LA SPIRITUALITÀ COME NUOVO PARADIGMA IN SOCIOLOGIA DELLA RELIGIONE*

Giuseppe Giordan**

Resumo: *a teoria da secularização surgiu, em sua versão mais radical, no começo dos anos sessenta. Esta teoria previu a privatização e até mesmo o desaparecimento da religião. Na realidade a relação entre religião e modernidade seguiu um caminho totalmente diferente, muito articulado e complexo. A passagem do moderno ao pós-moderno redefiniu profundamente o modo de perceber, compreender e viver a referência ao Transcendente. Surge assim um cenário no qual persitem elementos tradicionais que deveriam ser compreendidos e definidos através de 'novas' categorias, capazes de interpretar as dinâmicas inéditas da relação com o sagrado. Neste sentido a categoria 'espiritualidade', na sociologia da religião, parece ser a mais adapta para registrar tal mudança.*

Palavras-chave: *Religião. Espiritualidade. Secularização. Individualização. Mudança social.*

Come ha recentemente osservato Enzo Pace (2011), la teoria della secolarizzazione è frutto di un "abbaglio" che ha impedito ai sociologi della religione di vedere con lucidità quando davvero in questi ultimi decenni è avvenuto nel

* Recebido em: 11.12.2011.

Aprovado em: 07.01.2012.

** Ph.D in Sociology at the Pontifical University of Saint Thomas Aquinas in Rome. He is currently Senior Lecturer in Sociology at the University of Padua, General Secretary of the *International Society for the Sociology of Religion* (ISSR/SISR), and Member of the *International Committee* of the *Association for the Sociology of Religion* (ASR). He edited *Vocation and Social Context* (Brill 2007), *Conversion in the Age of Pluralism* (Brill 2009), *Youth and Religion* (Annual Review of the Sociology of Religion, 1/2010), and with William H. Swatos Jr. *Religion, Spirituality and Everyday Practice* (Springer 2011). He is Co-Editor of the *Annual Review of the Sociology of Religion* (with Enzo Pace and Luigi Berzano). His current sociological research focuses on the interaction between religion and spirituality, youth and religion, and the relationship between sociology and theology.

campo religioso. L'errore più evidente della versione radicale di tale teoria è stato quello di confondere alcuni cambiamenti che i processi di modernizzazione hanno portato all'interno della religione con la scomparsa della religione stessa. Le istanze della modernità, in altri termini, hanno portato a una profonda ridefinizione del modo di intendere il rapporto dell'attore sociale con il sacro, ma non hanno avuto l'effetto di farlo eclissare.

E proprio la comparsa del concetto di spiritualità in sociologia registra uno degli effetti "imprevisti" delle nuove relazioni che si possono stabilire tra il mondo contemporaneo, che per molti aspetti si pone dopo l'epoca della modernità, e l'universo del sacro. L'obiettivo del presente contributo è quello di tratteggiare la portata euristica del concetto di spiritualità in sociologia, soprattutto per rapporto al concetto di religione.

Sono passati più di dieci anni da quando il concetto di spiritualità è stato introdotto fra le categorie che i sociologi della religione utilizzano per analizzare i cambiamenti in atto all'interno del campo religioso contemporaneo. Un concetto che, in quanto tale, non rappresenta certo una novità, e che anzi ha una storia lunga all'interno della tradizione religiosa cristiana. L'elemento inedito è il suo utilizzo in ambito sociologico, una "reinvenzione" di significato che, dal punto di vista culturale, fornisce delle indicazioni particolarmente stimolanti sul processo di cambiamento che caratterizza l'epoca contemporanea.

La comparsa di una "nuova" categoria analitica all'interno di un sapere quale la sociologia è senz'altro indice della inadeguatezza degli strumenti concettuali già esistenti a descrivere e interpretare il processo di cambiamento sociale e culturale che con velocità crescente ha segnato gli ultimi decenni: il passaggio dall'epoca tradizionale a quella moderna e postmoderna ha cambiato non solamente il modo di intendere la politica e l'economia, l'educazione e il tempo libero, ma ha profondamente ridefinito anche quel complesso sistema di significati e di comportamenti che siamo soliti etichettare con il lemma "religione".

OLTRE LA SECOLARIZZAZIONE (…E OLTRE LA RELIGIONE?)

