

*Ole Riis, Marek Tarnowski, Alexander Tsipko,
Émile Poulat, Jean Remy, Bryan Wilson, Karel Dobbelaire,
René-Samuel Sirat, Rüdiger Schloz, Arthur F. Utz,
Bruno Forte, Lorenzo Chiarinelli*

La religione

degli europei
II

Un dibattito su religione
e modernità nell'Europa
di fine secolo



*Edizioni della
Fondazione Giovanni Agnelli*

Studi e ricerche

*Ole Riis Marek Tarnowski, Alezander Tsipko, grnile Poulat, Jean Remy,
Bryan Wilson, Karel Dobbeleire, René-Samuel Sirat, Riicliger Schloz,
Arthar F. Utz, Bruno Forte, Lorenzo Chiarinelli*

La religione degli europei II

Un dibattito su religione e modernità
nell'Europa di fine secolo



**Edizioni della
Fondazione Giovanni Agnelli**

La religione degli europei II. Un dibattito su religione e modernità nell'Europa di fine secolo / scritti di Ole R is, Marek Tarnowski, Alexander Tsipko... [et XI, 176 p. : figure ; 21 cm

1. Europa — Etica e religione contemporanea
2. Europa — Religione e cultura contemporanea

I. R is, Ole

II. Forte, Bruno

La traduzione di R is e Tarnowski   di Davide Panzieri; la traduzione di Tsipko   di Cristina Ascoli; la traduzione di Remy, Dobbelre, Sirat e Utz   di Angela Fasano; la traduzione di Poulat e Wilson   di Marco Demarie; la traduzione di Schloz   di Arturo Mercandetti.

Copyright   1993 by *Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli*
via Giacosa 38, 10125 Torino
e-mail:edizioni@fga.it internet: <http://www.fondazione-agnelli.it>

ISBN 88-7860-085-7

Indice

Prefazione	P. XI
Prima parte	
Religione e società europee: alcuni casi nazionali	
La religione nella società modernizzata: il caso scandinavo	
<i>Ole Riis</i>	
Premessa	3
1. Differenziazione istituzionale	6
2. 11 comportamento rituale degli scandinavi	8
3. In che cosa credono gli scandinavi?	12
Riferimenti bibliografici	35
La chiesa cattolica e la rivoluzione anti-comunista degli anni ottanta in Polonia	
<i>Marek Tarnowski</i>	
Premessa	37
1. Un millennio di chiesa, un millennio di stato	37
2. Polacco significa cattolico?	38
3. La chiesa e Solidarnosc	40
4. La chiesa e la politica: il rapporto di dipendenza	41
Rinascita dell'ortodossia nel contesto della situazione ideologica in Unione Sovietica	
<i>Alexander Tsipko</i>	
1. La religione nella transizione	45

2. Chiesa e potere	p. 49
3. La rinascita dell'ortodossia russa come uno dei presupposti per la rinascita culturale della Russia	54
Conclusioni	58

Seconda parte

Religione e sfera pubblica nella società europea.

Un dibattito a più voci

Religione e sfera pubblica in Europa

Émile Poulat

Premessa	61
1. Il caso francese	62
2. Lo spazio europeo	65
3. Tre problemi	69
Riferimenti bibliografici	78

Secolarizzazione e ricomposizione della sfera pubblica

Jean Remy

Premessa	79
1. Laicità e secolarizzazione: omologia o analogia	79
2. Ricomposizione degli spazi pubblici: il pluralismo e il diritto alla diversità	86
3. Secolarizzazione e nuovi simboli sociali	88
Riferimenti bibliografici	91

Società, politica e stato: religione e sfera pubblica in Europa

Bryan Wilson

93

Oltre la secolarizzazione

Karel Dobbelaire

Premessa	109
1. Secolarizzazione e modernizzazione	111
2. Credenze e pratiche religiose: livelli diversi di decadimento personale	114

3. Un <i>bricolage</i> religioso	p. 116
4. Il ruolo simbolico	118
5. Determinazione e potere delle chiese	120
6. Verso una possibile interpretazione	121
7. La religione nella modernità avanzata	124
Riferimenti bibliografici	128

Terza parte

Il punto di vista delle comunità religiose: oltre la secolarizzazione?

Giudaismo e modernità

René-Samuel Sirat

Premessa	133
1. La religione giudaica e le sfide della modernità	139

Oltre la secolarizzazione: una riflessione dal protestantesimo

Rüdiger Schloz

Riferimenti bibliografici	143
	149

Le religioni tradizionali e i bisogni dell'uomo moderno

Arthur E Utz, o.p.

Premessa	151
1. Obiettivo della ricerca	151

Al di là della secolarizzazione: una visione teologica

Bruno Forte

Premessa	159
1. La parabola della modernità e il problema del senso	159
2. Alla ricerca del senso perduto: la riscoperta dell'escatologia	163
3. Verso una prassi di chiesa profetica nell'Europa di fine millennio	165
Riferimenti bibliografici	168

Al di là della secolarizzazione: sfida e chance per la chiesa cattolica

Lorenzo Chiarinelli

Premessa	p. 169
1. I «segni» della secolarizzazione	170
2. «Al di là»: esito e sfida	171
3. Gli spazi di una nuova frontiera	173
Riferimenti bibliografici	176
Nota sugli autori	177

Prefazione

I saggi qui presentati si collegano organicamente a un precedente volume pubblicato nel 1992 dalla Edizioni della Fondazione Giovanni

Agnelli, *La religione degli europei. Fede, cultura religiosa e modernità in Francia, Italia, Spagna, Gran Bretagna, Germania e Ungheria*. Come già i

contributi di quel volume, anche questi saggi trovano la loro origine in un articolato programma di ricerca sulle trasformazioni del fatto religioso nell'Europa di questo scorcio di secolo: in particolare, essi costituiscono rielaborazioni di contributi di riflessione presentati in occasione del convegno internazionale in cui la ricerca venne discussa.

Non stupisca, allora, la relativa eterogeneità — sempre in realtà all'interno di un ambito tematico ben definito — delle tre sezioni del presente volume: esse ripercorrono l'articolazione del convegno e sono organizzate intorno a questioni differenti — la trattazione di alcuni diversi casi nazionali rispetto a quelli studiati nel precedente volume; l'analisi del rapporto tra sfera religiosa e spazio pubblico nelle società avanzate; l'atteggiamento delle confessioni religiose europee storiche di fronte alle indubbe sfide e provocazioni poste da uno scenario culturale e sociale ampiamente secolarizzato.

Ma proprio su questo punto, cioè sulle effettive connotazioni della fase odierna della secolarizzazione europea, le tre sezioni del volume trovano un momento di unità problematica: oltre a ben documentare una decisa insoddisfazione per le teorie deterministiche della secolarizzazione e a delegittimare ogni semplicistico appello a una reviviscenza religiosa, i vari saggi si misurano sul futuro della religione, sul ruolo delle chiese nella società, sullo spazio del sacro, delineando — nel chiaro-scuro dialettico delle differenti posizioni — i tratti di un orizzonte verosimile, di un nuovo e certo complesso rapporto fra religione e società europea, nella mediazione personale dei singoli come nelle manifestazioni collettive ed istituzionali. «Oltre» la secolarizzazione, ma «dentro» la secolarizzazione.

PRIMA PARTE

Religione e società europee: alcuni casi nazionali

La religione nella società modernizzata: il caso scandinavo

Ole Riis

Premessa

Questo saggio descrive le tendenze religiose nei paesi scandinavi, vale a dire in Danimarca, Norvegia e Svezia, un gruppo di paesi con un retroterra etnico e culturale comune¹. Le fonti principali dell'analisi sono due studi comparati sui cambiamenti religiosi nella regione: il primo ha raccolto vari generi di indicatori di cambiamento nel periodo 1930-80 (Gustafsson, 1985); il secondo è il materiale della sezione nordica dell'European Value Survey Study. La maggior parte di questi dati è inedita².

I paesi scandinavi sono un gruppo di nazioni piccole e abbastanza prospere, due delle quali, Svezia e Danimarca, molto antiche. La Norvegia rimase sotto la dominazione danese fino alle guerre napoleoniche, quando divenne parte del regno svedese, e conquistò l'indipendenza solo nel 1905, il che spiega in parte la coscienza nazionalistica che la caratterizza al giorno d'oggi. I danesi e gli svedesi hanno per molti versi una mentalità più internazionale.

Vorrei sottolineare le condizioni ambientali della Scandinavia. La popolazione è alquanto scarsa, circa venti milioni di abitanti su una superficie immensa; vive disseminata in valli e isole e fino all'avvento dei moderni mezzi di trasporto le montagne la dividevano, mentre l'acqua era un mezzo di contatto: ecco perché le città maggiori sono in genere porti vicini alle valli o isole più fertili. La dispersione della popolazione rende importanti le differenze regionali, nonostante l'omogeneità culturale. Al tempo stesso occorre sottolineare che gli abitanti, che paiono vivere lontani tra loro, hanno comunque intensi rapporti culturali, un fatto particolarmente rilevante nelle città costiere. Oggi la popolazione scandinava

¹ Il gruppo dei paesi nordici comprende anche la Finlandia e le isole atlantiche.

² Ho partecipato a entrambi i progetti in qualità di rappresentante della Danimarca. Ho tralasciato in questa sede i commenti metodologici, che sono comunque stati presentati alla conferenza del Sisir che si è svolta a Maynooth in Irlanda nel 1992.

è fortemente urbanizzata, ciò che comporta un allargamento del divario tra la cultura urbana cosmopolita e i resti disseminati delle culture locali. I paesi scandinavi hanno forti legami storici e culturali³, tra i quali la comune religione luterana⁴. A partire dalla riforma, il doppio regno di Danimarca e Norvegia seguì una politica di uniformità religiosa sotto la corona. La Svezia scelse in generale una via più tollerante, con una politica ecclesiastica episcopale. I paesi nordici continuano a conferire alla chiesa luterana uno status speciale, fondato sulle tradizioni storiche e

³Il modello linguistico principale è stato stabilito essenzialmente con la traduzione della Bibbia nelle lingue indigene durante la Riforma. Il sostegno dei monarchi influenzò l'istituzionalizzazione delle traduzioni della Bibbia e dei libri di preghiera; pertanto il danese e lo svedese finirono per dominare la religione e la cultura nei paesi scandinavi. Le lingue sono sostanzialmente affini, tuttavia le differenze regionali rendono difficili le conversazioni. È questa la ragione per cui la Norvegia ha due lingue scritte ufficiali, il *bokmaal* nel meridione, influenzato dal danese, e il *nynorsk*, che è un costrutto moderno basato sul dialetto della costa occidentale. In genere i danesi e i norvegesi meridionali si capiscono e nella più parte dei casi gli abitanti dello Zealand e dello Skaane sono in grado di comunicare; anche le persone che vivono lungo il confine tra Svezia e Norvegia si comprendono con facilità. Molti scandinavi settentrionali sostengono che il danese è una malattia della gola più che una lingua.

⁴Storicamente gli scandinavi hanno abbracciato le fedi religiose dei loro condottieri e sovrani. L'introduzione del cristianesimo coincise con la nascita dei regni nazionali e del feudalesimo. La successiva edificazione di chiese parrocchiali sembra indicare una larga adesione al culto cristiano. Tuttavia sappiamo molto poco delle reali convinzioni religiose delle masse medievali (sappiamo però quanta attenzione occorre fare, anche quando consideriamo gli indicatori dell'impegno religioso nel nostro tempo e nella nostra cultura; la base degli studi sociologici storici è ancora più malferma). In Scandinavia la Riforma coincise inoltre con una serie di intrighi politici. Le *idee* scaturite dalla Riforma ebbero un certo seguito dimostrabile, soprattutto nelle regioni di lingua tedesca del regno danese e nei centri commerciali. Nelle zone rurali del paese le idee e pratiche cattoliche sopravvissero per generazioni, nonostante la politica ecclesiastica ufficiale. Anche il pietismo era subordinato all'appoggio dall'alto, della nobiltà e dei reali. Nondimeno le idee pietiste ebbero una certa risonanza tra la popolazione, come emerge nel modo più chiaro dalla reazione dei parrocchiani nel momento in cui la politica ecclesiastica cambiò di nuovo, questa volta verso posizioni razionalistiche. Una parte del risveglio religioso scandinavo può essere considerata correttamente un tentativo popolare di portare avanti le pratiche pietiste contro la chiesa razionalista di stato. Gli *haugæani* norvegesi, i cosiddetti «Forti Jutlanders», sono un primo esempio di questa tendenza, che si diffuse nella seconda metà del secolo XIX con le società per la missione nazionale. L'ala revivalista liberale può essere definita un movimento sociale che trovò ispirazione nel romanticismo nazionale e nell'ortodossia luterana per battersi per le libertà democratiche. I movimenti revivalisti ebbero probabilmente un'influenza maggiore dei precedenti tentativi governativi di innestare il cristianesimo sull'affermazione di un impegno cristiano personale in una larga fetta della popolazione. Molti scandinavi continuano a associare la religiosità a un impegno revivalista. Il culmine dei movimenti revivalisti ebbe luogo con lo smembramento dell'antica struttura del villaggio, ma prima della grossa migrazione verso i centri urbani industriali; pertanto questi movimenti presero piede nelle città costiere e nei nuovi centri ferroviari, seppure non nei quartieri operai delle città industriali. L'opposizione ideologica tra i capi dei movimenti revivalisti e il primo movimento operaio determinò una divergenza tra i grandi movimenti popolari al volgere del secolo. La diffidenza dei lavoratori nei confronti delle persone religiose si fece profonda e lasciò il segno sulle generazioni successive della classe operaia.

sull'adesione, almeno formale, della maggioranza della popolazione. La posizione delle chiese di stato luterane comporta la loro affiliazione all'apparato statale e una serie di benefici. Lo status privilegiato implica la distinzione tra questioni politiche e religiose: si presume che la chiesa nazionale non si intrometta in materia propriamente politica e, d'altra parte, che gli uomini politici non si intromettano nei suoi dibattiti teologici interni.

I paesi scandinavi seguono un modello speciale di modernizzazione, caratterizzato dallo sviluppo di un *welfare state* democratico che regola il mercato e redistribuisce il reddito. Vi è una generale adesione ai valori del sistema democratico, una tradizione che risale alla realtà dell'epoca vichinga. La via democratica è stata occasionalmente interrotta da una monarchia assolutista, come in Danimarca fra il 1660 e il 1849. Ancora nel 1920 il sovrano danese meditava confusi progetti di colpo di stato contro il governo; dopo di allora il parlamentarismo ha costituito l'unico regime legittimo.

