondamento della critica durkheimiana all'utilitarismo, e alla sua teoria dell'ordine. La forza su cui si basa l'autorità non può essere fisica: ne occorrerebbe troppa, e con esiti sempre incerti e problematici. Né può provenire da una ragionevole conciliazione di interessi contrapposti: troppo mutevoli nel tempo e profondamenti diversi da persona a persona. E, soprattutto, l'utilitarismo non è in grado di spiegare perché l'individuo, in ogni società, sia disposto a tollerare quelle 'avversità, privazioni e sacrifici' di cui sopra, così evidentemente contrari al proprio utile. L'ordine, questa la soluzione durkheimiana, è possibile in quanto ordine morale, cioè ordine sociale: «il dominio che essa esercita sulle coscienze deriva (...) dall'autorità morale di cui è investita. Se ci sottomettiamo ai suoi ordini, non è semplicemente perché essa dispone dei mezzi per vincere le nostre resistenze; è, soprattutto, perché essa è oggetto di un autentico rispetto» (*ibidem*).

L'ordine è possibile in quanto la società «è di fronte ai suoi membri ciò che un *dio* è di fronte ai suoi fedeli» (*ivi*: 264, *corsivo mio*). Ecco perché si può, a mio avviso, legittimamente parlare di secolarizzazione incompiuta: la società sostituisce la religione attribuendosi il sacro che le apparteneva in origine. Ad essere precisi, non è neppure esattamente così. In effetti, è più corretto dire che la scienza (la sociologia durkheimiana, nella fattispecie) mostra una realtà prima nascosta sotto il manto religioso: in tutte le epoche umane la religione è espressione della forza, e quindi dell'autorità, della società. Ora la scienza mostra questa realtà, rendendo potenzialmente possibile una società futura che consapevolmente possa riconoscere la realtà delle cose: l'autorità cui ci sottomettiamo è l'autorità del collettivo.

Poche altre parole per mostrare che l'ordine è, *in primis*, ordine simbolico, fatto di credenze e di rituali: le credenze religiose non sono allucinazioni perché esprimono una realtà, la realtà sociale; nel dominio sociale «la formula dell'idealismo si applica quasi alla lettera (...). Qui l'idea fa la realtà» (*ivi*: 286); i simboli non sono semplici artifici, poiché l'oggettività del simbolo traduce l'esteriorità del sociale nei confronti dell'individuo. In definitiva, «la vita sociale, in tutti i suoi aspetti e in tutti i momenti della sua storia, non è possibile che in virtù di un vasto simbolismo» (*ivi*: 290) e della ritualità che lo sostiene e che di continuo lo nutre.

Un'ultima osservazione. L'ordine è relativo per la scienza: come abbiamo sopra visto, è un ordine *di fatto* agli occhi dell'osservatore; ma è *normativo* per gli attori, proprio perché su di loro esercita la coercizione che è tipica della sua natura sacra. Ma cosa avviene all'autorità nel momento in cui gli individui conoscono riflessivamente la sua natura? Detto altrimenti: è possibile una

credenza ‘riflessiva’?; una fede ‘razionale’? Mantiene la propria forza, oppure si dissolve allo stesso modo di come si sono dissolti gli dei che ha secolarizzato? Questo è il punto di partenza dell’analisi – e della critica alla modernità – di Schmitt: la difficoltà da parte di categorie politiche secolarizzate di mantenere la forza originaria.

Penso che *Teologia politica* sia il testo più interessante, più discutibile e problematico di Schmitt. L’idea di fondo è che «tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati» (Schmitt 1972: 61). Stato, sovranità, costituzione, legge, legalità e legittimità, ad esempio, sono il prodotto che il razionalismo occidentale è andato a comporre, all’interno di quello che Schmitt chiama *Jus Publicum Europaeum*, come «simbiosi del pensiero teologico, filosofico e giuridico» (*ivi*: 21), in un lungo processo che porta dalle monarchie cristiane alle democrazie odierne. Ciò che fondamentalmente interessa a Schmitt è la critica a queste ultime, proprio perché pensano di poter impropriamente rimuovere in modo definitivo la natura non ridicibile del politico, quel suo fondamento religioso che rimanda all’autorità personale, non giustificata e non giustificabile, della divinità.

