

Globalizzazione senza modernità? Il caso del cristianesimo ortodosso

Commento a: Victor Roudometof, *Globalization and Orthodox Christianity. The Transformation of a Religious Tradition*, New York-London, Routledge, 2015, pp. 228.

LUCA SAVARINO*

Globalization without Modernity? The Case of Orthodox Christianity

Abstract: In his book, *Globalization and Orthodox Christianity. The Transformations of a Religious Tradition*, Victor Roudometof doesn't simply present an examination of the bonds between Orthodox Christianity and globalization processes across history. His analysis is broader: using globalization instead of modernization as conceptual medium for analysing religion, Roudometof offer a deep contribution to the relationship between religion, modernity, and secularization

Keywords: Orthodox christianity, Globalization, Modernity, Secularization.

Negli ultimi trent'anni l'interesse della filosofia e delle scienze sociali per lo studio dei fenomeni religiosi è cresciuto in maniera evidente. In buona parte ciò si deve al ritorno della religione come forza politica sulla scena internazionale: la religione ha recuperato una valenza identitaria e una capacità di influenza sociale e politica che, almeno in Occidente, si pensava ormai definitivamente tramontata¹.

In questo contesto, il libro di Victor Roudometof² sulla storia del cristianesimo ortodosso ha il merito di far conoscere una tradizione religiosa relativamente ancora poco studiata a dispetto della sua capacità di persistenza, della sua consistenza numerica e della sua rilevanza sociale.

La data di nascita dell'Ortodossia viene convenzionalmente fatta coincidere con il "Grande Scisma" che nel 1054 ha sancito la separazione tra il cristianesimo orientale e quello occidentale. Nel mondo, l'ortodossia annovera tra i duecento e i trecento milioni di credenti circa, ed è la terza confessione religiosa cristiana dopo il cattolicesimo romano e il protestantesimo. In Italia, è la seconda confessione religiosa con oltre un milione di credenti, ed è numericamente pari, se non superiore, rispetto all'Islam, di cui per ovvie ragioni si parla in maniera molto più diffusa. A livello non solo europeo,

* Professore associato di Bioetica e Filosofia morale, Università del Piemonte Orientale.

ma mondiale, infine, si sta assistendo da un paio di decenni a una singolare e sempre più marcata convergenza di ampi settori dell'ortodossia con le correnti più intransigenti del fondamentalismo protestante e del cattolicesimo romano, in relazione alle questioni etiche e politiche della laicità, ad esempio, o della bioetica: una convergenza che, se non assume i caratteri di una vera e propria "guerra culturale", va nella direzione di una risoluta contestazione della modernità e di alcune tra quelle che, fino a pochi anni fa, apparivano sue acquisizioni indiscutibili.

Il cristianesimo ortodosso è stato trascurato, se non addirittura frainteso, anche dalle scienze sociali e religiose. L'intento principale di Roudometof è quello di mettere in discussione due tra gli stereotipi più diffusi tra gli studiosi di filosofia e di sociologia della religione: in primo luogo l'idea che l'ortodossia sia una confessione religiosa monolitica, in secondo luogo l'idea che sia una confessione immobile, che per secoli sarebbe rimasta ancorata a un tenace quanto sterile rifiuto della modernità fondato su basi teologiche. Utilizzando la categoria resa celebre da Edward Said, Roudometof mostra come questo giudizio negativo sia figlio di un latente pregiudizio di stampo "orientalista". Dal momento che la maggior parte delle principali Chiese ortodosse si è sviluppata all'interno delle nazioni dell'Europa orientale, sin dagli anni della guerra fredda l'eredità culturale ortodossa è stata interpretata come complice della mancata transizione democratica di questi paesi: la nascita e lo sviluppo dei regimi comunisti sarebbe stato favorito da una cultura anti-occidentale e antimoderna che affonda le proprie radici in una tradizione orientale, quella ortodossa appunto, di stampo etnico e nazionalista. Di qui lo stereotipo orientalista che vuole l'Ortodossia come una tradizione religiosa incapace di tollerare il cambiamento sociale, di promuovere istituzioni e pratiche in grado di adattarsi ai mutamenti della realtà – e in definitiva di accettare la modernità, la democrazia e l'occidente.