L'industrializzazione è giunta abbastanza tardi, alla fine del secolo XIX: a metà secolo il settore primario era ancora il più importante nell'economia scandinava. Lo sviluppo economico fu determinato da un'efficiente organizzazione sociale del processo di industrializzazione. In generale, capitalisti e operai hanno saputo trovare un compromesso tra i loro interessi. L'apparato statale è servito da cuscinetto e come strumento per la redistribuzione sociale delle risorse. Gran parte dei paesi scandinavi ha ormai compiuto un passo cruciale al di là dell'espansione industriale. L'occupazione nel settore primario oggi è piuttosto ridotta ed è in declino anche il settore industriale, mentre si espande il terziario, servizi e amministrazione. Il tenore di vita è in genere molto alto a confronto con quello di molte altre nazioni, come emerge da indicatori materiali quali il numero di automobili, televisori, case di proprietà e altri beni posseduti per famiglia. È difficile trovare casi di povertà estrema. Il sistema assistenziale riesce di solito a far fronte a gran parte dei problemi sociali; i servizi pubblici funzionano realmente, la più parte delle volte⁵. Istruzione e ospedalizzazione sono gratuite, il tutto a prezzo delle più alte aliquote fiscali d'Europa.

Gli scandinavi godono di relativo benessere sul piano materiale e sembrano felici. In genere sono membri della chiesa nazionale, ma frequentano poco la chiesa e solo una piccola minoranza mostra un profondo impegno religioso: la maggioranza si stupisce della dedizione dei «fanatici

⁵ Dopo sette anni di governo conservatore, il sistema dei servizi pubblici tra lo Jutland e Copenaghen si è bloccato nell'estate del 1991; tuttavia un simile rovescio è un'eccezione

religiosi», che la domenica preferiscono andare in chiesa anziché dedicarsi a pasatempi più normali come il calcio. Ma — si dice — sono affari loro: in fondo la religione è una questione personale, e non si può mai sapere... La religione nella società scandinava si inserisce in tale quadro. Si direbbe che le condizioni materiali e la previdenza sociale abbiano fatto della religione una reliquia del passato. L'esempio nordico sembra ribadire la nozione classica della religione come compensazione delle privazioni, che diviene superflua nei periodi di ricchezza. Inoltre gli stati scandinavi costituiscono ottimi esempi di burocrazie differenziate, istituzionali, che delimitano il ruolo della religione; rappresenterebbero cioè un ottimo esempio di secolarizzazione.

Questo quadro generale rivela solo una parte della storia. L'obiettivo di chi scrive è aggiungere qualche elemento basato sull'analisi sociologica anziché sulla letteratura per turisti. In primo luogo, alle tinte tenui del quadro occorre aggiungere qualche tonalità più scura. Molti scandinavi vivono felici in uno stato di confortevole tepore superficiale, molti altri riflettono sulle grandi questioni della vita, e sono tanti quelli che oscillano da una posizione all'altra. Dietro la maschera dello scandinavo sereno troviamo un volto serio, perfino tragico, come emerge dalle dure statistiche anagrafiche: il tasso di suicidio è molto elevato, il numero di alcolizzati o tossicodipendenti anche, è diffuso l'uso di psicofarmaci⁶. Sono numerosi i pazienti degli psichiatri, il tasso di disoccupazione è alto, almeno in Danimarca, così come il numero di aborti, laddove le nascite sono poche. Si svolge un dibattito intorno alle questioni ultime della vita e della morte su libri e riviste, nei programmi televisivi e nelle case, ma raramente si ricorre a termini esplicitamente religiosi.

Nonostante le differenze linguistiche e il fatto che le nazioni nordiche facciano parte di diverse alleanze internazionali, vi è una profonda identità comune. Lo studio del 1990 sui valori nei paesi nordici ha riconfermato che i loro abitanti preferiscono i rapporti tra loro a quelli con gli estranei. La nazione nordica preferita è la Norvegia.

1. *Differenziazione istituzionale*

Nove scandinavi su dieci fanno parte della chiesa luterana nazionale. Quando si trasferiscono in un paese vicino entrano nella chiesa nazionale del luogo che li ospita. Queste chiese godono di una condizione semi-

⁶ Il consumo delle droghe illegali è di gran lunga inferiore a quello degli psicofarmaci prescritti dai medici

monopolistica e fanno parte dell'apparato statale. In Danimarca i ministri del culto tengono tuttora la contabilità demografica. Altre confessioni sono permesse e anche protette dalla legge⁷. Ciò nonostante, le chiese libere protestanti hanno incontrato in Scandinavia notevoli difficoltà a affermarsi. In Danimarca solo il 2 per cento dei cittadini aderisce a confessioni diverse dalla chiesa nazionale; le maggiori sono la chiesa cattolica e i testimoni di Geova (il dato esclude gli immigrati senza cittadinanza). In Svezia le chiese libere comprendono circa il 6 per cento della popolazione; le maggiori sono la chiesa cattolica, le chiese ortodosse, l'unione missionaria e i pentecostali; ciascuna comprende l'uno per cento circa della popolazione. La Norvegia presenta una situazione analoga: il 4 per cento della popolazione aderisce alle chiese libere, la maggiore delle quali è quella dei pentecostali. Un gran numero di persone (l'11 per cento) fa parte di organizzazioni ecclesiastiche affiliate alla chiesa norvegese. In questa realtà di monopolio una rassegna generale della situazione scandinava non può che incentrarsi sul rapporto della popolazione con le chiese nazionali, un approccio che ovviamente trascura interessanti problemi relativi alle minoranze.

Una delle tendenze di rilievo in Scandinavia è l'indipendenza crescente delle chiese nazionali dal governo. In Danimarca, nel corso di questo secolo sono nati concili e sinodi indipendenti dal controllo statale, il che indica direttamente un processo di «laicizzazione» e differenziazione istituzionale, nato con le costituzioni democratiche. La costituzione danese del 1849 prometteva la creazione di consigli ecclesiastici. All'inizio del Novecento nacquero consigli ecclesiastici locali ma il passo successivo, un sinodo centrale, è stato bloccato da interessi politici. Il consiglio parrocchiale può scegliere il proprio pastore e partecipare all'elezione del suo vescovo; i vescovi possono pronunciarsi in nome della chiesa solo in caso di consenso unanime, il che si verifica raramente. Formalmente il capo della chiesa nazionale è ancora il sovrano con il suo ministro degli Affari ecclesiastici. L'unico organo centrale è il comitato parlamentare per gli affari ecclesiastici, che redige le leggi sulla chiesa e controlla le finanze: paradossalmente, il comitato è formato da membri eletti del parlamento che non devono essere membri della chiesa. Questa struttura fa sì che la chiesa danese non possa essere rappresentata ufficialmente in alcun organismo internazionale. La struttura congregazionalista aperta si perpetua perché combina gli interessi dei consigli parrocchiali indipen-

⁷ Il valore effettivo di questa protezione legale è tutt'altra faccenda. È piuttosto difficile anche protestare contro le dichiarazioni pubbliche che denigrano gruppi minoritari, etnici o religiosi.

denti con gli interessi politici che vogliono conservare la chiesa come istituzione nazionale.

La chiesa norvegese è nata con una struttura simile a quella danese; furono creati consigli parrocchiali già nel 1920 e da allora la democrazia interna è cresciuta molto più che in Danimarca. Nel 1933 nacquero i consigli per i vescovati, seguiti nel 1969 da un consiglio ecclesiastico centrale. Nel 1984 è stato fatto un altro passo verso un consiglio centrale più democratico, indipendente dall'amministrazione statale. La chiesa svedese ha una base più episcopale e una tradizione molto più antica di consigli ecclesiastici, che in passato avevano una struttura patrimoniale in cui laici, pastori e vescovi avevano quote fisse; nel 1983 è stata trasformata in una struttura democratica ed egualitaria che ha conferito maggiore influenza ai laici. In Norvegia e Danimarca è cresciuto l'interesse pubblico per i consigli ecclesiastici benché in Danimarca ben pochi partecipino alle elezioni di tali consigli e i mass media non ne facciano quasi parola.

A fianco della tendenza alla democratizzazione delle chiese si osserva una tendenza alla burocratizzazione e professionalizzazione dei ruoli religiosi, in particolare in Svezia, che ha come risultato una serie di nuovi uffici con incarichi specifici e una ricca documentazione statistica sulla chiesa. Anche qui fa eccezione la Danimarca, dove la chiesa nazionale ha conservato una struttura molto decentrata e conta ancora sulle parrocchie locali come unità organizzative di base. La chiesa danese ha poche funzioni pastorali specializzate, a eccezione dei pastori militari, dei pastori delle carceri e per i sordi. Recentemente però sono state create due nuove cariche per la missione contro i nuovi movimenti religiosi, che potrebbero indicare una nuova tendenza politica.

2. Il comportamento rituale degli scandinavi

2.1. La presenza alle funzioni religiose

Tabella 1. *Presenza dei fedeli alle funzioni religiose nei paesi scandinavi, 1990 (valori in percentuale).*

	Danimarca	Norvegia	Svezia
Frequenta le funzioni almeno una volta al mese	10	13	10
Battesimo	68	65	54
Matrimonio	63	68	57
Funerale	78	79	77

Gli scandinavi non hanno mai frequentato molto la chiesa. I pastori si sono lamentati per secoli delle chiese vuote e dei parrocchiani incuranti. Negli anni novanta dell'Ottocento in Svezia la presenza in chiesa era valutata al 17 per cento. Questo paese vanta le statistiche più precise e affidabili tra tutti i paesi nordici sulla presenza nella chiesa nazionale. Nel 1927 il tasso era del 5,6 per cento e da allora è rimasto notevolmente stabile, se contiamo tutti i tipi di funzione.

Tabella 2. *Presenza settimanale dei fedeli alle funzioni religiose in Svezia, 1970 e 1989 (valori in percentuale).*

	Funzioni principali	Altre funzioni
1970	2,2	2,3
1989	2,3	2,3

Fonte: Gustafsson, 1991.

In Danimarca è stato chiesto ai pastori di fare un calcolo delle presenze in chiesa dal 1927 al 1967. I dati del 1927 evidenziano il tasso più alto, 10-13 per cento, nelle parrocchie dello Jutland rurale, contro un tasso del 7-8 per cento in quelle dello Zealand. I pastori di Copenhagen si sono rivelati restii a partecipare⁸. I dati corrispondenti per il 1967 evidenziano un declino quasi parallelo in ogni ambito parrocchiale, con una riduzione alla metà di quelli precedenti⁹. Inoltre varia l'enunciazione delle domande, il che complica i raffronti verticali. Una serie confrontabile di indagini condotte dall'Istituto danese per la ricerca sociale calcola che la percentuale di persone presenti alle funzioni «un paio di volte al mese» si è ridotta gradualmente dal 10 per cento nel 1964 al 6 nel 1975 e ancora al 3 nel 1987. Quindi il nucleo di persone che va regolarmente in chiesa diventa sempre più piccolo (Fridberg, 1989). Lo studio sui valori in Europa articola in termini diversi la domanda sulla presenza in chiesa, in quanto esclude specificamente battesimi, matrimoni e uffici funebri: nonostante tali limitazioni, indica una frequenza alle funzioni lievemente superiore.

⁸L'ufficio statistico dell'area di Copenhagen ha effettuato un calcolo attendibile delle presenze in chiesa nel 1964, rilevando che nel corso di una settimana vi si era recato l'11,7 per cento della popolazione. Nei distretti operai la percentuale era inferiore, 1,2 per cento. Secondo una stima più recente e meno attendibile per il 1984, il tasso da allora è sceso all'1 per cento nell'intera città (Thyssen e Iversen, 1986).

⁹I calcoli basati sulle indagini sono naturalmente alterati dal ben noto effetto «alone».

Ma più del livello preciso conta l'evidenza di una tendenza continua verso il basso.

Le stime riferite coprono sia le chiese nazionali sia quelle libere: i tassi di frequenza tra i cattolici, le chiese libere protestanti e le comunità musulmane sono molto più alti che tra i membri delle chiese nazionali. Quindi spesso la presenza in chiesa è associata alle organizzazioni religiose libere, come emerge dai dati del 1990 su Stoccolma e dintorni: solo un terzo di coloro che seguivano una funzione in una data settimana apparteneva alla chiesa svedese, sebbene la grande maggioranza della popolazione aderisca a questa chiesa (Ejerfeldt, 1988).

Le persone che frequentano regolarmente le funzioni religiose formano, nelle chiese nazionali, un piccolo nucleo caratterizzato dall'età media elevata, dalla prevalenza delle donne e di persone non occupate, come pensionati o casalinghe, oppure impiegate nel settore preindustriale: contadini, pescatori o guardie forestali. Molti vivono o provengono da distretti rurali¹⁰.

I dati indicano che le chiese luterane scandinave sono mezze vuote in una domenica normale, mentre in qualche occasione particolare sono stipate di parrocchiani. Le presenze sono legate al natale come rito centrale. Prima di natale molte parrocchie offrono numerose funzioni e concerti speciali, che si concludono il 24 dicembre; il giorno di natale è più tranquillo. La vigilia di capodanno è un altro evento importante. La pasqua non costituisce un avvenimento religioso altrettanto rilevante, è piuttosto il periodo in cui un gran numero di scandinavi va in vacanza e prepara la barca o la casa di campagna per l'estate.

L'importanza della celebrazione del natale si spiega con l'intreccio al rito dello Yule nordico e delle antiche tradizioni che riaffermano i vincoli di parentela e nella comunità. La funzione di natale costituisce il preludio solenne alla festa familiare in casa, un evento sincretico durante il quale si balla intorno all'abete e si cantano canzoni sulle fate, Santa Claus e il bambino Gesù. Il tutto si conclude con un'orgia consumistica.

Mentre in generale poca gente va in chiesa la domenica, spesso le funzioni speciali hanno più successo. La chiesa svedese offre in particolare funzioni musicali e familiari in numerose occasioni specifiche. I dati che abbiamo riportato mostrano che le funzioni speciali sono seguite allo stesso modo dell'ufficio principale.

¹⁰Alle caratteristiche socio-anagrafiche possiamo aggiungerne una psicologica tratta dallo studio dell'Evvsg: coloro che vanno regolarmente in chiesa sembrano più felici di chi non va in chiesa.

2.2. Riti di passaggio

Diversamente dalla scarsa affluenza domenicale, i riti di passaggio sono largamente seguiti. Nove bambini su dieci vengono tuttora battezzati, la maggioranza dei ragazzi riceve la cresima, la netta maggioranza delle (prime) nozze si svolge ancora in chiesa e l'ultimo saluto ai defunti viene dato quasi sempre con un «doveroso funerale in chiesa».

Tabella 3. *Variazioni nella frequenza dei fedeli alle funzioni religiose per i riti di passaggio in Svezia rispetto al settore totale della popolazione, 1970 e 1989 (valori in percentuale).*

	1970	1989
Battezzati / tutti i nati	81	73
Cresime / ragazzi di 14-15 anni	81	64
Nozze in chiesa / coppie sposate	79	56
Funerali in chiesa / tutti i funerali	96	93

Fonte: Gustafsson, 1991.