Si tratta di un’autorità che trova la sua più profonda natura nell’impossibilità di una giustificazione razionale: non a caso, la sua natura – la sua insindacabilità – si manifesta proprio nel momento in cui le regole sembrano non funzionare più, nello ‘stato di eccezione’<sup>8</sup>. L’autorità produce norme, ma esse sono una specie di cerotto su una apertura/ferita insanabile. Esse leniscono e alleviano, semplificano, aiutano e sollevano, ma non possono cancellare la verità di fondo: le cose umane vengono decise sulla base di una competenza, non a partire dalla correttezza formale. E la competenza non ha bisogno di giustificazione, anzi a sua volta giustifica: «sovrano è chi decide sullo stato di eccezione» (*ivi*: 33). L’autorità è buona in quanto tale, e la ‘ragione’ della decisione non è la sua correttezza, bensì il fatto che se è decisione allora è valida in

<sup>8</sup> Esiste per Schmitt un carattere concreto, esistenzialmente dato da cui è impossibile prescindere. Per lui, «tutti i presupposti essenziali della sfera spirituale dell’uomo sono *esistenziali e non normativi*»; perciò «la possibilità di una conoscenza e comprensione corretta e la competenza a intervenire e a decidere è (...) data solo dalla partecipazione e dalla presenza esistenziale» (Schmitt 1972: 172 e 109, *corsivi miei*). Sullo stesso fondamento esistenziale riposa anche la sua nota definizione di politico: «la specifica distinzione politica (...) è la distinzione di *amico e nemico*» (*ivi*: 108). Una interessante critica alla categoria di politico di Schmitt è mossa da Morgenthau. Egli attacca la pretesa che essa identifichi la natura del politico così come le distinzioni tra bello e brutto, buono e cattivo sono alla base dell’estetica e della morale. Infatti, mentre bello e buono sono rispettivamente il lato positivo e brutto e cattivo il lato negativo rispettivamente del giudizio estetico e morale, non è altrettanto evidente che nemico sia il lato negativo del politico (cfr. Morgenthau 2009, cap. 1).

sé. La decisione politica ha perciò, in definitiva, il suo fondamento nel carattere personale dell'autorità (divina), che non si giustifica, se non sulla base della sua competenza (che, tra l'altro, non può essere messa in discussione). L'ordine giace sulla decisione: il legame tra ordine e norma è solo una manifestazione depotenziata, routinaria potremmo dire, di quella vera realtà che si manifesta laddove la norma mostra la sua insufficienza. L'ordinario non rivela l'essenza della sovranità: «nell'eccezione, la forza della vita reale rompe la crosta di una meccanica irrigidita nella ripetizione» (*ivi*: 41), poiché in quel frangente estremo «l'autorità dimostra di non aver bisogno di diritto per creare diritto» (*ivi*: 40). Detto in altro modo: la correttezza del contenuto della decisione è un attributo intrinseco della competenza a decidere.<sup>9</sup>

Tutto ciò svanisce, o meglio viene celato, all'interno delle democrazie moderne: in esse «il fondamento per l'efficacia di una norma può essere solo una norma» (*ivi*: 46), magari gerarchicamente sovraordinata, ma pur sempre una norma. Questo punto costituisce il cuore dell'attacco a Kelsen e al suo formalismo giuridico. Per Schmitt, «Kelsen risolve il problema del concetto di solidarietà semplicemente negandolo» (*ivi*, 47). Lo Stato diviene una macchina che produce diritto e coincide sostanzialmente con questa produzione, rimanendo muto davanti alla domanda sulla legittimità su cui tale produzione si basa: «infatti alla base della sua identificazione (...) fra Stato e ordinamento giuridico sta una metafisica che identifica legge di natura e legge normativa. Essa deriva da una impostazione esclusivamente propria delle scienze naturali, riposa sul ripudio di ogni 'arbitrio' e cerca di eliminare ogni eccezione dall'ambito dello spirito umano» (*ivi*: 65). Negando il sovrano, la validità delle norme giuridiche è impersonale e sistemica: essa è affine a quella delle leggi naturali. La scienza sconfigge la religione e quanto di vero il politico conserva dentro il suo concetto di autorità, cioè l'essenza secolarizzata della divinità.