La secolarizzazione ha rappresentato per alcuni decenni la teoria sociologica più convincente per descrivere il rapporto tra la religione e la modernità. In maniera quasi meccanicistica, Acquaviva (1961) e Berger (1967, 1969) spiegavano tale rapporto in maniera inversamente proporzionale: all'avanzare del processo di modernizzazione si sarebbe dovuta registrare la progressiva e inesorabile scomparsa della religione, almeno per quanto riguardava le sue manifestazioni pubbliche.

In realtà, come ha fatto osservare Casanova (1994), la teoria della secolarizzazione mette insieme tre diverse interpretazioni del rapporto tra religione e modernità: innanzi tutto la versione che più ha avuto fortuna, e cioè quella del declino e

della scomparsa della religione; una seconda versione della teoria presenta la secolarizzazione come un processo di differenziazione sociale, mentre un'ultima linea di pensiero utilizza il termine secolarizzazione in riferimento alla privatizzazione del fatto religioso.

La secolarizzazione interpretata come differenziazione tra la sfera religiosa e la sfera secolare rappresenta il nocciolo condivisibile di tale teoria, quello che con più chiarezza e puntualità ha descritto e interpretato i cambiamenti avvenuti nel rapporto tra religione e società nel passaggio dall'epoca tradizionale e quella moderna. Secondo questa accezione, tale passaggio consiste in un processo di differenziazione funzionale che emancipa progressivamente le sfere secolari (la politica, l'economia, l'educazione, la sanità, la scienza…) dal controllo della sfera religiosa. Quest'ultima, differenziandosi dalle altre sfere, si è specializzata nella sua funzione propriamente "religiosa", abbandonando tutte le altre funzioni "non religiose" che nel tempo aveva accumulato (LUHMANN, 1991).

Tuttavia le altre due versioni della teoria della secolarizzazione, quella del declino e quella della privatizzazione, hanno avuto maggiore fortuna presso il largo pubblico non solo degli studiosi, ma anche della pubblica opinione, tanto da arrivare alla costruzione del "mito" secondo il quale il destino inesorabile della religione era la sua scomparsa. L'unico elemento di dubbio, secondo questo approccio, erano i tempi e le modalità di tale scomparsa. La scontatezza di tale paradigma interpretativo, oltre che su dati come il declino della pratica religiosa nei paesi europei, il calo delle ordinazioni sacerdotali e l'emancipazione dei fedeli sulle tematiche etiche, poggiava sui presupposti della critica illuminista alla religione, considerata come un residuo dell'epoca premoderna.

I fatti, come sappiamo, sono andati in maniera diversa, e le aspettative della perdita della rilevanza pubblica della religione sono state frustrate (Pace, 1997; Michel, 1994). A partire dagli anni Ottanta del secolo scorso non solo la religione non è scomparsa, ma la sua presenza nella sfera pubblica è diventata via via sempre più rilevante, talvolta persino eccessivamente visibile e ingombrante, e proprio in questi ultimi anni addirittura problematica. Inoltre, dal punto di vista soggettivo, si registra un diffuso e difficilmente circoscrivibile bisogno di senso, di un significato che sia capace di tenere in unità percorsi esistenziali spesso frammentati e incoerenti.

E qui veniamo alla crisi del concetto stesso di religione, crisi che come abbiamo già accennato si inserisce all'interno di un processo più ampio di ridefinizione e ricomprensione della terminologia che definisce i vari ambiti della vita sociale. Sotto la forte pressione del cambiamento sociale le parole utilizzate da sempre per indicare delle realtà precise, diventano oggi sempre meno utilizzabili in maniera univoca, e questo perché le "cose" che designano sono in movimento, in cambiamento, e quindi difficilmente circoscrivibili con

concetti precisi. Ci troviamo di fronte a parole "vecchie" che fanno fatica a descrivere adeguatamente situazioni nuove, e nello stesso tempo la realtà ci propone situazioni inedite che non siamo ancora in grado di definire in maniera chiara.

All'interno della sociologia della religione il dibattito sull'utilità del termine religione è sempre stato molto acceso (Hervieu-Léger, 1993), e in questi ultimi anni, soprattutto sotto la spinta del terrorismo di matrice fondamentalista, se ne è messa in luce la sua ulteriore ambiguità. Gli attentati dell'11 settembre 2001 hanno reso palesemente visibile come la religione risponda anche a dinamiche di natura politica e a questioni di riconoscimento identitario.