Nelle statistiche su Copenhagen si suggerisce la fine di questo modello (Kristensen in Thyssen e Iversen, 1984). Il tasso di battesimi era del 92 per cento nel 1956-59, ma negli anni ottanta si è ridotto al 50 per cento circa. Una correzione per tenere conto del numero di bambini immigrati accresce il dato solo del 6 per cento. Occorre aggiungere che si può osservare un incremento del numero di bambini di età superiore che vengono battezzati: nella zona di Copenhagen e dintorni, in un battesimo su dieci il bambino ha più di sei mesi. Anche la percentuale di quelli che ricevono la cresima è diminuita in ogni coorte di età. Nel 1974 il 72 per cento di tutti i quindicenni veniva cresimato, nel 1984 solo il 58 per cento. Anche per i funerali è iniziato un declino, con il 90 per cento di funerali in chiesa nell'area di Copenhagen negli anni cinquanta e l'85 per cento negli anni ottanta. Possiamo aggiungere che oggi la maggior parte dei defunti a Copenhagen viene tumulata in tombe anonime, senza pietre tombali¹¹.

Può darsi che Copenhagen non sia indicativa della tendenza scandinava, tuttavia le aree di Copenhagen e Stoccolma sono le maggiori concentrazioni urbane in Scandinavia e finora sono state al centro del processo di modernizzazione. La tendenza in queste città sembra confermare le teorie generali sulla secolarizzazione dei centri urbani nella società moderna;

¹¹ Solo recentemente i vescovi danesi hanno affrontato il problema che la chiesa danese non fornisce una prescrizione rituale per l'inumazione delle urne, che è oggi la forma più comune di sepoltura.

nondimeno, i dati più recenti paiono indicare che il 1987 ha costituito un'inversione di tendenza, con un tasso di battesimi del 57 per cento per i figli dei cittadini danesi. Da quell'anno si può osservare un incremento molto lento sia a Copenhagen sia in altre zone del paese. Anche la percentuale di matrimoni in chiesa mostra negli ultimi anni una lenta ascesa.

I riti di passaggio sono eventi familiari e perciò condizionati dalle consuetudini e dai legami di parentado: un battesimo in chiesa può essere un atto in onore di una zia credente più che espressione della fede dei genitori e, d'altra parte, la rinuncia al rito ecclesiastico può esprimere la dissoluzione della famiglia più che il rifiuto della fede cristiana. In alcune regioni scandinave vige l'antica tradizione di ricordare il defunto concludendo le esequie con una festa, che prima della seconda guerra mondiale veniva perfino annunciata sui giornali locali. In Norvegia e Svezia si accennava alla disposizione religiosa inserendo nei necrologi un brano della Bibbia o un versetto di un inno sacro. Tali tradizioni si sono gradualmente interrotte. Per consuetudine, le nozze in chiesa erano una festa per i parenti e i vicini, che i promessi sposi rimandavano anche per anni, fino a quando potevano permettersela. Anche la tradizione del rito della cresima prevedeva la partecipazione di amici e familiari a una ricca festa in cui venivano offerti doni costosi al giovane cresimato.

Con la maggiore mobilità geografica, la tradizionale famiglia allargata si è atomizzata e anche le famiglie nucleari hanno conosciuto una crisi. I ruoli legati al sesso sono mutati in quanto la maggioranza delle donne adulte ha cominciato a lavorare per un salario. Per molte coppie è stato difficile adattarsi alla nuova situazione, è aumentato il numero di divorzi ed è diminuito il numero di figli per famiglia. La crisi della famiglia incide direttamente sui riti di passaggio: ad esempio, è piuttosto problematico organizzare la festa per la cresima con genitori divorziati e parenti sparsi qua e là. Gli scandinavi però affermano che i riti di passaggio in chiesa sono importanti. Questi riti formano la vera spina dorsale delle chiese nazionali; è in queste occasioni che il clero incontra l'adesione passiva alla chiesa.

3. In che cosa credono gli scandinavi?

3.1. Credenze ortodosse

Pochi scandinavi sono disposti ad accettare tutti i dogmi della fede cristiana. Le risposte alle nostre domande indicano che un danese e uno svedese su dieci e circa un norvegese su nove accetta per intero la confessione, sicché si può discutere se sia giusto definire luterani gli scandinavi.

Tabella 4. *Distribuzione dei credenti nei principali dogmi della fede cristiana rispetto alla popolazione nei paesi scandinavi, 1981 e 1990 (valori in percentuale).*

	Danimarca		Norvegia		Svezia	
	1981	1990	1981	1990	1981	1990
Dio	57	59	68	58	52	38
Anima	32	41	47	45	40	51
Vita futura	26	29	41	36	28	38
Peccato	29	22	49	39	35	31
Resurrezione	—	20	—	27	—	21
Paradiso	16	17	44	39	27	31
Diavolo	11	10	27	22	12	12
Inferno	7	8	21	18	10	8

Fonte: Evvsg, 1981;1990.

Lo studio dell'Evvsg contiene una serie di domande che si possono intendere come una sorta di semplificazione della confessione cristiana¹²: numerando le domande, agli intervistati è stato chiesto di pronunciarsi circa la propria fede 1) in Dio; 2) nell'anima; 3) nella vita futura; 4) nel peccato; 5) nel paradiso; 6) nel diavolo; 7) nell'inferno¹³. L'insieme di queste voci dà una scala unidimensionale dell'ortodossia. Possiamo quindi definire il tasso di ortodossia di vari gruppi sociali semplicemente specificandone il valore indice medio di ortodossia.

Tabella 5. *Indice medio di ortodossia rispetto ai principali dogmi della fede cristiana in Danimarca, 1981 e 1990 (valori in percentuale).*

	1981	1990
Nessuno — non so	33	29
Dio	26	27
Anima	15	16
Vita futura	9	11
Peccato; paradiso; diavolo	13	13
Tutti e sette i dogmi	5	5

Fonte: Evvsg, 1981; 1990.

¹² Un'analisi Moldten della scalabilità di Guttman di questi punti, Loevingsers **H**, dà come risultato un .6 più che accettabile.

¹³ Indice di ortodossia per la Danimarca secondo l'indice Loevingsers (1981; 1990, 66).

L'indice medio di ortodossia diminuisce tra contadini e proprietari mentre aumenta tra i gruppi più istruiti e tra le persone che svolgono mansioni impiegate di livello superiore e i professionisti.

Tabella 6. Indice di ortodossia rispetto ai gruppi occupazionali in Danimarca, 1981 e 1990 (numeri indice medi).

	1981	1990
Agricoltori	3,4	2,8
Proprietari	2,0	1,7
Impiegati di basso livello	1,5	1,9
Impiegati di alto livello	1,3	1,6
Operai specializzati	1,4	1,3
Operai non specializzati	1,8	1,8

Fonte: Evssg, 1990.

Tabella 7. Adesione all'ortodossia per sesso in Danimarca, 1981 e 1990 (numeri indice medi).

	1981	1990
Uomini	1,6	1,5
Donne	2,0	2,2

Fonte: Evssg, 1981; 1990.

Le risposte date dagli scandinavi sono in netto contrasto con quelle date dagli abitanti degli Stati Uniti o del Canada, dove le credenze ortodosse sono la norma. In altre parole, vi sono varie forme di reazione religiosa ai processi di modernizzazione e la risposta scandinava non è che una di queste, seppure estrema.

Gli studi comparati del tipo utilizzato in questa sede comportano un problema generale: le domande possono essere interpretate in modo corretto pur potendo avere implicazioni diverse in virtù dei diversi contesti sociali e culturali. Le domande sulle questioni dogmatiche non vengono intese come problematiche per un americano, che di solito si limita a dare una risposta standardizzata. Invece nel contesto scandinavo appaiono di difficile interpretazione per gli intervistati; sono percepite come domande molto intime, quasi inquisitorie. Gli intervistatori debbono muoversi con cautela per ottenere una risposta adeguata. Inoltre la moderna teologia protestante scandinava ha discusso a fondo tali questioni dogmatiche e

ne ha reinterpretate molte, sicché si possono anche incontrare fedeli pastori luterani che alle domande sui dogmi dell'inferno, del paradiso o della vita ultraterrena risponderebbero con un deciso «non so»!

Gli svedesi sono i meno timorati di Dio tra gli scandinavi e ciò può essere dovuto alle differenze linguistiche. Quali che siano le associazioni con la parola Dio, è palese un netto declino della percentuale di svedesi che rispondono di credere in Dio¹⁴ e anche della percentuale di coloro che credono nell'esistenza di Dio, il che non indica necessariamente una visione atea. La tendenza generale delle risposte svedesi indica piuttosto un declino delle credenze ortodosse e la diffusione di un tipo di fede più spiritualizzato, relativo ad esempio a un'anima e a una forza spirituale.

Tabella 8. *Credenti nell'esistenza di Dio in Svezia, 1947-90 (valori in percentuale).*

1947	1968	1980	1990
83	72	52	38

Fonte: Gustafsson, 1991.

Invece tra i danesi si riscontra un lieve aumento della percentuale di coloro che credono in Dio, dal 57 per cento del 1981 al 59 del 1990. Dunque le tendenze nei paesi scandinavi non sono parallele. I danesi limitano tendenzialmente la loro fede alla credenza in Dio e forse nell'anima. Gli altri dogmi sono rifiutati, in particolare quelli sul lato oscuro dell'esistenza, l'inferno e il maligno. Aderisce però ancora al dogma confessionale una minoranza consistente, situata principalmente nello Jutland occidentale e settentrionale; gran parte appartiene all'organizzazione revivalista ortodossa Indre Mission.

Solo in Norvegia una parte consistente della popolazione accetta ancora i dogmi ortodossi. Nelle indagini passate, circa un quarto dei norvegesi si dichiarava «cristiano», il 28 per cento nel 1965 e il 24 nel 1978, secondo Repstad (1977). L'ortodossia segue in Norvegia un modello regionale, con una concentrazione delle persone più credenti nel Sorand Vestlandet, i distretti costieri della Norvegia sudoccidentale vicini allo Jutland settentrionale (Martinussen, 1984). Molti di coloro che aderiscono alle tesi ortodosse sono anche legati alle chiese libere protestanti o alle società missionarie associate alla chiesa nazionale. L'ostilità alla chiesa è d'importanza marginale, salvo che intorno a Oslo.

«È necessaria una certa cautela in quanto nell'indagine svedese del 1990 il numero di persone che hanno risposto «non so» è molto alto. I dati sulla tendenza sono tratti da Gustafsson (1991).

Com'era prevedibile, chi va regolarmente in chiesa ha credenze molto più ortodosse di chi vi si reca irregolarmente o per niente. Se si considera la Danimarca, tutti coloro che vanno regolarmente in chiesa credono in Dio, una netta maggioranza crede nell'anima, nella vita futura e nella resurrezione, una lieve maggioranza nel peccato e nel paradiso, mentre solo un terzo crede nel maligno e nell'inferno. Chi va in chiesa irregolarmente crede in Dio e nell'anima e pressoché in nessuno degli altri dogmi dell'ortodossia.

Le persone che si dichiarano atee costituiscono un gruppo minoritario. Anche in questo caso la Svezia si rivela la società più secolarizzata, con una percentuale relativamente alta di atei dichiarati. Una percentuale notevole degli atei è di orientamento socialista: ad esempio, il 14 per cento di coloro che nutrono simpatia per il partito comunista svedese è anche ateo.

Tabella 9. *Atei dichiarati nei paesi scandinavi, 1990 (valori in percentuale).*

Danimarca	Norvegia	Svezia
4	3	7

Fonte: Evvsg, 1990.

3.2. *Credenze non ortodosse*

La maggioranza della popolazione scandinava si situa fra gli estremi dell'ortodossia e dell'ateismo. Gli atteggiamenti' relativi all'ateismo e all'ortodossia sono più facili da misurare della più diffusa religiosità intermedia. Il declino della fede ortodossa non significa necessariamente una diffusione della miscredenza, ma può indicare un processo di trasformazione del sistema di credenze.

Il pastore J. Rod (1961) ha definito la religione popolare danese una fede «ingenuamente monistica» in Dio, una credenza pragmatica nella virtù e una speranza nell'immortalità dell'anima. Dio non è inteso come una divinità personificata bensì come una sorta di forza indicatrice. Il problema del male diventa una questione di sfortuna e di come sottrarvisi. La morte è solo la rovina del corpo e l'anima non può morire; al tempo stesso, molti pensano che non vi sia vita dopo la morte. Questo quadro impressionista sembra cogliere i motivi dominanti della religione popolare scandinava.

Uno studio empirico del 1964 sulle credenze degli abitanti di Copenhagen concludeva che il modello «tipico» era costituito da un generico

atteggiamento positivo verso un «qualcosa di religioso» e chiaramente negativo verso il dogma confessionale cristiano (Salomonsen, 1971, 298). La mia interpretazione è affine a quella di Salomonsen, anche se non sono convinto che il danese medio abbia un atteggiamento negativo verso il cristianesimo in quanto tale — il rifiuto riguarda piuttosto l'autorità dei pastori circa le questioni della fede. La più parte dei danesi ha una visione protestante rigorosamente personale e riconosce in genere che «la religione è una faccenda privata», un fatto che ha svariate implicazioni: rimanda all'idea, che ha le sue radici nel dogma luterano, che il nocciolo della religione sia nella mente e nel cuore del singolo essere umano; rimanda inoltre all'idea, che ha le sue radici in Lutero e in Melantone, che ciascun cristiano abbia una libertà fondamentale in fatto di fede al di là di ogni potere secolare o clericale; infine esprime una politica ecclesiastica latitudinaria largamente condivisa, quale si può trovare ad esempio nei programmi del partito socialdemocratico.

Le nuove indagini confermano il quadro della religione popolare tracciato da Rod (1961) nonché la tendenza generale individuata da Salomonsen (1971): sia in Svezia sia in Danimarca diminuisce il numero di coloro che dichiarano di credere in un Dio personificato e aumenta chiaramente quello di chi crede in una forza spirituale o vitale. I danesi intervistati nel 1981 possono essere divisi in quattro gruppi di uguale entità; il primo credeva in un Dio personificato, il secondo in una forza spirituale, il terzo non credeva nell'uno né nell'altra e il quarto non sapeva che cosa rispondere. Nel 1990 la percentuale di coloro che credono in un Dio personificato era scesa dal 23 al 19 per cento e quella di chi crede in una forza spirituale era salita dal 24 al 33 per cento: la stessa tendenza si riscontra in Svezia.

Tabella 10. *Credenti nei paesi scandinavia, 1990 (valori in percentuale).*

	Danimarca	Norvegia	Svezia
Credente	68	45	29
Crede in una forma spirituale	33	35	44
Trova conforto nella religione	26	30	23
Prega o medita	43	63	33
Crede nella reincarnazione	15	13	17

Fonte: Evssg, 1990.

Nonostante le somiglianze linguistiche, le sottili sfumature tra le lingue scandinave fanno sì che le «stesse» domande abbiano significati diversi. Le differenze inter-

ne ai dialetti possono sollevare problemi ancora maggiori per i raffronti: ad esempio, termini chiave come *tro* (fede) e *religion* hanno significati diversi in danese, norvegese e svedese. *Tro* ha addirittura implicazioni nettamente diverse nello Jutland occidentale — dove suggerisce un che di puritano — e a Copenaghen, dove è interpretato genericamente come una fede di qualunque tipo. Per molti danesi e svedesi la parola *religion* è associata al fanatismo, mentre per i norvegesi ha un significato più neutro.