La polemica di Schmitt contro la modernità non può essere più radicale: «oggi non vi è nulla di più moderno della lotta contro la politica. Finanziari americani, tecnici industriali, socialisti marxisti e rivoluzionari anarco-sindacalisti si uniscono nel richiedere che venga messo da parte il dominio non obiettivo della politica sulla obiettività della vita economica. Ormai devono esistere solo compiti tecnico-organizzativi e sociologici-economici, ma non problemi politici» (*ivi*: 87). La democrazia è perciò nascondimento, ideologia

<sup>9</sup>I concetti alla base del 'politico' sono concetti teologici secolarizzati «non solo in base al loro sviluppo storico, perché essi sono passati alla dottrina dello Stato dalla teologia, come ad esempio il Dio onnipotente che è divenuto l'onnipotente legislatore, ma anche nella loro struttura sistemica (...). Lo stato di eccezione ha per la giurisprudenza un significato analogo al miracolo per la teologia. Solo con la consapevolezza di questa situazione di analogia si può comprendere lo sviluppo subito dalle idee della filosofia dello Stato negli ultimi secoli» (Schmitt 1972: 61).

che deve essere smascherata: l'idea di popolo, e di potere popolare, è solo la maschera dietro cui si nasconde il rovesciamento del fondamento dell'autorità, dalla capacità dell'autentica decisione sul caso concreto alla forma neutralizzata della legge. Perciò «il *popolo* politicamente unito<sup>10</sup> si trasforma, sul piano spirituale, in un *pubblico* culturalmente interessato e sul piano economico in parte in un *personale di fabbrica e di lavoro* ed in parte in una *massa di consumatori*. *Dominio e potere* diventano nel polo spirituale *programma e suggestione di massa*, nel polo economico *controlli*» (*ivi*: 158).

Teologia politica e teologia sociale sono allora entrambe il frutto di una secolarizzazione incompiuta, con una differenza però fondamentale: per la prima, lo Stato moderno nasconde quanto di religioso c'è nella sua autorità, decretando così alla lunga la sua stessa fine; per la seconda, la struttura sociale dispiega la natura di sacro che una volta apparteneva alla religione. Per la prima, la modernità va criticata in quanto contiene troppa secolarizzazione; per la seconda, la modernità deve – può – dispiegare compiutamente i suoi potenziali di secolarizzazione. Le differenze tra i due autori – sia sul piano scientifico che su quello storico, politico e personale – sono enormi ed evidenti: l'accostamento serve a mostrare quanto possa essere pericoloso abbandonare, o anche relativizzare, l'idea al centro della secolarizzazione, quella riguardante cioè la differenziazione tra pubblico e religione. Se non si porta radicalmente a termine questa differenziazione, si corre il rischio di continuare a pensare, anche nella prospettiva durkheimiana e delle sociologie contemporanee che si richiamano ad essa, all'ordine come a qualcosa di sacro.

### *Per una compiuta teoria della secolarizzazione: differenziazione e pluralismo*

Proprio sull'idea di differenziazione, un contributo importante può venire da Parsons. Egli sottolinea il nesso tra modernità e sviluppo del cristianesimo in un senso, solo apparentemente, opposto alla teoria classica della secolarizzazione. Per lui, infatti, la modernità rende possibile una vera esperienza cristiana proprio perché la modernità, in quanto struttura sociale differenziata, entra in sintonia con quel processo innescato proprio dal cristianesimo. Secondo Parsons, «la società moderna è più conforme ai valori del cristianesimo di quanto lo siano le società che l'hanno preceduta» (Parsons 1979: 202). Questo non significa che la modernità non sia secolarizzata, tutt'altro: significa, invece, che oggi si porta a compimento quel processo di differenziazione iniziato dal cristianesimo, processo che, al tempo stesso, sviluppando l'autonomia del-

<sup>10</sup> Sull'idea schmittiana di 'popolo politicamente unito', e sulla realizzazione dell'unità di popolo che il nazismo riesce a creare contro la 'spolitizzazione moderna', si veda Schmitt 1983.

la sfera pubblica favorisce l'autonomia della religione. L'idea fondamentale è che l'autonomia dell'una è in sintonia con quella dell'altra: esse sono, in un certo senso, direttamente proporzionali.