In tale prospettiva il concetto di religione viene collegato, tanto a livello individuale che collettivo, al conflitto e alla violenza, e questo nonostante i continui appelli alla pace da parte di tutti i leader religiosi. Ma perché le religioni "scendono in guerra"? Perché i politici armano spesso il loro linguaggio di riferimenti ai simboli religiosi per rendere più efficace il loro messaggio e mobilitare così i loro cittadini fino a combattere e sopprimere "il nemico"? Riflettendo sui violenti conflitti che contrappongono diversi sistemi di credenza religiosa in varie parti del mondo, Pace (2004, IX) sottolinea la nuova maniera attraverso la quale essi si presentano sulla scena pubblica: "Le religioni riescono laddove la politica non arriva più, non basta più da sola con le sue retoriche a mandare al fronte individui in carne ed ossa contro altri individui. Spesso la retorica religiosa si offre alla politica come l'ultima possibilità per rendere credibile il diritto a uccidere l'altro".

La posta in gioco, è evidente, non è tanto la salvaguardia della purezza e dell'integrità delle verità di fede, quanto piuttosto l'affermazione dell'identità etnica collettiva messa in pericolo dalla presenza dell'altro e del diverso. La religione, in questo specifico significato, diventa allora una risorsa simbolica fondamentale che legittima il linguaggio pubblico delle politiche di identità. La rilevante presenza della religione nella sfera pubblica è quindi facilmente riconducibile all'ottenimento di obiettivi di carattere politico come l'affermazione di una identità nazionale, la soppressione di etnie diverse, l'alleanza strategica con determinati partiti politici in vista di specifici interessi da salvaguardare.

Tale presenza massiccia della religione nella sfera pubblica, se da un lato costringe a ricalibrare le varie versioni della teoria della secolarizzazione, dall'altro mette in crisi anche l'utilizzo dello stesso termine: se la religione è così spesso strumentalizzata dalla politica e dalle lotte identitarie, quale parola utilizzare per dire il riferimento al sacro che nel mondo contemporaneo sembra riproporsi in maniera nuova e per molti aspetti imprevista? Come designare in maniera credibile il riferimento al trascendente, al mistero, al significato dell'esistenza, senza passare per le strettoie imposte da ciò che il termine religione potrebbe evocare?

Willaime (1996) ha evidenziato come il processo di secolarizzazione, accanto a effetti disgreganti, ha portato con sé anche effetti di ricomposizione dell'universo religioso: la differenziazione funzionale, trasferendo certe attività sociali dalla sfera religiosa a istituzioni secolari, purifica il religioso stesso da tutte quelle attività che non erano propriamente religiose. In altri termini, tale processo restituirebbe il religioso al religioso, attraverso una dinamica di "spiritualizzazione": "In una società molto secolarizzata, la domanda sociale di religioso insiste sulla spiritualità e assume aspetti mistici. La differenziazione funzionale è dunque un elemento del processo di secolarizzazione ma, al tempo stesso, contribuisce a una rispiritualizzazione del religioso" (WILLAIME, 1996, p. 109).

La spiritualità, o il bisogno di spiritualità, quindi, sarebbe uno degli effetti collaterali, a seconda dei punti di vista previsto o imprevisto, del processo di secolarizzazione; e allo stesso tempo il concetto di spiritualità emerge nel contesto della ridefinizione del rapporto tra il soggetto e le istituzioni del credere.

LA SPIRITUALITÀ IN SOCIOLOGIA

Quando ci si interroga sul significato del concetto di spiritualità in sociologia il primo scoglio che si incontra è proprio quello di una definizione condivisa tra i vari studiosi. Tenendo in mente questa domanda, "che cosa vuol dire la sociologia della religione con il concetto di spiritualità?", passiamo brevemente in rassegna come tale concetto sia comparso in questo dominio delle scienze sociali.