Gran parte dei danesi si definisce credente; sono invece pochi gli svedesi che si definiscono tali. Ciò può essere dovuto a differenze linguistiche più che di atteggiamento. Se pochi svedesi dicono di credere in Dio e ancor meno in un Dio personificato, molti dicono di credere in una forza spirituale o vitale, il che significa rifiutare il teismo senza accettare pienamente l'ateismo.

Queste tendenze possono essere meglio spiegate da una piccola indagine svedese che ha utilizzato una versione modificata del modello ungherese di Tornka (1992) per definire il rapporto con la religione (Harnberg, 1989): il 9 per cento di coloro che hanno risposto si è definito «cristiano professante», il 63 per cento «cristiano a modo mio» e il 26 «non cristiano». Questo sottolinea il genere di religiosità personalizzata e diffusa che si è affermato in Svezia e Danimarca. «Cristiano a modo mio» significa in genere che l'individuo crede in qualche entità trascendentale: una credenza vaga, imprecisa, che non occupa un posto centrale nel sistema personale di riferimento. Si potrebbero considerare la preghiera e la meditazione attività particolarmente adatte a un cristianesimo personalizzato, invece tali attività sono molto più diffuse in Norvegia che in Svezia e un'analisi più approfondita rivela che la preghiera è più comune tra chi frequenta la chiesa che tra le persone più passive¹⁵.

È opportuno considerare con una certa cautela l'impressione generale che si ricava dalle indagini: le interviste hanno luogo nel contesto della vita quotidiana e le questioni religiose si concretizzano nelle crisi dell'esistenza. Di fatto non sappiamo nulla del modo in cui gli scandinavi vivono realmente tali crisi, se attingano alla loro personale visione cristiana o a un altro orizzonte esistenziale. Inoltre gli intervistati che cercano di esprimere una fede religiosa personalizzata non posseggono gli strumenti simbolici per farlo in modo preciso: risposte apparentemente contraddittorie possono tradurre la difficoltà di enunciare un punto di vista preciso e non una confusione di idee. «Cristiano a modo mio» po-

¹⁵ La descrizione di R. Bellah dello sheilaismo negli Stati Uniti interessa anche larga parte della religiosità personalizzata di tipo scandinavo. Forse non è una coincidenza che il cognome di Sheila sia Larsson.

trebbe esprimere il tentativo di raccogliere la sfida della teologia esistenziale. Ben pochi scandinavi conoscono direttamente Kierkegaard o Seiderblam o filosofi teologici moderni quali Logstrup, Slok o Jeffner, ma molti hanno in mente una versione indiretta del dibattito quando cercano di esprimere le loro opinioni personali. Come si è detto, la misura dell'ortodossia concerne una versione specifica, alquanto conservatrice, del protestantesimo, mentre nel corso delle ultime tre generazioni i dibattiti teologici si sono indirizzati verso altri temi che l'ortodossia non contempla. Può darsi che il cristianesimo personalizzato, apparentemente diffuso, risulti parzialmente conforme alle opinioni dei più eminenti teologi dell'odierna Scandinavia.

Alla religione personalizzata si accompagna il pluralismo religioso. Un'indagine condotta in Danimarca nel 1981 ha evidenziato che, secondo il 53 per cento degli intervistati, vi sia una parte di verità in tutte le grandi religioni del mondo, mentre solo il 17 per cento pensa che una sola religione sia vera e il 14 per cento nega che ve ne sia una vera (Evssg, 1990).

Sono abbastanza scarsi gli studi sistematici sulle credenze occulte o superstiziose tra gli scandinavi e la fenomenologia è alquanto ambigua: da un lato, l'immagine dello scandinavo medio è quella di una persona affatto razionale, impressione confermata da alcune indagini; dall'altro, in molte occasioni vengono alla luce pratiche superstiziose. In diverse circostanze la gente ammette con una certa vergogna di avere un numero fortunato, di non gradire tredici commensali, di evitare di passare sotto una scala o di attraversare il cammino di un gatto nero. Si possono vedere individui apparentemente razionali toccare legno e mormorare i numeri fortunati sette-nove-tredici dopo aver ascoltato talune parole o frasi, ma sono casi sparsi ed è difficile valutare quanto siano diffusi o quanto sia profonda la visione del mondo che rappresentano. Gran parte degli scandinavi partecipa tuttora a riti che hanno origini pagane: ad esempio, in Danimarca durante il *Fastelavn* i bambini fracassano una botte su cui è dipinto un gatto nero, simbolo delle forze del male; nella notte del solstizio d'estate i danesi si radunano intorno a grandi falò sopra ai quali si trova l'effigie di una strega. Questi riti sono rappresentazioni che hanno al centro l'unificazione della comunità, non il contenuto dei simboli¹⁶.

Nel 1971 l'Istituto statistico Observa ha chiesto ai danesi se credevano nei «fantasmi o in altri fenomeni soprannaturali»: solo il 12 per cento ha

¹⁶È un fatto assodato che non bisogna prendere sul serio il simbolismo. Negli anni settanta le femministe hanno cercato di analizzare l'ideologia che sta dietro l'immagine femminile messa sui falò. Nel 1991, in un programma televisivo, una femminista straniera commentò scandalizzata i riti paternalistici. In genere la reazione a queste critiche è un sorriso di condiscendenza, che esprime l'impossibilità di spiegare i riti della comunità agli estranei.

risposto affermativamente; la percentuale di chi credeva nei fantasmi nella popolazione metropolitana era superiore a quella nella popolazione rurale (17 per cento contro 9), così come fra i giovani più che fra gli intervistati anziani (il 17 per cento al di sotto dei 29 anni contro l'11 al di sopra dei 50); credeva ai fantasmi un numero relativamente basso di persone con istruzione elementare (l'11 per cento) rispetto a coloro che avevano frequentato le scuole medie (18) e alle persone con istruzione superiore (15). Queste tendenze indicano che credere nei fantasmi non è proporzionale alla religiosità, ma probabilmente è in contrasto con essa. Questo studio è uno dei pochi di mia conoscenza ad addentrarsi nelle credenze superstiziose della Scandinavia moderna: il dibattito culturale suggerisce che probabilmente si sono diffuse negli ultimi vent'anni, soprattutto fra i giovani istruiti che vivono nelle città. Si tratta comunque di una teoria difficile da verificare. Lo studio dell'Evssg del 1981 fornisce qualche altra informazione sul misticismo.

Tabella 11. *Esperienze mistiche nei paesi scandinavi; 1981 (valori in percentuale).*

	Danimarca	Norvegia	Svezia
Ha sentito di essere in contatto con un defunto	9	8	14
Si è sentito vicino a una potente forza vitale	2	7	8
Ha visto eventi accaduti lontano	11	7	14

Fonte: Evssg, 1981.

Parrebbe che gli scandinavi abbiano meno esperienze mistiche degli altri europei. Le esperienze testé descritte, ad esempio, sono più comuni tra gli intervistati inglesi. Nel 1989 l'Istituto statistico Eurobarometro è stato incaricato di accertare se la gente consideri scientifica l'astrologia. E il 13 per cento dei danesi ha risposto che è «molto scientifica» e il 48 che è «abbastanza scientifica». Le percentuali erano analoghe in Olanda o in Inghilterra ma più basse rispetto agli iberici¹⁷. Le variazioni tra i paesi sono d'importanza secondaria, in quanto la domanda è formulata in modi non identici: ad esempio, la seconda domanda per il campione danese aveva il seguente tenore: «hai sentito di essere a stretto contatto con una forza spirituale che ti aveva posseduto o qualcosa del genere?» La bassa percentuale di risposte positive può essere spiegata dalle associazioni negative con il termine «posseduto».

¹⁷Eurobarometro 31 (1989). Sfortunatamente gli altri paesi nordici non sono inseriti nelle rilevazioni

Gli studi generali probabilmente non sono uno strumento valido per misurare atteggiamenti e comportamenti divenuti tabù, come la superstizione, o esperienze affatto individuali come l'incontro con gli arcani della vita. Un progetto pilota danese ha dimostrato che ben poche persone sono disposte ad ammettere fin dall'inizio di essere superstiziose¹⁸, pur essendo pronte a confessare talune pratiche superstiziose". Inoltre queste pratiche hanno un grado elevato d'incoerenza, nel senso che la gente può adottare una forma di superstizione ma non altre che sembrano collegate: ad esempio, alcuni temono di rompere uno specchio ma non altri segni infausti, altri credono che il quadrifoglio porti fortuna ma non necessariamente nei numeri fortunati.

Poiché sono assai pochi gli studi sulle credenze non ortodosse, il problema della reincarnazione costituisce un indicatore importante della diffusione di credenze sincretiche. La reincarnazione non si inserisce facilmente tra i dogmi cristiani ortodossi e il questionario del 1990 sui valori nei paesi nordici si è preoccupato di porre domande sulla resurrezione e la reincarnazione. Alcuni, che in altri contesti si sono rivelati cristiani professanti, hanno risposto di credere sia nella reincarnazione sia nella resurrezione. In Danimarca il 7 per cento degli intervistati ha risposto di credere in entrambe; in Svezia la sovrapposizione è a un livello analogo, cioè il 6 per cento. Occorre sottolineare che la differenza è stata spiegata accuratamente, perlomeno agli intervistati danesi. La sovrapposizione può comportare una semplice confusione, un sincretismo o, con maggiore probabilità, una credenza nella vita futura che si discosta sia da quella hindu della reincarnazione sia dall'antica credenza cristiana nella resurrezione.

I «nuovi movimenti religiosi» sono stati seguiti con attenzione dai mass media, tuttavia sono assai pochi i tentativi empirici seri di valutare in generale quanto siano condivise le idee che esprimono. È piuttosto difficile, naturalmente, misurarne l'impatto sul popolo scandinavo. L'indagine danese sui valori del 1990 ha usato alcune domande semplici che possono servire da indicatori sommari del favore accordato a tali movimenti. Secondo l'indagine, il 4 per cento dei danesi pratica lo yoga, il 4 la meditazione e il, per cento ha una certa esperienza di guarigioni (Evvsg, 1990); si tratta di esperienze più diffuse tra le persone occupate in attività sociali, nell'insegnamento o in professioni accademiche e meno comuni fra coloro che lavorano nel settore industriale.

I nuovi movimenti religiosi sono stati etichettati religioni della gioventù, ma sulla base dei nuovi dati danesi si tratta di una definizione non appropriata: la coorte di età più giovane non è particolarmente attratta dallo yoga o dalla meditazione (1 e 3 per cento rispettivamente). Lo sono di più i pa-

¹⁸ Si tratta di uno studio inedito di un gruppo di miei studenti, intitolato 7-9-13.

renti di mezza età, ovvero la generazione che era giovane nel 1968. Qualche indicatore suggerisce però che la generazione più giovane sembra in sintonia con le idee delle nuove religioni: la percentuale di giovani che credono nella reincarnazione è relativamente alta (19 per cento contro una media del 15), un fatto particolarmente degno di nota in quanto la generazione più giovane in genere crede molto poco nei dogmi ortodossi. I soli punti sui quali questa generazione si colloca nella media sono la credenza nell'anima e in una forza spirituale, che possono indicare sia una fede cristiana ortodossa sia un tipo di fede affine alla corrente *New Age*.

3.3. I modelli generazionali

Un'osservazione ricorrente è che l'impegno religioso pare associato all'età. Gli indicatori più forti di impegno religioso, che si esprimono attraverso la presenza in chiesa o le credenze ortodosse, si trovano tra il settore più anziano della popolazione, mentre si riscontra una correlazione lievemente più debole fra interesse religioso generale ed età.

Tabella 12. *Frequenza mensile in chiesa rispetto alle coorti di età in Svezia, 1990 (valori in percentuale).*

Classi di età							Tutte le età
18-26	27-35	36-44	45-53	54-62	63-71	72-80	
8	13	8	11	12	25	6	12

Fonte: Evssg, 1990.

Tale relazione può essere interpretata in vari modi: si potrebbe sottolineare che la vecchiaia mette l'uomo di fronte al grande problema della sua fragilità e alle questioni decisive della morte e del senso della vita; oppure si può sottolineare l'importanza dei ruoli legati all'età e pensare che i vecchi si interessino alle questioni spirituali. Le chiese nazionali sembrano sancire quest'ultimo approccio, visto che propongono molte attività specifiche destinate ai loro membri più anziani. Sono poche le attività comparabili destinate ad altri gruppi di età, salvo che per gli adolescenti che si preparano alla cresima; una terza interpretazione sottolinea le esperienze esistenziali delle diverse generazioni e in particolare la loro socializzazione religiosa.

I cambiamenti dell'atteggiamento religioso possono essere ascritti all'effetto del ciclo vitale, per cui l'età è il fattore determinante, all'effetto della coorte, per cui i modelli di socializzazione delle diverse generazioni

sono il fattore rilevante, oppure alle esperienze specifiche di alcune generazioni, come l'influenza delle esperienze fatte durante la seconda guerra mondiale; possono infine essere ascritti agli effetti del periodo, che rimandano all'influenza di processi sociali generali.

Hamberg (1991) ha presentato recentemente i risultati di uno studio ripetuto che copre il periodo 1955-70. I dati per la Svezia indicano che i cambiamenti netti di atteggiamento religioso sono pochi: circa metà degli intervistati ha conservato opinioni analoghe e la maggior parte degli altri ha espresso un moderato cambiamento di posizione, che si registra in entrambe le direzioni. Il totale netto del processo è che gli intervistati rivelano una religiosità minore, misurata sulla base della credenza nei dogmi cristiani o dell'interesse per le attività della chiesa. La coorte più giovane è più incline di quella più vecchia a cambiare credenze: entrambe mostrano un livello inferiore di credenza netta nell'inferno e nel paradiso e in un Dio che governa il mondo; solo la coorte giovane mostra un chiaro declino della fede in Cristo, in un Dio che interviene nella propria vita, e un declino di interesse per le attività religiose. In questa documentazione, che è piuttosto singolare, l'effetto della coorte è evidente. Inoltre i dati indicano una tendenza di periodo al declino generale delle credenze ortodosse. Si può rilevare infine un effetto-età, contraddittorio del «modello tradizionale» in quanto sembrerebbe che le persone, invecchiando, tendano a credere di meno e a limitare la loro presenza in chiesa.

I dati ricavati dallo studio sui valori in Europa non si basano su uno studio ripetuto e non consentono quindi di osservare i cambiamenti di atteggiamento religioso dei singoli individui durante gli anni ottanta. Possiamo però confrontare gli atteggiamenti tipo delle generazioni interessate nel corso del periodo:

Tabella 13. *Indice medio di ortodossia per coorti di età in Danimarca, 1981 e 1990 (numeri indice medi).*

Anno di nascita	1981	1990
1972-1964	—	1,6
1963-1955	1,1	1,7
1954-1946	1,2	1,5
1945-1937	1,6	2,0
1936-1928	1,8	2,1
1927-1919	2,5	2,0
1918-1910	2,4	3,1
1909-1901	3,0	—

Fonte: Evssg, 1981;1990.