La Chiesa primitiva si afferma mediante una duplice differenziazione: rispetto all'ebraismo e alla cultura greca, si caratterizza per il suo individualismo religioso; rispetto alla sfera politica, si differenzia in quanto sfera culturale, perdendo il riferimento ad un popolo specifico. Il cristianesimo si afferma perciò come sistema culturale potenzialmente universalizzabile incentrato sull'individuo (è una religione 'per tutti e per nessuno'), sistema culturale che è a sua volta internamente differenziato tra la sfera del culto e quella della relazione sociale. Il credente, attraverso il rapporto individuale con la divinità, viene liberato dal suo radicamento in una società politica specifica ed è capace di una autonomia che si andrà dispiegando nei secoli successivi. E, soprattutto, l'autonomia *dalla* società secolare ('date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio') sviluppa progressivamente l'autonomia *della* società secolare. La Riforma, sempre secondo Parsons, non è una radicale frattura dentro il Cristianesimo, o, per lo meno, non è solo quello: essa costituisce un decisivo dispiegamento dell'originario principio individualistico. Nel lungo processo che porta alla modernità, quindi, la religione differenziandosi perde funzioni e centralità ma, al tempo stesso, i suoi valori – essenzialmente il principio individualistico – diventano sempre più generalizzati.

La modernità individualista è quindi il risultato, possibile e non necessario, del processo di generalizzazione del principio individualistico cristiano. L'aspetto interessante è che ciò avviene – nella ricostruzione che ne fa Parsons – senza che la sfera pubblica mantenga alcun carattere di sacralità, che rimane appannaggio della sfera religiosa<sup>11</sup>. Per il mio argomento, Parsons è utile per far vedere che l'ordine sociale, differenziatosi da quello religioso, non ha bisogno della natura del sacro e che proprio questo aspetto consente il possibile dispiegamento dell'esperienza religiosa come qualcosa di indipendente dalla dimensione pubblica. Insomma, forzando un po' l'argomento parsoniano: più il pubblico è secolarizzato e meno è sacro, più l'esperienza religiosa è genuina. La secolarizzazione non coincide quindi con la morte di Dio, ma è la premessa di una religione sempre più autentica e, non secondariamente, della presenza del pluralismo religioso – si pensi solo alle diverse Chiese cristiane prodotte dalla Riforma – all'interno di un sistema di valori laici basati sull'individualismo.

Proprio il tema del pluralismo è al centro della riflessione di Berger. In

<sup>11</sup> Questo aspetto, sia qui detto di passaggio, è connesso anche al modo con cui Parsons affronta, diversamente da Durkheim, il problema dell'ordine sociale.

una strana sintonia con Parsons, considerata la diversa sensibilità sociologica dei due autori, anche Berger sostiene che, mentre per la teoria classica della secolarizzazione la religione è un residuo di tempi bui destinata a sparire, solo dell'individuo moderno «si può dire che crede» (Berger 1994: 87-88). Infatti, solo nella modernità pluralista è possibile la scelta, che è il vero fondamento della possibilità di credere. Tale possibilità è il segno più evidente della radicalità del messaggio cristiano, che libera dal potere attraverso un Dio che rende liberi.

La modernità, prosegue Berger, permette di pensare allora ad una via sociologica a favore dell'esistenza di Dio. La sociologia, e tutte le scienze sociali moderne, sfidano la teologia perché mostrano il carattere contingente e relativo di tutti i saperi. Alla fine, però, anche la sociologia è costretta a relativizzare se stessa, in particolare di fronte al problema del senso, lasciando così aperti i vecchi problemi della teologia. La scienza, quindi, non sostituisce la religione. Ma come affrontare nella modernità, senza quindi il dogmatismo tipico di una società non secolarizzata, tali questioni?

Berger propone, provocatoriamente, di rovesciare l'argomento di Feuerbach: mentre quest'ultimo invitava a cercare l'umano dietro il divino, ad antropologizzare la teologia, così che Dio possa finalmente apparire come il prodotto dell'attività umana, Berger, invece, invita a cercare il sacro dentro l'umano. La sociologia può allora diventare la via alla teologia: essa mette in luce 'brusii' di una trascendenza che rimane nascosta. La sociologia solleva un problema irrisolto e irrisolvibile, scoprendo la sua natura teologica. Se avessimo una soluzione, se quindi la sociologia non fosse relativizzante, torneremmo al pre-moderno e verrebbe meno la possibilità autentica di credere. Questa apertura sociologica costituisce una critica, si badi bene, sia al dogmatismo religioso che al dogmatismo scientifico. Solo se l'esperienza psicologica e sociale dell'uomo si apre alla consapevolezza di una domanda senza risposta definitiva può dispiegarsi l'autentico senso di un rapporto religioso con il mondo, che può parlare diverse lingue, siano esse religiose o meno.