Prima di analizzare la "storia" del concetto di spiritualità in sociologia, una storia che come abbiamo già accennato più sopra è abbastanza recente, è opportuno segnalare che esso ha una sua "preistoria" nei lavori di Ernst Troeltsch (la religione mistica), di William James e soprattutto di Georg Simmel: la distinzione di quest'ultimo tra religione e religiosità, tra spirito e forma, con l'impossibilità da parte dello spirito di lasciarsi ingabbiare dalle istituzioni sociali, le quali vengono percepite come forme statiche e opprimenti, rappresenta indubbiamente un terreno da indagare con occhi nuovi proprio a partire dalle recenti mutazioni nel campo del religioso. La religiosità, secondo Simmel, è una spinta vitale, un'esperienza soggettiva che risponde al bisogno di assolutezza e di trascendimento dei limiti dell'esistenza umana; nel contempo, tuttavia, non va dimenticato che le forme religiose che cristallizzano la religiosità non vengono svalutate: si tratta piuttosto di due aspetti che si compensano a vicenda.

Sempre in fase di ricostruzione storica del lemma e del concetto non si dovrebbe dimenticare il romanticismo tedesco, la filosofia dei valori e, ultima ma non meno importante, la teologia, e specificamente la teologia cristiana, dove il termine spiritualità trova origine (GIORDAN, 2007). E' interessante notare, come chiave di lettura di quanto diremo, che nel passaggio dalla "preistoria" alla "storia", il

termine spiritualità conosce una sorta di sconfinamento concettuale, quella che i linguisti chiamano dilatazione semantica: l'elemento che accomuna "storia" e "preistoria" è la distinzione tra la dimensione soggettiva e la dimensione oggettiva del credere.

La ripresa sociologica di questo concetto, tuttavia, non si limita a polarizzare l'istituzione del credere da una parte e il soggetto credente dall'altra ma, ed è questo il tratto propriamente "nuovo", mette in ordine gerarchico i due termini con una priorità opposta alla prospettiva teologica: prima viene la libertà di scelta del soggetto, e poi eventualmente il ricorso selettivo e creativo al riferimento "oggettivo" dell'istituzione del credere, la quale in quest'ottica spirituale non è destinata a scomparire, ma a perdere il suo carattere di assolutezza.

Il primo autore che utilizza esplicitamente il concetto di spiritualità nel senso che gli attribuisce oggi la sociologia della religione è Wade Clark Roof in un libro apparso nel 1993, il cui titolo dice già molto di quanto andremo ad approfondire: *A generation of Seekers: the Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*. Si tratta di una ricerca empirica in cui, per la prima volta, si mette in relazione la dimensione religiosa e quella spirituale, sottolineando l'aspetto della ricerca personale, del viaggio, della scoperta, talvolta anche del girovagare senza meta nella ricerca del senso. I *baby boomers* sono i nati dal 1946 al 1964, e sono quindi cresciuti negli anni Sessanta, Settanta e Ottanta; essi rappresentano circa un terzo della popolazione degli Stati Uniti (si tratta quindi di coorti molto numerose). I componenti di questa generazione, secondo quanto emerge dall'indagine di Roof, si interrogano sul significato della loro vita, su ciò che vogliono per se stessi e per i loro figli, e la chiave di volta per comprendere le risposte che si danno è la libertà di scelta: ognuno si costruisce un proprio sistema di significato "ritagliato su misura" (*tailor-made meaning system*).

Un tratto caratteristico di tale sistema di significato è la ricerca di uno "stile di vita spirituale" (*spiritual way of life*), e questo tratto riformula le questioni del rapporto con l'autorità religiosa, della credenza e dell'appartenenza. Da notare che il 95% degli intervistati crede in Dio, anche se la *religious imagination* non conosce limiti: le tradizionali immagini di Dio onnipotente si fondono con quelle più calde di un rapporto personale e amicale, oppure con l'esperienza di una "potenza creativa", di una "energia cosmica". Il divino è così visto in contraddizione con ciò che blocca la creatività e la libertà di espressione degli individui; inoltre vengono riscoperte le immagini femminili di Dio.

Le sette storie di vita esposte da Roof nel suo lavoro, pur nella diversità delle singole esperienze, hanno dei tratti comuni evidenti: il legame con la vita concreta di tutti i giorni, la ricerca di un'esperienza spirituale credibile e autentica, la religione intesa non come qualcosa di stabile e di fissato ma come una realtà aperta e fluida. I valori della libertà, del successo, della realizzazione persona-

le sembrano essere talvolta in conflitto con l'impegno per gli altri; tuttavia il marcato individualismo non è in antitesi con la religione: esso sembra aprire lo spazio per il mondo della spiritualità, della vita interiore, del benessere profondo, della ricerca del sé autentico.