Gli indicatori empirici seguono lo stesso modello in tutti i paesi scandinavi. Scegliamo come caso principale la Norvegia: le risposte non confermano l'impressione che le persone anziane riflettano sul senso della vita più spesso delle persone di mezza età; invece la presenza in chiesa è chiaramente legata all'età. La risposta alla domanda se si è ricevuta un'educazione religiosa in famiglia concerne sia gli atteggiamenti sia gli eventi e indica una frattura del livello di socializzazione religiosa tra le generazioni nate prima e dopo la seconda guerra mondiale. La Danimarca segue lo stesso modello, con un brusco declino dal 53 per cento di persone che hanno ricevuto un'educazione religiosa familiare tra i nati nel 1937-45 al solo 40 per cento tra i nati nel 1946-54, seguita da un'ulteriore riduzione per le coorti più giovani. In Svezia il rapporto fra età e percentuale di persone che hanno ricevuto un'educazione religiosa in famiglia rivela un declino più graduale, con una punta dal 37 per cento tra coloro che avevano 45-53 anni nel 1990 al 29 per cento tra quelli che avevano 36-44 anni.

Tabella 14. *Atteggiamento rispetto al senso della vita, frequenza mensile alle funzioni religiose ed educazione religiosa familiare per coorti di età in Norvegia, 1990 (valori in percentuale).*

	Anno di nascita							Tutte le generazioni
	1910-18	1919-27	1928-36	1937-45	1946-54	1955-63	1964	
Riflette sul senso della vita	76	78	80	70	72	71	63	72
Funzione in chiesa mensile	20	21	15	13	10	10	8	13
Educazione religiosa familiare	58	55	57	51	38	38	35	45

Fonte: Evssg, 1990.

Il modello può essere confermato da altri risultati. Un'indagine condotta in Danimarca dall'istituto Observa ha dimostrato che se era normale per le generazioni più vecchie sentire leggere la Bibbia in famiglia, ciò si verifica raramente tra le più giovani: il 27 per cento delle persone di oltre 65 anni afferma di aver sentito leggere sovente passi della Bibbia durante l'infanzia, contro il 6 per cento o meno di coloro che hanno meno di 34 anni (Observa, 1988). Alcuni accurati studi norvegesi rilevano analogamente l'importanza dell'impegno religioso dei genitori. Gli intervistati che definiscono i genitori attivi sul piano religioso sono loro stessi più attivi di coloro i cui genitori non lo erano; la probabilità che l'intervistato sia attivo sul piano religioso è tre volte maggiore anche se uno solo

dei genitori è definito religiosamente attivo (Martinussen, in Repstad, 1977). Emerge dunque l'importanza del modello religioso durante la prima socializzazione religiosa.

Le vecchie generazioni avevano avuto, durante l'infanzia, un modello religioso in famiglia: forse i loro nonni avevano preso parte al grande risveglio del secolo XIX e trasmesso ai bambini parte dei loro ricordi e del loro entusiasmo. È probabile che le vecchie generazioni fossero state anche esposte all'istruzione cristiana in casa e a scuola: nel vecchio sistema scolastico era consuetudine imparare a memoria il catechismo e gli inni. In passato le scuole scandinave si erano date l'obiettivo di un'educazione cristiana ed erano sottoposte al controllo pastorale, che fu gradualmente rimosso in Svezia nel periodo 1929-55 e in Danimarca nel 1933-70. I sistemi scolastici danese e svedese sono ormai pienamente secolarizzati e l'insegnamento della religione è rigorosamente limitato all'informazione. La Norvegia conserva un orientamento cristiano e ancora nel 1984 il parlamento ha decretato che la scuola si deve basare su fondamenta «cristiano-umanistiche». Il secondo termine fornisce un'indicazione importante: le nuove leggi scolastiche di tutti i paesi scandinavi privilegiano un orientamento pluralistico e tollerante. Le vecchie generazioni spesso seguivano corsi volontari sulla Bibbia, le cosiddette scuole domenicali.

La socializzazione religiosa delle nuove generazioni ha una base più debole all'interno della famiglia durante l'infanzia: inoltre gran parte è stata in scuole materne e a tempo pieno, dato che entrambi i genitori lavorano. Anche se parte di questi istituti per i bambini è stata fondata da organizzazioni ecclesiastiche, in particolare in Danimarca, in generale esse seguono un indirizzo neutro sul piano religioso (alcuni miei studenti hanno preso in esame alcune scuole materne locali: i bambini avevano un vivo interesse per la religione, ma non ne parlavano né con i genitori né con gli insegnanti). La legge danese consente ai genitori di esentare i figli dall'insegnamento della religione a scuola, e a Copenhagen molti ne approfittano. D'altra parte, la legge consente anche a un gruppo di genitori con un particolare orientamento religioso di costituire scuole proprie con il supporto dello stato. Nel 1944 l'8 per cento dei bambini frequentava tali scuole private, mentre oggi il dato è sceso al 6 per cento. La separazione dei bambini provenienti da famiglie con un orientamento religioso specifico — siano esse pietiste, grundtvigiane o seguaci di Rudolph Steiner — rafforza la tendenza a dare alla religiosità un carattere settario. Per i bambini della scuola normale la vera educazione religiosa comincia, sotto la supervisione del pastore locale, con i corsi preparatori alla cresima, la qualità dei quali varia molto a seconda delle qualità pedagogiche del singolo pastore.

L'ultima generazione ha usufruito di una nuova e importante fonte di socializzazione religiosa, i mass media, in particolare la televisione. Fino

a non molto tempo fa i servizi radiotelevisivi erano monopolio dello stato e i canali pubblici sono tuttora i soli realmente importanti; per legge devono seguire una politica pluralistica. Nei programmi, anche quelli per bambini, emergono spesso temi religiosi. Le nuove generazioni godono di un'informazione religiosa molto più ampia che in passato, anche se di tendenza molto meno cristiana. Molto dipende dal modo in cui i canali nazionali affrontano i programmi di tipo ecclesiastico: in Svezia i programmi religiosi basati su canti sacri moderni e dibattiti sull'esistenza hanno conquistato un pubblico notevole. Le trasmissioni normali delle funzioni sono seguite dal 4 per cento della popolazione adulta. Larga parte del pubblico è composta da persone intorno ai 65 anni. In Danimarca si sono imposti due tipi di programmi religiosi: da una parte una serie di trasmissioni di varie funzioni, che comprende anche funzioni di chiese non luterane, dall'altra un ciclo di seri dibattiti sull'esistenza; nessuno dei due però riscuote un grande successo: negli anni settanta ogni trasmissione televisiva era seguita da circa due-trecentomila persone, scese a centoventi-centocinquantamila negli anni ottanta, a fronte di una popolazione totale di cinque milioni di persone. La percentuale non è eccezionale ma indica che il numero di persone che ricevono la trasmissione elettronica del messaggio cristiano è comparabile al numero di coloro che partecipano di persona alle funzioni. Vale la pena aggiungere che il pubblico arriva a settecentomila persone la sera di natale o di capodanno. Oltre ai programmi esplicitamente religiosi, vi è un'ampia gamma di trasmissioni che toccano temi religiosi in svariati contesti: un gran numero di questi programmi proviene dall'estero, semplicemente perché sono molto meno costosi di quelli nazionali, cosicché le nuove generazioni possono essere bene informate sull'Islam — grazie alla serie «I figli di Abramo» — e conoscere poco la tradizione cristiana dei loro antenati.

L'importanza della socializzazione religiosa emerge da uno studio su Stavanger, città della Norvegia, dove si è visto che le persone più impegnate sul piano religioso erano spesso gli immigrati di paesi nei quali l'interesse per la religione è ininterrotto (Repstad, 1976); va notato altresì che l'incidenza di questo fattore era maggiore tra le donne che tra gli uomini.

La conclusione è che la diversità di socializzazione religiosa spiega in parte la variazione di impegno religioso tra i diversi gruppi di età, anche se non spiega tutto. La presenza in chiesa è chiaramente collegata all'età e anche all'educazione religiosa. I dati sulla Danimarca indicano nel 20 per cento la quota di coloro che, in possesso di un'educazione religiosa, va in chiesa una volta al mese o più, contro il 5 per cento di chi non ha avuto un'educazione religiosa. Nel primo gruppo troviamo ancora un nesso evidente fra età e percentuale di persone che vanno in chiesa; nel secondo troviamo pochi giovani e relativamente molti anziani. Si può pen-

sare che si tratti di un'espressione dei ruoli legati all'età, ma è possibile interpretare questo modello anche come un effetto di ricaduta. Una percentuale piuttosto consistente di membri delle vecchie generazioni ha avuto una socializzazione religiosa e il conseguente impegno religioso della coorte come tale ha un'influenza anche su chi non è stato educato religiosamente dai genitori; potrebbe essere sufficiente l'influenza di compagni, vicini e insegnanti.

Tabella 15. *Frequenza mensile in chiesa rispetto all'educazione religiosa per gruppi di età in Danimarca, 1990 (valori in percentuale).*

	Classi di età			Tutte le età
	≤ 30	31-60	61 e più	
Con educazione religiosa	7	16	35	20
Senza educazione religiosa	1	6	12	5

Fonte: Evssg, 1990.

Il passaggio apparente dalla fede in un Dio personificato alla credenza in una forza spirituale è dovuto a due tipi di cambiamento: uno è l'avvicendamento generazionale, per cui le vecchie generazioni ortodosse lasciano il posto alle nuove, scettiche o spirituali; l'altro è costituito dai cambiamenti di opinione interni alla generazione. Anche se questi ultimi sono meno frequenti, possiamo individuare alcune tendenze: in particolare, vale la pena sottolineare la maggiore credenza in una forza spirituale che si riscontra tra le generazioni nate dopo la seconda guerra mondiale.

Tabella 16. *Credenza in un Dio personale o in una forza spirituale per coorti di età in Danimarca, 1981 e 1990 (valori in percentuale).*

Anno di nascita	1981		1990	
	Dio personale	Forza spirituale	Dio personale	Forza spirituale
-1909	35	21	31	25
1910-18	37	28	36	28
1919-27	36	26	26	30
1928-36	24	25	26	26
1937-45	20	23	20	40
1946-54	15	21	15	32
1955-63	11	23	19	31
1964-72	-	-	10	36
<i>Totale</i>	21	24	19	33

Fonte: Evssg, 1990.

3.4. *Le principali posizioni religiose*

Per semplificare l'analisi, i danesi intervistati sono divisi in quattro ampie categorie; i credenti possono essere suddivisi in due gruppi principali, il primo costituito da quelli che vanno in chiesa almeno una volta al mese e il secondo da quelli che vanno in chiesa più raramente. I non credenti dichiarati possono essere inseriti in un terzo gruppo e gli atei convinti in un quarto. Ignoriamo le risposte «non so» come pure i quattro casi di non credenti che vanno in chiesa. In base a questa classificazione, la netta maggioranza sono credenti che non vanno regolarmente in chiesa.

Tabella 17. *Atteggiamenti verso la fede e la pratica religiosa in Danimarca, 1981 e 1990 (valori in percentuale).*

	1981	1990
Credenti, vanno regolarmente in chiesa	12	11
Credenti, vanno irregolarmente in chiesa	56	61
Non credenti	25	23
Atei dichiarati	6	4

Fonte: Evssg, 1990,

Al di sotto della superficie tranquilla si celano molti cambiamenti: le vecchie generazioni sono passate in larga misura dalla posizione di credenti passivi a quella di credenti che vanno in chiesa o di atei. Molti membri della generazione giovane nata tra il 1955 e il 1963 da non credenti sono diventati credenti passivi. Molti di coloro che nel 1981 si dichiaravano atei facevano parte delle coorti nate tra il 1946 e il 1963; nel 1990 queste coorti hanno una percentuale media di atei. In altre parole, le coorti che nel 1981 esprimevano una critica alla religione hanno nel 1990 una posizione più «normale», pur continuando a frequentare poco la chiesa. La più parte di coloro che vanno regolarmente in chiesa si trova nelle coorti più vecchie e molto pochi nelle più giovani.

Il netto contrasto tra il basso livello di impegno religioso nella capitale Copenhagen e l'alto livello nei distretti provinciali — in particolare lo Jutland — si è lievemente ridotto. Nel 1981 il 18 per cento degli abitanti dello Jutland andava regolarmente in chiesa, contro il 5 della capitale; nel 1990 la percentuale nello Jutland è scesa al 15 per cento mentre è salita al 7 nella capitale. Al tempo stesso, la percentuale di credenti passivi a Copenhagen è aumentata. Il modello regionale è conforme ai cambiamenti di atteggiamento religioso tra le diverse professioni: tra gli agricol-

tori il numero di persone che si reca regolarmente in chiesa sembra in diminuzione, una tendenza conforme all'impressione generale di un mutato atteggiamento tra le nuove generazioni di agricoltori industrializzati; l'atteggiamento religioso degli operai non è molto cambiato: pochissimi, in particolare quelli specializzati, vanno regolarmente in chiesa; i cambiamenti di maggior rilievo si riscontrano tra gli impiegati: il gruppo di livello superiore, che costituisce l'élite della classe manageriale, ha un atteggiamento più positivo di nove anni prima nei confronti della religione.

Una delle caratteristiche salienti della seconda fase della modernizzazione è la presenza delle donne nelle occupazioni retribuite, compresa quella di pastore. L'occupazione generale delle donne ha molte conseguenze strutturali e può incidere anche sul modello della religiosità, mostrando in generale le donne un impegno religioso superiore agli uomini: per la Norvegia, ad esempio, Martinussen (in Repstad, 1977) definisce religiosamente impegnato il 17 per cento degli uomini contro il 28 delle donne; il diverso livello di istruzione non spiega il divario tra i sessi. I dati dell'Evssg di cui disponiamo riconfermano il modello di un maggiore impegno religioso delle donne e di un maggiore scetticismo degli uomini, il che però può essere spiegato in parte dalle differenze occupazionali: le donne occupate mostrano un impegno religioso superiore a quelle non occupate, anche se questo fattore non spiega per intero il modello; le donne non occupate appartengono a due gruppi principali: le pensionate, caratterizzate dal ruolo legato all'età, e le casalinghe, che hanno scelto il ruolo classico legato al loro sesso, nonostante il modello classico della famiglia con doppio reddito.

Tabella 18. *Atteggiamenti verso la fede e la pratica religiosa per sesso e occupazione in Danimarca, 1990 (valori in percentuale).*

	Uomini occupati	Uomini non occupati	Donne occupate	Donne non occupate
Credenti, vanno regolarmente in chiesa	6	12	11	22
Credenti	58	51	69	63
Non credenti	30	31	17	13
Atei dichiarati	6	6	3	2

Fonte: Evssg, 1990.

I dati dimostrano l'incidenza del sesso e dell'occupazione: è riconfermato il fatto che le donne sono importanti portatrici delle tradizioni religiose ed è anche possibile che siano portatrici di novità religiose.