Come agisce il pluralismo culturale che è espressione di questa 'religiosità' moderna? Esso agisce sia all'interno che all'esterno dell'individuo moderno. Non è insomma pensabile un individuo capace di mantenere nel privato la coerenza del proprio modo di pensare e che poi, armato di tale coerenza, affronti il mondo esterno. Anche il suo credere mostra le medesime crepe della società esterna. Come per Parsons, anche per Berger non c'è separazione tra interno ed esterno, non c'è privatizzazione di alcunché e la religione non può essere un fatto solo interno. Si evitano così le due contrapposte alternative: quella del rapporto dogmatico di chi pensa di detenere la verità; quella della totale irrilevanza di una religione completamente privatizzata. E ciò è

possibile a partire dall'idea centrale secondo la quale l'individuo moderno ha fede in quanto non conosce la verità: «il principale vantaggio morale della religione sta nel fatto che essa consente di valutare il tempo in cui uno vive da una prospettiva che lo trascende e, quindi, lo ridimensiona. E così *contro il fanatismo*, dà vigore al *coraggio* e alle *precauzioni*» (Berger 1995, 131, corsivi miei). Coraggio – richiesto da una scelta tragica, quella di porsi con insistenza una domanda senza risposta – e precauzioni – non affidarsi a nessuna risposta definitiva, essere cioè cauti e sospettosi – sono le caratteristiche di un individualismo consapevole e, in un certo senso, compiutamente moderno.<sup>12</sup>

Una secolarizzazione compiuta dovrebbe perciò portare a completamente il processo di differenziazione che separa definitivamente sfera pubblica e religione. L'autorità non ha più alcun riferimento teologico e non ha alcun carattere di sacralità: la laicità non è concepita come qualcosa di contrapposto alla religione in quanto dimensione emancipata da quest'ultima. Il laicismo, al contrario, è una laicità 'sacra', una 'religione' che si contrappone alle religioni, riproponendo un meccanismo sin troppo noto.

Quanto sinora detto mi sembra in sintonia anche con l'idea habermasiana di una società post-secolare. Innanzi tutto, perché c'è del buono nella secolarizzazione, una volta depurata da una troppo netta, lineare a semplicistica filosofia della storia. La religione non è solo 'l'oppio dei popoli'. Per usare le parole di Habermas, «dato il sostanziale – e prevedibilmente durevole – pluralismo delle società moderne è difficile immaginare che si possa tornare indietro, cancellando questa soglia storica della secolarizzazione statale. Occorre dare infatti una giustificazione ideologicamente neutrale sia ai principi costituzionali sia alle decisioni onnivincolanti: si tratta di una procedura legittimante per la quale non esistono alternative. L'idea che questa legittimazione democratica possa un giorno essere rimpiazzata da una fondazione 'più profonda' e, nello stesso tempo, onnivincolante è puro e semplice oscurantismo» (Habermas 2015: 232, corsivi miei). E, al tempo stesso, secolarizzazione «non significa che debbano essere ignorati i contributi che alla formazione democratica della volontà fanno offrire le comunità religiose e i cittadini credenti» (*ibidem*), proprio perché «la secolarizzazione dello Stato (...) non è secolarizzazione della società» (*ivi*: 231). Non si poteva dire meglio: ciò che c'è di buono in una secolarizzazione compiuta sono la differenziazione (la 'secolarizzazione

<sup>12</sup> Si veda la differenza con l'idea di credente presente in Durkheim: «Il fedele che ha comunicato con il suo dio non è soltanto un uomo che vede verità nuove, ignorate dal non credente; egli è un uomo che *può* di più. Egli sente in sé una forza maggiore sia per sopportare le difficoltà dell'esistenza sia per vincerle. Egli è sollevato al di sopra della miseria umana perché è sollevato al di sopra della sua condizione di uomo» (Durkheim 2005: 480-481).



dello Stato') e il pluralismo (la 'secolarizzazione della società'). Entrambi i processi devono essere difesi e sostenuti, anche da una sociologia che impara dai propri errori.