Lo spirito è l'aspetto interiore ed esperienziale della religione, mentre l'istituzione ne è la forma rigida ed esteriore. I *boomers* sottolineano l'importanza della scelta libera, anche in ambito religioso, nella ricerca di ciò che li fa star bene con se stessi: il linguaggio psicologico del benessere personale, a tal proposito, incrocia la crescita spirituale e la fede esperienziale. Per la maggioranza di essi la spiritualità è una ricerca personale, largamente indipendente da qualsiasi tradizione religiosa; per altri la spiritualità è coltivata all'interno di una comunità di fede. Gli "stili spirituali", sempre secondo Roof, variano molto: ne emerge una cultura religiosa "dinamica e democratica", talvolta aperta alla possibilità di un "nuovo sincretismo".

In un libro successivo, Roof (1999) approfondisce la sua analisi prendendo in considerazione non solo il lato della domanda di beni e servizi religiosi, ma anche quello dell'offerta. "A cambiare", è il ragionamento del sociologo americano, "non è solamente il modo di credere del soggetto, ma sotto la spinta di questo cambiamento cambia anche il modo di "far credere" da parte delle istituzioni religiose tradizionali". Un elemento interessante che vale la pena sottolineare è che in questo suo lavoro Roof riconsidera il tema della religione collegato alla costruzione dell'identità. Mentre il bisogno di identità trovava nell'indagine precedente una risposta nell'appartenere a un gruppo o a una certa condizione sociale, ora la risposta a tale bisogno si ricolloca prevalentemente nella ricerca di un equilibrio profondo del proprio io, e cioè nella ricerca di una vita interiore autentica.

Una considerazione, questa, che porta a un cambio di prospettiva notevole: se nel passato ci si è sempre chiesti quanto la religione è in grado di cambiare la vita concreta, ora il punto di partenza è la vita concreta, e si tratta di chiedersi quanto la concretezza dell'esperienza sia in grado di cambiare il modo di credere. Roof parla a tal proposito di una "spiritualità riflessiva", tutta centrata sulla ricerca del vero sé, della realizzazione e del benessere personale.

Robert Wuthnow (1998; 2001; 2005) distingue due diversi tipi di spiritualità: *dwelling spirituality* e *seeking spirituality*. La spiritualità tradizionale del dimorare implica un tempio, una chiesa, dei confini chiari, una ritualità codificata, un universo simbolico conosciuto, delle certezze indiscutibili (e tutto questo comporta la presenza di un'istituzione, della leadership, della gestione del potere, della conformità o difformità dalle norme); la spiritualità della ricerca, invece, è apertura alle possibilità del confronto e dell'incontro con la diversità: nuovi insegnamenti, nuove esperienze, nuove dottrine. Il luogo di quest'ultimo tipo di spiritualità non è più la chiesa ma la molteplicità delle situazioni della vita

quotidiana: si tratta di una ricerca che implica movimento, inclusione, contaminazione.

I due tipi di spiritualità, comunque, non sono da intendersi per Wuthnow in alternativa, ma costituiscono le due polarità del rapporto con il sacro nel mondo contemporaneo. Anche per questo autore il punto di partenza è rappresentato dalle categorie del linguaggio psicologico quali bisogni personali, sé, soddisfazione, realizzazione, crescita. Mai come oggi, sempre secondo Wuthnow, il rapporto con il sacro ha bisogno di essere studiato in maniera interdisciplinare, correlando soprattutto l'elemento sociologico con quello psicologico. E sono proprio alcuni psicologi clinici a tentare una definizione meno sfuocata di spiritualità. Zinnbauer, Pargament *et al.* (1997) si concentrano sulle definizioni che le persone offrono dei concetti di religione e spiritualità. Tra le varie conclusioni a cui gli autori giungono, evidenziamo il dato che mentre una netta maggioranza degli intervistati si autodefinisce "religioso e spirituale" (74% del campione intervistato), c'è un gruppo abbastanza consistente che si autodefinisce "spirituale ma non religioso" (19% degli intervistati), ed è proprio quest'ultima categoria a spingere gli studiosi ad approfondire il concetto di spiritualità e la sua differenza con quello di religione.