Un'ampia indagine condotta in Svezia (Gustafsson, 1991) dimostra parallelamente che gli uomini sono molto più scettici delle donne sulle prospettive religiose: la differenza più netta riguarda l'interesse generale per la religione e meno la regolare presenza in chiesa. Pochi giovani si sono dimostrati interessati alla religione, al contrario di gran parte delle giovani. In tutte le categorie occupazionali l'interesse delle donne per la religione era più accentuato che tra gli uomini, tuttavia le giovani operaie avevano un interesse per la religione quasi altrettanto scarso dei loro colleghi, rispettivamente il 35 e il 31 per cento; la differenza era più marcata tra la popolazione impiegatizia: la percentuale di giovani impiegati con un interesse per la religione era del 36 per cento, contro il 51 tra le giovani impiegate.

3.5. *La maggioranza passiva*

Vale la pena sottolineare che una percentuale molto alta della popolazione scandinava ha risposto di non andare mai o quasi mai in chiesa, salvo che per matrimoni, battesimi o uffici funebri. La maggior parte di costoro — non tutti — fa parte della chiesa nazionale e versa i contributi per la chiesa. Non è difficile dissociarsi dalla chiesa, sicché molti commentatori si sono chiesti come mai questo modo ovvio per pagare meno tasse non sia utilizzato molto di più: una delle risposte che sono state suggerite è che far parte della chiesa è Lilla sorta di «assicurazione per l'al di là». Se esiste una vita futura, questa «assicurazione» fornisce un buon premio; in caso contrario, non era comunque troppo costosa. Un'altra risposta rileva che molti membri passivi considerano la chiesa un'istituzione più nazionale che religiosa. Le chiese nazionali sono parte integrante della tradizione e dell'identità scandinava e raccolgono tutti gli scandinavi nativi. Queste ipotesi non si basano su indagini sistematiche sicché la questione resta aperta a interpretazioni diverse.

Tabella 19. *Frequenza annuale alle funzioni religiose nei paesi scandinavi; 1990 (valori in percentuale).*

	Danimarca	Norvegia	Svezia
Meno di una volta l'anno	58	54	65

Fonte: Evssg, 1990.

Alcune indagini condotte in Norvegia e Danimarca hanno cercato di stabilire se la gente avrebbe cercato attivamente di far parte della chiesa

nel caso ciò fosse necessario; la questione è ipotetica ma vale la pena rilevare che solo la metà circa dei membri ha risposto affermativamente. L'indagine dell'Evssg ha posto domande sulla fiducia generale in diverse istituzioni, comprese le chiese nazionali; i risultati per la Scandinavia del 1990 sono i seguenti:

Tabella 20. *Fiducia accordata alla chiesa nazionale nei paesi scandinavi, 1990 (valori in percentuale).*

	Danimarca	Norvegia	Svezia
Molta o moltissima fiducia nella chiesa nazionale	46	44	38

Questi dati descrivono nel complesso una situazione istituzionale molto instabile. Le chiese nazionali scandinave si basano da un lato su un piccolo gruppo minoritario di membri religiosamente impegnati e dall'altro su un ampio gruppo maggioritario il cui consenso nasce da un'identificazione religiosa *civile*, nell'accezione del termine usata da Hammond. È piuttosto sorprendente che i danesi mostrino una fiducia nella chiesa maggiore nel 1990 che nel 1981. Con la differenziazione istituzionale e l'introduzione di una democrazia laica, la duplice base delle chiese nazionali diventa più precaria e il risultato potrebbe essere una scissione. Dunque la situazione religiosa è molto instabile, e la portata dei cambiamenti potenziali è nettamente maggiore se si prendono in considerazione altri cambiamenti della società.

3.6. *I paradossi strutturali della modernizzazione*

I dibattiti sociologici sulla modernizzazione sembrano fermi alla problematica della prima fase della modernizzazione: la transizione da una società agraria, rurale, feudale e fondata sulla chiesa a una società industriale, urbana, capitalista, democratico-liberale e ideologicamente pluralista, basata sulla differenziazione di istituzioni regolate da criteri interni strumentalmente razionali. Per le teorie sociologiche è ancora difficile analizzare la seconda fase della modernizzazione, una fase che propone alcuni paradossi rispetto alle tendenze passate e alle teorie che le spiegavano: la forza-lavoro viene trasferita dalla produzione di merci con l'uso di macchinari alla gestione di simboli e persone che utilizzano strumenti elettronici. Le priorità economiche, che determinano che cosa pro-

durre da parte di chi e con quali mezzi e in quali modi distribuire i prodotti, sono determinate da negoziati fra i rappresentanti dei gruppi di interesse coinvolti: le società formalmente private, i sindacati, i poteri politici — dai comuni alla Cee — e vari gruppi di interesse come le organizzazioni dei consumatori e gli ambientalisti. Istituzioni che in precedenza erano differenziate hanno stretto nuove alleanze sulla base di interessi eterogenei: grandi società in mano a capitalisti, fondi pubblici e fondi sindacali diventano i maggiori sponsor di società sportive, teatri o musei, con un'influenza se non altro indiretta sui beneficiari. La gente non solo è emigrata dalle campagne alle città, ma ha compiuto una nuova migrazione nelle periferie e nelle città periferiche. Le democrazie liberali sono ormai affermate, ma molti pensano che i rappresentanti politici lo siano troppo. La base dei partiti tradizionali che si affermarono nella prima fase della modernizzazione era costituita da contadini, cittadini e operai; ora quei partiti vanno perdendo la loro base: la protesta politica si esprime con l'avvento di nuovi partiti populistici, con la minore partecipazione alle elezioni o la nascita di movimenti popolari. Sembra che stiano cambiando anche le relative unità sociologiche: in passato era facile identificare la «società» con una nazione. Il mercato, la divisione del lavoro, i centri politici internazionali e i mass media comportano un tipo nuovo di unità «societaria». L'interazione e l'interdipendenza che attraversano i confini nazionali impongono di prendere in considerazione sia i tipi di unità sociali, ad esempio le regioni e i gruppi etnici, sia i tipi culturali.

Lo sviluppo della società scandinava non segue ovviamente le tendenze descritte dai padri fondatori della sociologia. Ci troviamo in una fase nuova che richiede modelli nuovi e nuove risposte sociologiche, come testimoniano gli inadeguati tentativi di elaborare modelli per le società postindustriali o postmoderne o postmateriali o postumane, nessuno dei quali appare pienamente convincente anche se sollevano alcuni interrogativi legittimi; la nuova fase dovrebbe inoltre indurci a riflettere sulle nozioni generali circa la secolarizzazione come destino sociale che accompagna il processo di modernizzazione. Al riguardo direi in ipotesi che i processi della *prima fase* della modernizzazione — differenziazione istituzionale, meccanizzazione delle esperienze di vita, razionalizzazione della produzione e amministrazione, fra gli altri — indicavano una potenziale secolarizzazione.

Il fatto che questo potenziale si realizzi dipende anche da fattori interni alla religione. Le autorità ecclesiastiche erano conservatrici e si sono adattate lentamente alle nuove circostanze; inoltre tendevano a allearsi con gruppi sociali l'influenza dei quali era in declino e ad allontanarsi dai

lavoratori. I fattori interni possono mutare, seppure lentamente. Può sorgere una nuova generazione del clero che raccolga la sfida della modernità¹⁹ anziché limitarsi a condannarla: le autorità ecclesiastiche possono allearsi con nuove formazioni sociali anziché restare legate a quelle vecchie. Tuttavia il cambiamento delle condizioni esterne è più importante. Nuovi modelli di interdipendenza possono far nascere un nuovo tipo di orientamento religioso.

Tra i paesi scandinavi la Danimarca è quello più colpito da crisi, e le reazioni comportamentali alle crisi sono complesse e contraddittorie. Si possono però individuare alcune tendenze precise che vorrei delineare: in primo luogo, non si osserva uno sviluppo ulteriore dei valori postmaterialisti, nonostante le teorie di Inglehart²⁰; i mutati atteggiamenti rimandano piuttosto al tentativo di garantire benessere materiale e autorità ben definite. Nonostante Chernobil, un maggior numero di persone dimostra di credere nella scienza e nella tecnologia. La libertà personale ha una grande importanza, mentre si paventano le tendenze all'anarchia, sicché si pensa che la libertà debba essere tenuta a freno dalla legge e dall'ordine. La nuova generazione in particolare mostra, rispetto alle coorti più vecchie, una notevole propensione per l'autoritarismo combinata con l'individualismo. L'autoritarismo si rivela anche in un consenso più diffuso per l'autorità spirituale della chiesa. Forse in questo contesto possiamo individuare una sorta di parricidio, non rivolto verso i genitori biologici ma piuttosto verso i maestri della sinistra. Si può osservare una reazione alla crisi della famiglia nel ribaltamento dei precedenti valori sessuali, particolarmente accentuati nelle nuove generazioni. Il nuovo «familismo» forse è anche la ragione per cui le ultime generazioni attribuiscono un valore assai maggiore al matrimonio in chiesa rispetto alle coorti precedenti. Queste tendenze neoconservatrici possono contribuire a spiegare il sorprendente risveglio dell'orientamento religioso nell'area fortemente secolarizzata di Copenhagen.

Queste indagini generali non possono però dirci in quale modo la gente cerca oggi concretamente di delineare una visione del mondo per affrontare un'esistenza incerta in una società complessa e eterogenea. Il diffuso interesse per le risposte olistiche alla nostra visione frammentata del mondo contraddice suggerimenti di altro genere. L'avvento dei nuovi movimenti religiosi, come il *New Age*, il rinnovato interesse per la predizione magica del destino, per l'astrologia o i bioritmi sono solo alcuni

¹⁹Come ha fatto la chiesa cattolica con il Concilio Vaticano II.

²⁰ Lo studio dell'Evssg è stato fortemente influenzato dalla teoria di Inglehart. Per una discussione nel contesto svedese si veda Petterson (1988).

esempi²¹. L'espansione delle sette fondamentaliste — anche in Scandinavia — aggiunge l'elemento ortodosso alla ricerca di una risposta olistica a una situazione esistenziale frammentata; esse possono fornire ai credenti un'interpretazione plausibile della condizione di esseri umani che vivono una vita frammentata e incerta²² in una post-post società, nonché la speranza di riuscire a cogliere le nuove potenzialità del potere. Tuttavia la caratteristica della religiosità moderna non è tanto una fiducia esistenziale profonda in una specifica visione del mondo quanto una ricerca personale di elementi che costituiscano le fondamenta di un'identità e di una serie di valori personali, e ciò favorisce una religiosità molteplice che svantaggia la chiesa centrale. Nondimeno, anche quest'ultima può avere alcune potenzialità in una situazione instabile. Le chiese cristiane possono essere considerate una piattaforma sicura e un baluardo dell'equilibrio, più sicure delle sette o dei culti proprio grazie alla loro stabilità, come dimostra nel migliore dei modi la nascita di congregazioni molto attive di impiegati nei centri più secolarizzati e razionalizzati della *city*. Quindi le chiese diventano un santuario in cui le persone possono raccogliersi tra un momento di tensione all'esterno e l'altro: si veda ad esempio il lento ritorno alla chiesa nella Copenhagen secolarizzata, in particolare tra i dirigenti²³. Naturalmente questo ritorno titubante alla chiesa può essere connesso alla crisi economica in Danimarca e alla tendenza neoconservatrice, il che però non confuta la mia tesi: le crisi economiche, secondo Schumpeter, sono un elemento integrante delle economie capitaliste di mercato.

I paesi scandinavi sono tra i più secolarizzati di tutte le nazioni modernizzate (si veda lo studio comparato di Harding, 1986); tuttavia l'esempio di questi paesi rivela alcune varietà del processo e dimostra che esso non è unidirezionale: abbiamo rilevato casi sparsi di una resacralizzazione. Pertanto l'esempio scandinavo indica che è difficile prevedere gli sviluppi religiosi delle società postmoderne. Per citare l'autore danese Storm Petersen, è difficile profetizzare, soprattutto sul futuro.

²¹ Naturalmente non possiamo sapere quanto sia profonda la fede religiosa che si cela dietro la lettura degli oroscopi delle riviste o l'interpretazione dei tarocchi; il fatto che le società di marketing ammettano di utilizzare seriamente gli astrologi per prendere le decisioni indica una certa influenza: ad esempio, la campagna per il lancio delle tartarughe *ninfa* è stata pianificata con la consulenza di alcuni astrologi.

²² La mobilità è una caratteristica cruciale della società ultramoderna. La gente si sposta molto, cambia sovente habitat, fa avanti e indietro tra casa e luogo di lavoro, è socialmente mobile. t. quindi anche più propensa alla mobilità religiosa e alla ricerca di una piattaforma religiosa che dia stabilità.

²³ Ne ho osservato un altro esempio nella *city* di Londra, in St. Helen's.

Riferimenti bibliografici

- Aa.Vv., *La religione degli europei. Fede, cultura religiosa e modernità in Francia, Italia, Spagna, Gran Bretagna, Germania e Ungheria*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1992.
- Aagaard, J. (a cura di), *Religiositet og Religioner*, Anis, Århus, 1991.
- Aarflot, A. (a cura di), *Kirke og Stat i de nordiske lande*, Oslo, Universitetsforlaget, 1971.
- Dahlgren, C., «Sverige» in G. Gustafsson (a cura di), *Religias förändring* cit.
- Ejerfeldt, L., «La fréquentation des offices religieux dans le grand Stockholm» in «Religion in the Nordic Countries» in *Social Compass*, 1, XXXV, 1988.
- Fridberg, T., *Danskerne og kulturen*, København, Socialforskningsinstituttet, 1989.
- Grablom, G., *Dimensions of Åbo Akademi*, 1984.
- Gundelach, P., Mortensen, N. e Tonboe, J. C. (a cura di), *Sociologi under forandring*, København, Gyldendahl, 1990.
- Gustafsson, G., *Religionen i Sverige*, Stockholm, Esselte, 1981.
- *Tro, Samfund och Samhälle*, Örebro, Libris, 1991.
- «Publikumsutvecklingen f r religionsprogram i TV under en tjugofem r-period» in «Religionssociologiska uppsatser til minnet av Lennart Ejerfeldt» in *Religion och samh lle*, 4-5, 1990.
- (a cura di), *Religias förändring i Norden 1930-1980*, Stockholm, Liber, 1985.
- Halman, L., *Waarden in de Westerse Wereld*, Tilburg, Tilburg University Press, 1991.
- Hamberg, E., «Kristen p  mitt eget s t» in *Religion och samh lle*, 10-11, 1989.
- «On Stability and Change in Religious Beliefs, Practice, and Attitude: A Swedish Panel Study» in *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1, XXX, 1991.
- Harding, S., Phillips, D. e Fogarty, M., *Contrasting Values in Western Europe*, London, s.e., 1986.
- Kristensen, E., «Folkekirkeens status i Hovedstaden 1956-84» in A. P. Thyssen e R. H. Iversen (a cura di), *Kirke og Folke i Danmark* cit.
- Lundby, K., «Kringkastning og avkristning» in P. Repstad (a cura di), *Mellem himmel og jord* cit.