Per concludere: la teoria classica della secolarizzazione porta con sé il germe, da un lato, di un nichilismo scienziata e laicista e, dall'altro, quello di possibili processi di risacralizzazione. Solo una secolarizzazione secolarizzata permette di salvare ciò che di buono c'è tanto nella secolarizzazione già realizzata, quanto nel contributo irrinunciabile della religione alla solidarietà sociale. Perché ciò sia possibile occorre incrementare la riflessività, sia dal punto di vista religioso (la capacità che, ad esempio, Habermas richiede ai credenti di tradurre principi in argomenti) sia dal punto di vista laico (che deve evitare le stesse assolutizzazioni della religione). Riemerge così il tema centrale di ogni sociologia, quello dell'ordine sociale. Esso, nella prospettiva qui appena accennata, necessita di una spiegazione autonoma dalla natura del sacro. La dimensione 'trascendente' della società deve poter essere fondata senza l'ausilio della trascendenza religiosa e del sacro che essa incorpora. Spero che gli argomenti qui sostenuti possano costituire una premessa utile per proseguire la ricerca in questa direzione.

### Riferimenti bibliografici

- Aron R. (1984), *Émile Durkheim*, in *Le tappe del pensiero sociologico*, Mondadori, Milano.
- Bauman Z. (2002), *La società individualizzata. Come cambia la nostra esperienza*, il Mulino, Bologna.
- Berger L.P. (1994), *Una gloria remota. Aver fede nell'epoca del pluralismo*, il Mulino, Bologna.
- Casanova J. (2000), *Oltre la secolarizzazione*, il Mulino, Bologna.
- Cladis, M.S. (1992), *A Communitarian Defense of Liberalism. Émile Durkheim and Contemporary Social Theory*, Stanford University Press, Stanford.
- Durkheim É. (1969), *Il suicidio*, in *Il suicidio. L'educazione morale*, UTET, Torino.
- Durkheim É. (2005), *Le forme elementari della vita religiosa*, Meltemi, Roma.
- Giddens, A. (1998), *Durkheim*, il Mulino, Bologna.
- Habermas J. (2015), *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza, Roma-Bari.
- Hall R.T. (1987), *Émile Durkheim. Ethics and the Sociology of Morals*, Greenwood Press, New York.
- Hunt L. (1992), *The Sacred and the French Revolution*, in J. C. Alexander (ed.), *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*, Cambridge University Press, Cambridge: 25-43.
- Lukes S. (1972), *Émile Durkheim. His Life and Work*, Harper and Row, New York.
- Morgenthau H. J. (2003), *Il concetto del politico. 'Contra' Schmitt*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Nielsen D.A. (1999), *Three Faces of God. Society, Religion, and the Category of Totality in the Philosophy of Émile Durkheim*, State University of New York Press, Albany.

- Parsons T. (1979), *Il Cristianesimo e la società industriale moderna*, in *Teoria sociologica e società moderna*, Etas, Milano.
- Parsons T. (1987), *La struttura dell'azione sociale*, il Mulino, Bologna.
- Pickering W. S. F. (1984), *Durkheim's Sociology of Religion. Themes and Theories*, Routledge & Kegan Paul, London.
- Poggi G. (2003), *Émile Durkheim*, il Mulino, Bologna.
- Rawls A.W. (2004), *Epistemology and Practice. Durkheim's The elementary forms of religious life*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Santambrogio A. (2015), *'Il coraggio e le precauzioni': sul rapporto tra modernità e secolarizzazione*, in «Quaderni di teoria sociale», 15, 2, pp. 203-209.
- Santambrogio A. (2016), *Per una laicità laica*, in «Passaggi», 2, 1, 179-189.
- Schmitt C. (1972), *Le categorie del 'politico'*, il Mulino, Bologna.
- Schmitt C. (1983), *Scritti politico-giuridici 1933-1942*, Bacco & Arianna, Perugia.
- Stedman Jones S. (2002), *Durkheim reconsidered*, Polity Press, Oxford.
- Watts Miller W. (1996), *Durkheim, Morals and Modernity*, McGill-Queens's University Press, Montreal & Kingston.
- Wilson B.R. (1966), *Religion in Secular Society*, Watts, London.