Religione e spiritualità, quindi, sembrano descrivere in parte concetti differenti: la dimensione religiosa è associata a livelli più alti di partecipazione religiosa, a livelli più alti di mentalità autoritaria, a livelli più alti di identificazione con una chiesa tradizionale e quindi a livelli più alti di ortodossia e di ortoprassi. La dimensione spirituale, invece, è associata con pratiche e credenze *new age*, con esperienze mistiche, e con la sensazione di essere disturbati o addirittura offesi dagli atteggiamenti di superiorità e di giudizio delle persone religiose. Un'ultima osservazione, sempre di Zinnbauer e Pargament, ci sembra particolarmente interessante per il dibattito metodologico sui concetti di religione e spiritualità: tali dimensioni possono avere significati differenti a seconda dei diversi gruppi che si intervistano e dei diversi contesti sociali e culturali in cui questi gruppi sono inseriti; spiritualità per un cattolico ha dei significati alquanto diversi da un protestante, un *born again*, o un *new ager*.

I contributi più recenti, ad opera di sociologi inglesi, tendono non solamente a distinguere la religione dalla spiritualità, ma sostengono che le due dimensioni siano addirittura contrapposte, in una relazione a "somma zero". Per Paul Heelas e Linda Woodhead (2005), due sociologi del dipartimento di *Religious Studies* dell'Università di Lancaster, la modalità "religiosa" di rapportarsi al sacro sta lentamente, ma inesorabilmente, cedendo il passo alla modalità "spirituale". L'assunto di fondo di Heelas e Woodhead è che il declino di alcuni indicatori delle religioni tradizionali nel mondo occidentale non corrisponda alla scomparsa del riferimento al sacro, quanto piuttosto alla sua ridefinizione in sin-

tonia con la svolta "soggettivistica" della cultura contemporanea. L'esistenza personale, nel contesto del mondo occidentale, viene percepita infatti sempre meno in termini di ruoli oggettivi, di obblighi e di regole esterne da rispettare. La "vera" vita sono i sentimenti personali, l'armonia e l'equilibrio profondi, al di là dei ruoli che l'individuo deve poi ricoprire all'interno del contesto in cui è inserito.

L'uomo contemporaneo, secondo questi autori, si allontana sempre di più dalla vita vissuta assecondando le aspettative degli altri, e sempre di più cerca di essere in sintonia con quanto ha e sente di più profondo al proprio interno: dalla vita vissuta "come" (padre, madre, marito, moglie), alla vita profonda, percepita nella sua unicità e individualità soggettiva; dalla *life as*, alla *subjective life*. E ciò che da senso a questa vita soggettiva non è più, o non è tanto, il richiamo alla tradizione, al passato, alle strutture sociali, ma la costruzione della propria unicità nella varietà delle situazioni della vita quotidiana.

Una vita quotidiana che non viene più modellata a partire da principi eteronomi, dettati o imposti al soggetto da qualsivoglia autorità esteriore, ma che da se stessa è il metro di misura per verificare l'autenticità e l'efficacia delle varie offerte religiose e morali. La vita non è più sacra perché si conforma a qualcosa (riti, norme, credenze…) di esteriore ad essa, ma qualcosa è sacro perché viene scoperto in sintonia con il cuore profondo della vita stessa. Come si diceva, un capovolgimento radicale che farebbe presagire, secondo i sociologi di Lancaster, un lento declino delle forme legate alle religioni tradizionali, e nel contempo l'affermazione di modalità "spirituali", e quindi soggettive, di rapporto con il sacro.

LA SPIRITUALITÀ COME DEMOCRATIZZAZIONE DEL SACRO

Che cosa intendono i sociologi per spiritualità? Da quanto esposto più sopra emerge con sufficiente chiarezza che ci sono almeno due linee di pensiero: una che tiene insieme il binomio "religione" e "spiritualità", riconoscendo il ruolo del soggetto credente nei confronti dell'istituzione del credere; mentre l'altra tende a contrapporre le due modalità, sostenendo più o meno esplicitamente che la prima è destinata a cedere il posto alla seconda, considerando le chiese tradizionali dei fenomeni residuali destinati a scomparire. Da parte nostra, come già abbiamo avuto modo di sostenere (GIORDAN, 2004; 2006), quest'ultima interpretazione sembrerebbe semplificare eccessivamente una realtà che si presenta come complessa e che non può essere risolta in maniera meccanicistica, sostenendo cioè che al crescere della spiritualità corrisponde una diminuzione della religione.