Per mettere in discussione questa ipotesi di lettura consolidata, Roudometof ricostruisce le trasformazioni storiche dell'Ortodossia a partire da due assunti metodologici, che rappresentano i motivi di maggiore interesse del libro.

Il primo assunto metodologico è il rifiuto della tendenza (a ben vedere anche questa di stampo occidentale) a considerare i fenomeni religiosi prevalentemente dal punto di vista teologico, oppure da quello dell'esperienza di fede individuale. È possibile ammettere, forse, che, sotto il profilo teologico il cristianesimo ortodosso sia stato, storicamente, e sia ancora, una tradizione conservatrice e antimoderna³. Ma qualora si eviti di isolare tale fenomeno religioso dai più ampi contesti sociali entro cui si è sviluppato e lo si analizzi sotto il profilo istituzionale e come vettore di organizzazione dello spazio pubblico, si mostra con chiarezza la capacità innovativa e trasformativa della tradizione ortodossa: nel corso dei secoli, le chiese ortodosse hanno sperimentato una serie impressionante di cambiamenti di condizioni sociali, a cui hanno saputo adattarsi modificando le proprie espressioni istituzionali e il proprio ruolo pubblico.

Ben più importante, dal punto di vista teorico, è il secondo assunto metodologico: la scelta della categoria di globalizzazione e il conseguente rifiuto della categoria di modernità come lente privilegiata della ricostruzione della storia dell'ortodossia. Si tratta di una scelta niente affatto scontata, che richiede qualche spiegazione. Roudometof rifiuta di assimilare queste nozioni, che spesso vengono intese come sovrapponibili e complementari, per due differenti ordini di ragioni.

In primo luogo perché, in qualsiasi modo si voglia periodizzare la modernità, la globalizzazione, definita come l'insieme dei processi storici che comportano una trasformazione e un allargamento dell'organizzazione spaziale delle relazioni sociali, è più antica della modernità stessa. In letteratura si è ormai affermata l'idea che sia esistita una globalizzazione premoderna – o proto-globalizzazione – a cui Roudometof dedica un intero capitolo: essa inizia ben prima del 1500 ed è decisiva per spiegare la nascita del cristianesimo ortodosso, sebbene i suoi effetti siano stati minori, quanto a intensità, velocità e impatto sulla vita sociale e individuale dei soggetti coinvolti, di quelli della globalizzazione successiva. Quest'ultima inizia nel 1500 e attraverso fasi diverse – globalizzazione “early modern” dal 1500 al 1850 circa e globalizzazione moderna dal 1850 al 1945 – giunge sino all'età contemporanea, segnata dall'emergere della nozione di “globalità”, intesa come il momento in cui la globalizzazione raggiunge un'estensione e un'evidenza planetaria attraverso la diffusione degli strumenti di comunicazione di massa.

In secondo luogo perché la modernità non è semplicemente una scansione cronologica, neutrale dal punto di vista assiologico, ma una categoria storico-filosofica, densa di presupposizioni teoriche e normative, se non addirittura ideologiche, che nel caso concreto impediscono di accostarsi in modo ottimale all'oggetto dell'analisi e di coglierne la ricchezza di manifestazioni e la pluralità di trasformazioni storiche. La principale tra queste è l'accostamento di modernità e secolarizzazione intesa come tramonto della religione, su cui occorrerà ritornare in seguito. Per ora basti rilevare come, per Roudometof, la modernità sia *una* specifica visione del mondo che è stata plasmata in seguito a esperienze storiche altrettanto specifiche, che vanno dalle scoperte geografiche alla rivoluzione scientifica, dalla Riforma alla rivoluzione industriale. Nel momento in cui questa diventa lo schema organizzativo centrale della storia umana le differenze storiche all'interno di una tradizione religiosa che spesso e volentieri ha rifiutato la modernità stessa dal punto di vista teologico, e l'ha compresa come una forma di occidentalizzazione e di razionalizzazione del mondo, sono destinate a scomparire.