- «Norge» in G. Gustafsson (a cura di), *Religiós fdrindring* cit.
- Martinussen, V., «Religios selvangivelse for Norge» in P. Repstad (a cura di), *Mellem bimmel ogjord* cit.
- Munck, H., «Danmarks officielle kirkestatistik 1974-1984» in A. P. Thyssen e R. H. Iversen (a cura di), *Kirke og Folke i Danmark* cit.
- Observa, *Danskerne, Bibelen ogKristendommen*, Kobenhavn, 1988. Pettersson, T., *13akorn dubbia las*, Uppsala, 1988.
- «Swedish Church Statistics» in «Religion in the Nordic Countries» in *Social Compass*, 1, XXXV, 1988.
- Repstad, P., *Det religiøse Norge*, Oslo, Gyldendahl, 1977.
- (a cura di), *Mellem bimmel ogjord*, Oslo, Gyldendahl, 1984.
- Riis, O., «Nya tendenser i den religiøse socialisationen» in *Religion och sambele*, 4, 1984.
- «Danmark» in G. Gustafsson (a cura di), *Religiós fardndring* cit.
- «Trends in Danish Religion» in «Religion in the Nordic Countries» in *Social Compass*, 1, XXXV, 1988.
- «Folkekirke of folkereligiisitet, religionssociologísk belyst» in *Kritisk Forum for praktisk teologi*, 39, 1990.
- «Religion i dansk sociologi» in P. Gundelach, N. Mortensen e J. C. Tonboe (a cura di), *Sociologi under fòrcindring* cit.
- «New Age og Healing» in J. Aagaard (a cura di), *Religiositet og Religioner*, Anis, Arhus, 1991.
- Rod, J., *Folkereligion og kirke*, Kobenhavn, Gad, 1961.
- Salomonsen, P., *Religion i dag*, Kobenhavn, Gad, 1971.
- Tomka, M., «Modernizzazione e Chiesa: l'esperienza dell'Ungheria comunista e postcomunista» in Aa.Vv., *La religione degli europei* cit.
- Thyssen, A., Pontoppidan e Iversen, Raun H. (a cura di), *Kirke og Folke i Danmark*, Anis, Arhus, 1986.

La chiesa cattolica e la rivoluzione anti-comunista degli anni ottanta in Polonia

Marek Tarnowski

Premessa

Secondo un detto popolare fra i suoi abitanti, «la Polonia è un paese cattolico»: è popolare nel senso che esprime una verità ovvia che non richiede ulteriori spiegazioni. Ma sempre più spesso il significato di questo detto è al centro delle discussioni sulle questioni dell'identità della Polonia libera, della ricostruzione dello stato polacco, dei legami del paese con la civiltà europea occidentale e della struttura del sistema legale polacco, e anche delle discussioni sull'equilibrio di potere nel parlamento polacco. La marcia degli eventi in Polonia spinge non soltanto i sociologi della religione ma anche gli uomini politici e gli economisti che si occupano dell'odierna riforma economica nel paese a cercare di definire il senso dell'enunciato, che sottolinea il legame molto forte tra la Polonia e la chiesa cattolica. Per rendersene conto è sufficiente considerare il ruolo svolto dalla chiesa nella difesa della nazione polacca nel corso del XVIII e XIX secolo, quando in senso formale non esisteva uno stato polacco e la politica degli occupanti, in particolare dei russi e dei tedeschi, mirava alla denazionalizzazione del popolo polacco. Si può essere perciò indotti a concludere che il detto popolare «la Polonia è un paese cattolico» assume, nella spiegazione di diversi aspetti della situazione del paese, un ruolo simile a quello dell'asserzione «signore e signori, l'Inghilterra è un'isola» nell'analisi della storia dell'impero britannico. Che cosa vuol dire insomma che la Polonia è un paese cattolico?

1. Un millennio di chiesa, un millennio di stato

È significativo il fatto che la data di nascita dello stato polacco storicamente accettata sia il 966, l'anno in cui il primo re polacco accettò il cristianesimo come fede sua e del suo popolo. Questa decisione gli permise di avviare il processo di unificazione delle numerose tribù pagane

che abitavano il territorio dello stato polacco. Per centinaia di anni a partire da allora il cristianesimo ha portato in Polonia la civiltà; la chiesa riuscì a edificare una struttura amministrativa molto efficiente e indipendente dalle autorità statali. Facendosi aperti i conflitti sul problema della superiorità tra le autorità ecclesiastiche e i monarchi polacchi, la tradizione della chiesa come istituzione indipendente dallo stato — seppure spesso pronta a aiutarlo — si rivelò un vantaggio nel secolo XVIII, quando la Polonia scomparve dalla mappa dell'Europa e il suo territorio venne spartito tra Russia, Prussia e Austria. Allora fu evidente che la chiesa era in grado di difendere e sviluppare con successo il sistema di valori che permise alla popolazione di sopravvivere al periodo delle spartizioni e di ripristinare lo stato nel secolo XX. La chiesa ha svolto questo ruolo in misura ancora maggiore dopo la seconda guerra mondiale, quando in Polonia fu instaurato il regime comunista.

È sorprendente il fatto che nel corso di quel periodo il paese sia riuscito a conservare un ambiente politico clandestino, indipendente dal partito comunista dominante: un'élite che, come è apparso chiaro nel 1989, era in grado di assumere il potere nel paese. Non si vuole con questo sostenere che ciò fosse dovuto esclusivamente all'attività della chiesa, nondimeno essa ha contribuito in molti modi a tale processo. È interessante osservare che in nessuno dei paesi comunisti nei quali la chiesa dominante è quella ortodossa, ad esempio la Romania, la Bulgaria o la stessa Russia, i tentativi di creare una simile élite politica alternativa hanno avuto successo. Oggi tutti questi paesi sono governati dalle stesse persone che non più tardi di due, tre o al massimo quattro anni or sono rappresentavano la classe dirigente del potere comunista. A mio parere questa situazione è dovuta al fatto che tali paesi hanno una tradizione completamente diversa di rapporti tra la chiesa e lo stato. Nella chiesa ortodossa il clero è sempre stato molto più dipendente dallo stato del clero cattolico. In Polonia la maggioranza degli attivisti politici — e questo vale anche per i socialisti atei — ha vissuto a stretto contatto, in un modo o nell'altro, con l'ambiente della chiesa cattolica. La ragione è piuttosto ovvia: durante tutto il periodo del tragico regime comunista la chiesa ha preso sotto la sua protezione le persone perseguitate dallo stato.

2. Polacco significa cattolico?

Secondo l'opinione popolare, la società polacca è formata per il 90 per cento da cattolici, un'opinione confortata dalle ricerche sociologiche. In un sondaggio di opinione dell'inizio del 1991 è stato chiesto agli intervi-

stati di scegliere una delle risposte predefinite sull'appartenenza religiosa; il 96 per cento si è definito cattolico, mentre il 3 per cento si è dichiarato di diversa religione o non credente (indagine dell'Ufficio centrale di statistica, campione *random* di cinquemila intervistati). Nei primi mesi del 1991 il Centro di indagini sull'opinione pubblica (Obop) ha effettuato uno studio a livello nazionale da cui risulta che l'84 per cento della popolazione adulta della Polonia si dichiara cattolico credente e praticante, l'8 si dice credente ma scarsamente praticante, il 4 incerto ma a volte praticante e il restante 4 non credente. Negli anni ottanta si è verificato in Polonia un incremento significativo, pari al 10 per cento rispetto al decennio precedente, delle dichiarazioni di fede. Attualmente però i sondaggi di opinione registrano una lieve diminuzione della percentuale della popolazione che si dichiara credente.

Vale comunque la pena di sottolineare un fatto interessante: molto spesso l'identificazione generale non si accorda né con la fede dichiarata nei dogmi religiosi né con l'accettazione dei principi dell'etica e della dottrina della chiesa. La questione dell'aborto è un buon indicatore delle crepe all'interno del cattolicesimo polacco; secondo un sondaggio di opinione condotto dall'Obop nel novembre 1990, il 13 per cento degli intervistati era d'accordo con la tesi che l'aborto debba essere proibito senza alcuna eccezione; il 33,2 affermava che l'aborto dovrebbe essere consentito in alcuni casi rigorosamente stabiliti, per esempio in caso di minaccia per la vita della donna o di violenza carnale; il 26,3 che l'aborto dovrebbe essere consentito anche nel caso di condizioni di vita difficili, un numero eccessivo di figli nella famiglia, un basso reddito eccetera e il 33,8 che l'aborto dovrebbe essere permesso a richiesta; il 4,7 infine non si è pronunciato. Per quanto concerne la dichiarazione di fede nei dogmi religiosi, secondo un sondaggio condotto dall'Obop all'inizio del 1991 il 76 per cento degli intervistati crede in Dio come creatore del mondo, il 74 crede in Dio come creatore dell'uomo, il 61 nel giudizio universale, il 56 nell'esistenza dell'inferno, il 45 nell'esistenza del paradiso, il 41 nei miracoli, il 37 nella resurrezione e il 35 nell'esistenza del maligno.

L'oscillazione delle quote rivela che la posizione del polacco cattolico non è sempre coerente e che le sue dichiarazioni generali non coincidono perfettamente con il suo atteggiamento nei confronti dei principi della fede che professa. D'altro canto però nel panorama religioso polacco si osserva un elemento sintomatico seppure marginale, la presenza di ogni sorta di «comunità» religiose e di movimenti «revivalisti». Il numero di membri dei movimenti che si ispirano alla chiesa cattolica, e che reclutano molti giovani, è calcolato in circa trecentocinquantamila persone.

3. *La chiesa e Solidarnosc*

Il fatto che la Polonia sia un paese cattolico ha permesso alla chiesa di recitare un ruolo significativo nelle trasformazioni politiche degli anni ottanta. L'immagine del sacerdote che officia la messa per gli operai in sciopero è diventato uno dei simboli fondamentali della protesta contro lo stato totalitario. Spesso l'edificio della chiesa era identificato come il luogo che non solo forniva protezione e sostegno ai membri dell'opposizione politica ma anche la sede in cui, per tutto il periodo della legge marziale, sono state espresse liberamente opinioni politiche indipendenti, e in qualche caso perfino come un rifugio contro le cariche della polizia durante le manifestazioni. Nel corso degli anni ottanta la chiesa figurava al primo posto tra le istituzioni alle quali la gente dichiarava fiducia.

Molti sociologi che analizzano le più recenti trasformazioni polacche hanno sottolineato l'importanza delle visite del papa in Polonia, in particolare quella del giugno 1979. Forse allora per la prima volta la gente ha capito di essere in grado di creare proprie strutture organizzative efficienti, che potevano essere utilizzate con successo come strumento di consenso sociale. Nel corso delle prime tre visite papali si aveva la sensazione che fosse l'intera società a organizzarle. Il servizio d'ordine della comunità, in uniforme o con un semplice cappello a contraddistinguerlo, il servizio sanitario e il servizio stampa erano di fatto le prime, semplici strutture organizzative create al di fuori dell'onnipotente controllo dello stato totalitario. Milioni di pellegrini hanno partecipato alle sante messe, vivendo la sensazione di «stare insieme». La visita di papa Giovanni Paolo II nel giugno del 1979 è sembrata un unico grande atto comunitario della nazione polacca, e in effetti lo è stato: la prima iniziativa di queste dimensioni alternativa al sistema. L'avvenimento successivo di dimensioni e importanza paragonabili è stata la costituzione del sindacato indipendente Solidarnosc un anno dopo.

Nel corso di tutti gli anni ottanta, la partecipazione alla santa messa è stata né più né meno che un atto politico. È emersa, e ha operato, una divisione della popolazione in due categorie, «noi» e «loro»: «noi» era il popolo, «loro» le autorità. Un fattore importante di differenziazione tra gli uni e gli altri era la religione. «Noi» erano coloro che andavano in chiesa, e il fatto di andarci o non andarci determinava l'appartenenza all'una categoria rispetto all'altra — i marxisti, i comunisti, gli atei: le persone che detenevano il potere. Un sondaggio di opinione dell'autunno 1981 può servire da esempio: quando nell'autunno di quell'anno la Polonia attraversò una profonda crisi politica e economica, il sondaggio

mise in evidenza una netta differenza di opinioni sul potere politico considerato responsabile della crisi: il governo, che non intendeva cedere, oppure Solidarnosc che, in qualità di rappresentante del popolo, chiedeva che gli accordi firmati dal governo alcune settimane prima venissero rispettati. Le persone che si definivano «credenti e praticanti» accusavano il governo molto più spesso dei «non credenti» e un poco più spesso dei «credenti ma non praticanti» (secondo un sondaggio ora raccolto nella serie *I polacchi negli anni ottanta: i polacchi nel 1981*).

La religiosità era una caratteristica comune tra i membri di Solidarnosc. Il valore ispiratore della politica del sindacato — la solidarietà tra le persone — affonda le radici non nella lotta di classe ma nel cristianesimo. Inoltre c'è chi afferma che l'idea della «società di cittadini» diffusa da Solidarnosc, che di fatto sta alla base della trasformazione polacca degli anni ottanta, sia anch'essa un'invenzione cristiana (ovvero il postulato dell'uguaglianza di tutti i cittadini). La dimensione religiosa era la sola dimensione alternativa a quella marxista nella quale coloro che vivevano nel socialismo reale polacco avevano accesso; dunque la cultura politica polacca è connessa in misura significativa alla posizione della chiesa cattolica, la sola istituzione riconosciuta che fosse indipendente dallo stato comunista. I valori e i simboli cattolici sono stati utilizzati dai polacchi in tutte le formazioni sociali alternative al sistema dominante, dalla famiglia ai movimenti collettivi su vasta scala. La strategia difensiva della società contro lo stato che imponeva l'ideologia marxista è stata la ratifica rituale di quei valori e simboli, che hanno cementato l'integrità alla nazione.

Oggi, in un contesto politico diverso, non sono più presenti i fattori che possono stimolare una simile espressione simbolica del proprio cattolicesimo. La realtà religiosa sta cambiando. Al tempo stesso però alcuni cercano di trasferire direttamente i simboli e i valori religiosi nel campo dell'attività politica (ad esempio identificando la laicità con un atteggiamento anti-polacco). In quale misura questi fenomeni offrono un'opportunità e in quale misura rappresentano un pericolo per la nuova democrazia politica e per la chiesa polacca? La domanda attende ancora risposta.

4. *La chiesa e la politica: il rapporto di dipendenza*

Chi è cresciuto in uno stato totalitario è incerto sulla scelta politica da compiere e non sa decidere, com'è comprensibile, a quale dei numerosi partiti e movimenti dare il suo appoggio; cerca un'autorità, qualcuno che

possa aiutarlo a dirimere le proprie perplessità, indicandogli una scelta corretta o almeno avallandola con la sua autorità. Le persone credono nella chiesa e questa, nel corso naturale degli eventi, si trova nella posizione di arbitro, che lo voglia o meno.