Per comprendere adeguatamente quale sia il ruolo della spiritualità nel contesto sociale e culturale contemporaneo è necessario non confrontarla direttamente alla religione, ma fare un passo indietro e riconsiderare il rapporto dell'individuo con

il sacro. Come sostengono Beckford e Demerath (2007, p. 3), "la religione è solo una parte della più ampia sfera di ciò che può essere sacro agli individui e alla società": come a dire che al sacro ci si può rapportare in maniera religiosa o anche in maniera diversa.

Andando quindi a indagare le diverse modalità che rendono plausibile e fondano il rapporto con il trascendente, potremmo definire la spiritualità come un processo di legittimazione del sacro che poggia sulla libertà di scelta del soggetto e non sull'obbedienza all'istituzione del credere: la spiritualità consiste quindi nello spostamento dell'asse di legittimazione dall'istituzione al soggetto. Affermare questo non significa certo sostenere che le chiese storiche siano fenomeni residuali, quanto piuttosto rilevare che esse devono confrontarsi con un criterio di legittimazione che non è più in loro possesso (talvolta esclusivo e monopolistico).

La questione della legittimazione tocca immediatamente la questione dell'autorità e dell'esercizio del potere, realtà particolarmente sentite non solamente in ambito politico ma anche in quello "religioso". Secondo la celebre espressione di Gauchet (1998), il mondo in cui viviamo ha sancito "l'uscita della religione" come fonte di legittimazione del potere: con le tre rivoluzioni moderne, quella inglese, quella americana e quella francese, il potere non si impone più dall'alto alla volontà degli uomini, ma viene riportato sulla terra "ad altezza d'uomo". Tale processo di democratizzazione, in altri termini, non fa più ricorso alla trascendenza, ma si fonda semplicemente su se stesso, o meglio sulla volontà di coloro che accettano tale dispositivo di legittimazione.

L'esito di questo processo, che più sopra abbiamo descritto come secolarizzazione intesa in termini di differenziazione funzionale, non sancisce la fine del credere, ma semplicemente la fine di una certa modalità di credere: il soggetto vuole vedersi riconosciuto non più solamente in ambito politico, ma anche in quello religioso.

In questo senso la spiritualità può essere intesa come la democratizzazione del sacro, in quanto esso non dipenderebbe più esclusivamente dalle istituzioni storiche che ne hanno controllato i confini di plausibilità, ma diventa disponibile alla libera ricerca del soggetto credente, esposto alla provvisorietà delle sue emozioni e dei suoi sentimenti, ricompreso a partire dalle esperienze della vita quotidiana, riscritto in base alla creatività e all'esuberanza che le esperienze "mistiche" sanno suscitare. Il sacro della spiritualità risponde più alle esigenze dell'autenticità soggettiva che al criterio della verità oggettiva. Un itinerario di ricerca che l'attore sociale percorre liberamente e selettivamente dentro, ai margini, e fuori delle istituzioni religiose tradizionali.

Come ampiamente rilevato in altri ambiti della vita sociale, dalla politica alla famiglia, dagli orientamenti di valore alle scelte di carattere etico, anche nel campo religioso stiamo assistendo a uno slittamento di legittimità da codici morali etero-

diretti a sistemi normativi che poggiano sul soggetto e sulla sua libertà: questa, è bene precisarlo, non va intesa come un assoluto autoreferenziale (anche se questa accezione non è assente in certi ambiti della cultura contemporanea), quanto piuttosto come punto di partenza imprescindibile per l'elaborazione di forme di responsabilità più articolate. La mentalità, il linguaggio e le dinamiche proprie della democrazia sono in tale prospettiva recepite nella "dimensione spirituale": essa sembrerebbe in grado di rispondere in maniera funzionalmente più flessibile alle esigenze di confronto, di dibattito e di negoziazione che toccano anche la sfera del sacro.