La categoria di globalizzazione, meno ambigua dal punto di vista assiologico, rappresenta dunque il filtro ideale che permette di cogliere in tutte le sue sfaccettature la costituzione, lo sviluppo e le trasformazioni del cristianesimo ortodosso attraverso le differenti epoche storiche. Il libro ricostruisce le varie fasi di questo sviluppo, che mi limito a elencare: la *vernacularizzazione* linguistica sociale e culturale del cristianesimo, avvenuta a cavallo del Mediterraneo nel corso del primo millennio. Essa ha fatto sì che l'Est ortodosso abbia raggiunto una consapevolezza della propria differenza religiosa ben prima della sua data di nascita convenzionale, e ha consentito l'emergere del cattolicesimo e dell'ortodossia come tradizioni religiose distinte, caratterizzate sia dalle loro interazioni reciproche sia dalla reciproca auto-riflessività; l'*indigenizzazione* (categoria che Roudometof prende a prestito da Arjun Appadurai) dell'Ortodossia nel corso dell'attività missionaria dei secoli successivi presso i popoli slavi, che ha portato alla costituzione di legami sempre più stretti con le varie tradizioni locali; la *nazionalizzazione* delle Chiese ortodosse, che avviene nel corso del diciannovesimo secolo nei paesi dell'est europeo in seguito al progressivo consolidarsi di relazioni tra i leader slavi e le autorità religiose e alla conseguente fusione di identità etnica

e di appartenenza religiosa; la *trans-nazionalizzazione* del cristianesimo ortodosso avvenuta nel ventesimo secolo a seguito della sempre più estesa migrazione delle varie fedi nel mondo e della conseguente fioritura di tradizioni religiose in luoghi in cui erano state completamente assenti o comunque fortemente minoritarie. Il caso più significativo di de-territorializzazione dell'Ortodossia è stato quello degli Stati Uniti, in cui il cristianesimo ortodosso ha progressivamente assunto le vesti di una religione universalistica e non più nazionale, sotto l'influenza della cultura anglossassone del pluralismo religioso.

Roudometof mostra dunque come una religione apparentemente statica e antimoderna sotto il profilo teologico e dottrinario, abbia assunto, dal punto di vista sociale ed ecclesiologico, forme storicamente assai diverse tra loro: il cristianesimo ortodosso è esistito come Chiesa di Stato nell'Impero Romano d'Oriente; come Chiesa Nazionale in Russia e negli stati indipendenti nati dalla disgregazione dell'Impero Ottomano; come minoranza tollerata nel sistema ottomano dei *millet*; come minoranza perseguitata nei paesi del blocco sovietico; come comunità della diaspora, in anni recenti, in Europa occidentale e negli Stati Uniti.

Le ragioni principali dell'interesse del libro di Roudometof, tuttavia, vanno al di là dell'accurata ricostruzione della parabola storica dell'Ortodossia, e consistono nella capacità di utilizzare il cristianesimo ortodosso come caso esemplare per rimettere in discussione i rapporti tra religione, modernità e secolarizzazione. Non a caso il recente emergere della globalizzazione come concetto centrale dello studio della religione è strettamente legato al declino del paradigma tradizionale della secolarizzazione. Da un punto di vista teorico, le analisi di Roudometof si inseriscono nel filone di quelle riflessioni filosofiche e sociologiche che, negli ultimi anni, hanno inteso rimettere in discussione tale paradigma, ridefinendone lo scopo, i limiti e l'estensione. Penso, in particolare, a Peter Berger, secondo cui il legame indissolubile tra modernità e secolarizzazione deriverebbe dall'aver assolutizzato un'esperienza storica specifica, quella Europea, o a Charles Taylor, secondo cui l'età secolare non sarebbe definita dal declino inevitabile della religiosità individuale, quanto dall'emergere di un contesto sociale e culturale entro cui la religione, a differenza che in passato, è oggi semplicemente una scelta possibile tra altre⁴.