Intesa in questo senso, la spiritualità "sociologica" rappresenta una sfida per la spiritualità "teologica" (GIORDAN, 2008), e questo è già misurabile nella diffusione di esperienze carismatiche all'interno sia del protestantesimo che del cattolicesimo: con tutta probabilità il fenomeno del pentecostalismo si sta diffondendo in maniera capillare anche perché ha compreso alcune di queste dinamiche.

SPIRITUALITY AS NEW PARADIGMA IN SOCIOLOGY OF RELIGION

Abstract: *the theory of secularization, in its most radical version, conceived at the beginning of the Sixties, foresaw the privatization if not even the passing of religion. The relationship between religion and modernity has really fallowed a quite different course, a much more articulated and complex one: the passing from the modern to postmodern has deeply redefined the way to perceive, understand and live the reference to the Transcendent. There comes out a picture where the insisting of traditional elements should be understood and defined again through "new" categories, able to interpret the fresh dynamics of the relationship with the sacred: the coming out of a "spiritual" category in sociology of religion would seem to record such change.*

Keywords: *Religion. Spirituality. Secularization. Individualization. Social change.*

Referências

ACQUAVIVA, S.S.*L'eclissi del sacro nella società industriale: dissacrazione e secolarizzazione nella società industriale e post-industriale.* Milano Edizioni di Comunità, 1961.

BECKFORD, J.A.; DEMERATH III N.J. (a cura di) (2007), *The Sage Handbook of the Sociology of Religion.* London Sage.

BERGER, P.L. *The Sacred Conopy.* Garden City: Doubleday Anchor, 1967.

BERGER, P.L. *A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. Garden City: Doubleday Anchor, 1969.

CASANOVA, J. *Public Religions in the Modern World.* Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

GAUCHET, M. *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité.* Paris: Gallimard, 1998.

GIORDAN, G. (2004), *Dalla religione alla spiritualità: una nuova legittimazione del sacro? Quaderni di Sociologia*, v. 35, p. 105-117, 2004.

GIORDAN, G. Tra *religione e spiritualità. Il rapporto con il sacro nell'epoca del pluralismo.* Milano: Franco Angeli, 2006.

GIORDAN, G. *Spirituality: from a Religious Concept to a Sociological Theory*. In: Kieran FLANAGAN, Kieran; JUPP, Peter C. (Eds.). *A Sociology of Spirituality.* Aldershot: Ashgate, 2007. p. 161-180.

GIORDAN, G. Spirituality as a Chance for Intercultural Theology. *Studies in Interreligious Dialogue*, v. 2, p. 203-211, 2008.

HEELAS, P.; WOODHEAD, L. *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality.* Oxford: Blackwell, 2005.

HERVIEU-LÉGER, D. *La religion pour mémoire.* Paris: Cerf, 1993.

LUHMANN, N. *Funzione della religione.* Brescia: Morcelliana, 1991.

MICHEL, P. *Politique et religion*: la grande mutation. Paris: Albin Michel, 1994.

PACE, E. *Credere nel relativo. Persistenze e mutamenti nelle religioni contemporanee.* Torino: UTET, 1997.

PACE, E. *Perché le religioni scendono in guerra?* Roma-Bari: Laterza, 2004

PACE, E. *Religion as Communication. God's Talk.* Furnham: Ashgate, 2011.

ROOF, W.C. *A Generation of Seekers. The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation.* San Francisco: Harper Collins, 1993.

ROOF, W.C. *Spiritual Marketplace. Baby Boomers and the Remaking of American Religion.* Princeton: Princeton University Press, 1999.

WILLAIME, J.-P. *Sociologia delle religioni*. Bologna: Il Mulino, 1996.

WUTHNOW, R. *After Heaven. Spirituality in America since the 1950s.* Berkeley: University of California Press, 1998.

WUTHNOW, R. *Creative Spirituality. The Way of the Artist.* Berkeley: University of California Press, 2001.

WUTHNOW, R. *America and the Challenges of Religious Diversity.* Princeton: Princeton University Press, 2005.

ZINNBAUER, B.J.; PARGAMENT, K.I. et al. *Religion and Spirituality: Unfuzzying the Fuzzy. Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 36, p. 549-564, 1997.