L'aspetto più convincente del libro è quello di critica culturale: il caso dell'Ortodossia consente di mettere in discussione la teoria filosofica e sociale occidentale dominante, centrata sul binomio modernità-secolarizzazione, come prodotto di una naturalizzazione del contesto culturale specifico entro cui è nata⁵. Roudometof mostra in maniera efficace come la globalizzazione non possa più essere concepita esclusivamente come l'esito della razionalizzazione e della secolarizzazione moderne.

Non è chiaro, tuttavia, se il paradigma della secolarizzazione debba essere semplicemente abbandonato, oppure se, e come, vada ridefinito in un senso più comprensivo e non orientalista.

A tratti Roudometof sembrerebbe infatti sostenere che il concetto di secolarizzazione possa essere ripensato alla luce delle esperienze di quelle tradizioni storiche e culturali che non possono essere ricondotte al paradigma dominante della modernità occidentale⁶. In questo modo, modernità e secolarizzazione andrebbero comprese a

partire da un paradigma alternativo – la globalizzazione appunto – che non poggia su una narrativa predefinita e unilaterale, ma si presta a essere letto a partire da percorsi concettuali più ricchi e sfumati⁷.

L'impressione prevalente, tuttavia, è un'altra: sulla scorta delle posizioni più radicali tra i cosiddetti *post-colonial studies*, Roudometof sembrerebbe prendere definitivamente congedo dalla categoria di secolarizzazione. A suo dire, infatti, per quanto ridefinito, il paradigma della secolarizzazione continuerebbe a essere tarato sui mutamenti del sentimento e della pratica religiosa occidentali, come dimostra il fatto che gran parte dei sociologi della religione che ne fanno uso lasciano lo studio delle religioni non occidentali agli specialisti del settore.

In questo modo, tuttavia, il libro non sembra riuscire a risolvere tutti i problemi che ha il merito di porre, limitandosi a mettere in luce una divaricazione, in sé problematica, tra una sociologia della religione occidentale che fa uso di categorie particolaristiche che pretende siano universali, e una sociologia della religione post-coloniale che rifiuta le categorie tradizionali di modernità e di secolarizzazione senza essere in grado di produrne di nuove e di migliori.

Note

¹ Nel 1991 Gilles Kepel ha utilizzato il termine “rivincita di Dio”, per indicare un mutamento dell'esperienza religiosa tradizionale, che, pur avendo il suo attore principale nell'Islam, caratterizzerebbe anche altre grandi religioni monoteistiche, come il cristianesimo e l'ebraismo. Tale mutamento avviene sotto forma di un ritorno ai fondamenti, autentici o presunti tali, della religiosità stessa, un ritorno che si realizza sia “dal basso”, a opera di svariati movimenti di evangelizzazione, sia “dall'alto”, attraverso l'azione delle Chiese tradizionali. Cfr. G. Kepel, *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Le Seuil, 1991.

² V. Roudometof, *Globalization and Orthodox Christianity. The Transformation of a Religious Tradition*, New York-London, Routledge, 2014.

³ Con una interpretazione piuttosto discutibile, Roudometof sostiene che, anche sotto il profilo teologico, la categoria tradizionale di *oikonomia* abbia reso possibili interpretazioni della dottrina su temi particolari molto più flessibili di quanto comunemente si creda. Nella storia dell'ortodossia, “cultura e religione sono interconnesse in una relazione reciproca in cui il cambiamento è sia implicitamente accettato sia esplicitamente rifiutato. Sebbene l'introduzione formale di innovazioni religiose sia teologicamente rifiutata, la loro pratica può essere accettata grazie al summenzionato principio di *oikonomia*” (*Ivi*, p. 4).

⁴ Cfr. P. Berger, G. Davie, E. Fokas, *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*, Aldershot, Ashgate Publishing Company, 2008 e Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2007.

⁵ Cfr. Roudometof, *op. cit.*, p. 5: “Qualora si consideri il cristianesimo Ortodosso, questa specificità culturale viene svelata, e, di conseguenza, l'immagine che l'occidente ha di sé diventa problematica”.

⁶ Cfr. J. Casanova, “Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective”, *The Hedgehog Review*, 8-2006.

⁷ A questo proposito, Roudometof, *op. cit.*, p. 7, parla di “narrative multiple”.