Nel giugno del 1989, due settimane prima delle storiche elezioni politiche in Polonia, ho effettuato un sondaggio preelettorale a Lublino. Analizzando insieme con i miei collaboratori i risultati dell'inchiesta, ho riscontrato un dato peculiare: la città era divisa geograficamente in zone entro le quali le preferenze elettorali erano così diverse che era possibile disegnare una mappa in cui i confini tra le diverse zone evidenziavano in modo netto dove finiva il consenso per uno dei candidati e cominciava quello per l'altro. Questa distribuzione delle preferenze non era spiegabile puramente sulla base delle variabili classiche quale il carattere socio-demografico delle singole zone.

Le elezioni, che seguivano all'accordo firmato durante la tavola rotonda, erano libere soltanto per il 30 per cento, e ovviamente la ricerca da me condotta riguardava soltanto quella percentuale. A Lublino si presentavano due candidati forti; il primo era quello di Solidarnosc (Tadeusz Manka, operaio della locale fabbrica di autocarri) e il secondo era un notissimo attivista cattolico (Ryszard Bender, docente dell'università cattolica), che non era stato accettato come delegato di Solidarnosc. Le preferenze preelettorali e poi il voto degli elettori si dividevano quasi esclusivamente tra questi due candidati.

Caso vuole che, con una certa approssimazione, le zone nelle quali si osservavano preferenze elettorali opposte coincidessero con la divisione amministrativa della città nelle parrocchie della chiesa cattolica. Incuriositi da simile coincidenza, abbiamo cominciato a cercarne le ragioni e abbiamo scoperto che le parrocchie avevano espresso in modo elusivo un consenso per il candidato preferito. Era sufficiente che il prete facesse in pubblico il nome del «suo» candidato (a volte lo facevano quasi inconsciamente) o che al termine della messa qualcuno distribuisse volantini del candidato perché gli elettori la considerassero una chiara indicazione dell'uomo da votare. Non credo che questa coincidenza riguardasse solo la comunità di Lublino: sembra assai probabile che in molte regioni della Polonia si sia verificata una dipendenza delle preferenze elettorali dei parrocchiani dalle indicazioni del parroco. Un sacerdote di mia conoscenza è arrivato a sostenere che il fenomeno potrebbe essere sintetizzato nell'espressione seguente: le elezioni politiche del 1989 sono state vinte dal riero per Solidarnosc.

La ricerca che abbiamo condotto nel corso degli anni ottanta mostra che la chiesa ha esercitato una forte influenza politica sugli atteggiamenti

menti politici della popolazione: se si tiene conto di variabili quali la frequenza della partecipazione alla santa messa da una parte e dall'altra l'intensità del sostegno dato all'opposizione politica degli anni ottanta, la dipendenza emerge in modo indiscutibile. I dati ai disposizione dimostrano che essa è molto più chiara della correlazione tra la frequenza della partecipazione alla messa e talune posizioni morali, ad esempio le opinioni sull'ammissibilità del divorzio, estremamente difficile da dimostrare.

Rinascita dell'ortodossia nel contesto della situazione ideologica in Unione Sovietica*

Alexander Tsipko

1. *La religione nella transizione*

Fino a oggi non è stato pubblicato alcun lavoro di rilievo sul ruolo della rinascita religiosa nella democratizzazione della società ex-sovietica. La stampa parla di assegnazioni da parte dello stato alla proprietà della chiesa di centinaia di edifici di culto, moschee, chiese cattoliche, sinagoghe e doshan requisiti dai comunisti. Negli anni 1988-89, con la cooperazione del Consiglio per gli affari religiosi sotto l'autorità del Consiglio dei ministri dell'Urss e degli enti locali, più di tremila parrocchie ortodosse e circa venti monasteri sono stati aperti e restituiti al clero, e attualmente sono in costruzione molti edifici di culto.

L'Islam sta diventando una delle principali forze politiche nel Tatarstan, nel Caucaso settentrionale e nelle repubbliche centro-asiatiche. La popolazione slava dell'Urss, di regola, battezza i bambini. La filosofia religiosa russa negli ultimi tre anni è diventata dominante nella coscienza della giovane intelligenza sensibile ai diritti umani. In effetti, gli ultimi due anni hanno visto una restaurazione del ruolo della Chiesa¹.

Il ruolo della chiesa ortodossa nella vita dello stato sta crescendo sensibilmente²: non è un caso che Boris Eltsin, il primo presidente della Federazione russa (Rfsr) eletto dall'intera nazione, abbia prestato il suo giuramento alla presenza del patriarca dell'intera Russia e di Mosca.

* Il saggio è stato redatto nell'autunno del 1991 e risente in alcuni punti della convulsa evoluzione della situazione sovietica prodottasi dopo quel periodo.

¹Nel 1990 il numero complessivo delle congregazioni religiose registrate è aumentato di più di cinquemilacinquecento unità rispetto al 1985, l'anno d'inizio della *perestrojka*. Nel 1985 erano registrate sessantacinque congregazioni di tutte le confessioni religiose, nel 1986 sessantasette, nel 1987 centoquattro, nel 1988 millesettanta, nel 1989 più di tremila. Attualmente sono attive più di ventimila congregazioni religiose registrate e sessanta monasteri. La Bibbia e il Corano sono stampati in numerosi esemplari.

²Sono state registrate, nel 1985, tre nuove parrocchie; nel 1986 dieci; nel 1987 sedici; nel 1988 ottocentonove; nel corso dei primi nove mesi del 1989 duemilacentottantacinque. Secondo alcune stime, nel 1990 sono state aperte più di duemila parrocchie nuove.

Presto alla chiesa ortodossa russa verrà restituita la proprietà delle cattedrali del Cremlino a Mosca. Si sta ripristinando la giustizia storica.

Sfortunatamente tutti questi cambiamenti, importanti anche sul piano qualitativo nella vita delle chiese russe, non sono ancora stati oggetto di una comprensione sufficientemente profonda e, soprattutto, non hanno ancora ottenuto un sostegno pubblico ampio.

Politologi e giornalisti nazionali, che nel passato militavano nell'opposizione democratica e che ora sono solidali con la Federazione, nonché il nuovo governo democratico, fanno tutto il possibile per creare l'illusione che le trasformazioni in corso nella vita della chiesa siano insignificanti e svolgano un ruolo secondario. Inoltre, ci sono tentativi di intimidire l'opinione pubblica democratica denunciando il pericolo del dericalismo, per mostrare che la restaurazione del ruolo della chiesa ortodossa nella vita della nostra società è un fenomeno negativo. La rinascita della chiesa e quella della democrazia sono molto spesso presentate nella stampa democratica come processi opposti e non compatibili tra di loro.

A mio parere, la sindrome antireligiosa che si osserva ora tra l'intellighenzia democratica è un fenomeno altrettanto pericoloso della sindrome di clericalismo alla quale abbiamo assistito recentemente. Un politico che ignori la rinascita della coscienza religiosa nei paesi postcomunisti, e tutti gli effetti a essa correlati, è destinato al fallimento, e tanto più lo è un politico che cerchi di fermare questo processo irreversibile e inevitabile, come proverò nel seguito. È impossibile prevedere, su una base scientifica, lo sviluppo politico dell'Urss e di tutti i paesi postcomunisti senza prendere in considerazione i processi in corso nelle chiese nazionali e nella coscienza delle persone.

Alcuni ritengono che la sindrome antireligiosa che caratterizza la parte dominante della nostra intellighenzia democratica sensibile ai diritti umani si possa spiegare con fattori qualitativi e con la specificità della storia della chiesa ortodossa russa, della quale molto spesso si mette l'accento sul conservatorismo, sull'alleanza con l'autocrazia e sulla notoria discriminazione contro gli ebrei e le chiese battiste nella Russia zarista.

Naturalmente, nessuno può provare il contrario e mostrare che la chiesa ortodossa russa è stata al servizio del progresso e della democrazia: se la chiesa ortodossa non fosse stata alleata della democrazia, nell'ottobre del 1917 non ci sarebbe stata alcuna rivoluzione. Ritengo però che le radici della sindrome antireligiosa debbano essere ricercate più nella mentalità di coloro che hanno rovesciato il comunismo nell'Urss e nei paesi dell'Europa centro-orientale che nella storia dell'ortodossia russa. Tra i nostri democratici, oggi come in passato, dominano gli intellettuali atei.

Il cattolicesimo ha svolto un ruolo molto più progressista nella storia

della Polonia di quello dell'ortodossia nella storia della Russia³. Si deve però osservare che tra gli intellettuali democratici polacchi la sindrome antireligiosa è diffusa non meno che tra quelli russi.

La chiesa polacca è stata la più tollerante in Europa e ha salvato la nazione dopo la divisione della Polonia. La chiesa cattolica romana polacca arrestò l'espansione comunista sovietica già all'inizio degli anni cinquanta, e creò i presupposti morali e politici per un successivo rifiuto finale del comunismo nei paesi dell'Europa centro-orientale.

Tuttavia, durante le elezioni presidenziali in Polonia, gli oppositori di Walesa, specie gli appartenenti all'ala sinistra radicale di Solidarnosc, hanno diffamato sia la chiesa sia i suoi capi gerarchici: ricordo come durante il IV Congresso mondiale dei sovietologi (1990), tenutosi a Harrogate in Gran Bretagna, i leader dell'ala sinistra del movimento — in particolare Z. Buyak — abbiano criticato la chiesa polacca per le sue tendenze verso l'autoritarismo e abbiano parlato della loro nazione cattolica come di un'oscura massa reazionaria.

Nel valutare la passata situazione ideologica e spirituale dell'Urss e dei paesi dell'Europa centro-orientale, è necessario prendere in considerazione il fatto che nel caso sovietico il movimento anticomunista era capeggiato, di regola, dall'intelligenza bolscevica. Il comunismo sovietico è stato sconfitto non dagli anticomunisti ma, al contrario, da coloro che sono ancora convinti bolscevichi nel loro modo di pensare. Ciò è legato al fatto che, ad esempio, sia in Polonia sia nei paesi dell'ex-Unione Sovietica quasi tutti i leader della democrazia radicale sono collegati, per origine ed educazione ideologica, al passato comunista di questi paesi. La stragrande maggioranza dei leader democratici in Russia è cresciuta in famiglie atee, ha fatto carriera come membro del Komsomol o del partito, è passata attraverso periodi di entusiasmo per il marxismo, è ancora orgogliosa di essere atea e vede in questo la propria superiorità morale e intellettuale.

³Nell'Urss il cattolicesimo è stato dominante solo in Lituania dove si contano 3.360.000 fedeli, di cui 3.000.000 lituani e 360.000 polacchi. Durante la seconda metà degli anni ottanta, in Lituania la chiesa cattolica ha ottenuto pieni diritti, pieno riconoscimento e completa indipendenza. Le cattedrali, dove precedentemente si trovavano le gallerie d'arte lituane, sono state restituite al clero. Diversamente da quanto è avvenuto in Bielorussia, in Lituania le chiese cattoliche sono state attive (non chiuse) durante l'intero periodo del potere sovietico. I preti furono liberati dai campi di concentramento e assolti dalle imputazioni e dalle accuse in considerazione del forte carattere nazionalistico della loro attività. Le principali feste cattoliche (prima di tutto il natale e la pasqua) divennero feste statali, cioè giorni di vacanza. La minoranza polacca si lamenta del fatto che la chiesa cattolica è diventata troppo lituana e che i diritti dei credenti polacchi sono violati (il problema è prima di tutto quello delle prediche in lingua polacca).

In effetti, una simile situazione nel nostro paese era inevitabile. Quando l'opposizione cristiana al comunismo in Russia venne sconfitta (e una parte di essa emigrò), i cattolici furono costretti a riporre le proprie speranze nella rigenerazione interna del partito e dei suoi esponenti in una nuova intelligenza già socialista. Nel nostro paese non esistevano neanche le condizioni politiche per la restaurazione dell'opposizione socialdemocratica al comunismo; tutte le speranze erano legate alla rivoluzione dall'alto, a cambiamenti promossi dal vertice, all'apparizione di uno zar comunista buono e intelligente. Il che, in effetti, è avvenuto. La *perestrojka* iniziata da Gorbaciov e da Jakovlev — atei e comunisti convinti — è ora continuata da rappresentanti degli intellettuali del partito che hanno servito il suo apparato precedente. In queste condizioni la liberazione dal comunismo è stata accompagnata dalla riproduzione di tutti gli stereotipi del partito di sinistra e di tutti i pregiudizi dell'intelligenza di sinistra russa. L'origine neobolscevica della nostra democrazia è provata dagli avvenimenti del fallito golpe dell'agosto 1991: una partecipazione attiva dei democratici alla divisione del partito comunista, il mantenimento del vecchio principio del partito della selezione dei quadri e così via.

Ciò considerato sono convinto, prima di tutto, dell'importanza della riabilitazione del processo di rinascita delle chiese del mio paese, per sostenere il ruolo progressista della coscienza religiosa almeno allo stadio attuale di sviluppo della Russia. Non so dire in quale misura ciò sia interessante per l'Occidente, ma per noi, nella situazione ideologica presente, questo problema è molto urgente.

La rinascita dell'ortodossia è un fatto positivo? Questo è l'interrogativo intorno al quale si svolgono attualmente i dibattiti ideologici in Russia. Recentemente sul giornale «Komsomorskaja Pravda» un gruppo di esponenti del mondo culturale, tra i quali Sergej Zalygin, Dmitrij Lichacév e Igor Zolotuskij, si è espresso a favore della protezione della rinascita della chiesa ortodossa. Essi hanno rifiutato in modo deciso i tentativi dei neobolscevichi di escludere la chiesa dalla sfera pubblica.

La separazione della chiesa e della religione dallo stato — scrivono questi intellettuali — è un principio legale imprescindibile della democrazia moderna per cui, tra l'altro, hanno combattuto nella vecchia Russia non solo i partiti di orientamento ateistico, ma molti studiosi religiosi desiderosi di liberare il cristianesimo clericale dalla «polvere» statale. Tuttavia, la partecipazione della chiesa all'organizzazione sociale è la base di tutta la civiltà cristiana e costituisce una tradizione millenaria in Russia, anche se disturbata dallo scisma e (...) interrotta dal potere comunista. (Lettera al Redattore, «Allontaniamoci dall'orlo di un nuovo disastro...» in «Komsomorskaja Pravda», 21 settembre 1991).

Nelle attuali condizioni la difesa dei diritti umani significa anche la protezione dell'ortodossia e della tradizione ortodossa dall'oscurantismo ateista della nostra intelligenza marxista bolscevica. Sarebbe ingenuo pensare che l'adozione della legge sulla libertà di coscienza⁴ in se stessa tuteli la libertà di una scelta religiosa spirituale. In condizioni nelle quali la parte preponderante della stampa democratica, che in Russia forma sia il comportamento politico sia l'opinione pubblica, rimane atea, una persona credente è ancora discriminata.

2. Chiesa e potere

Prima di tutto affrontiamo la questione dei presupposti storici e del diritto di rinascita dell'ortodossia in Russia. Non si dovrebbe dimenticare che le chiese hanno resistito a lungo e con maggiore forza di altre istituzioni contro l'insediamento del comunismo nei paesi dell'Europa orientale. La chiesa ortodossa russa venne sottomessa solo in conseguenza della politica di totale genocidio dei preti dichiarata da Lenin nel 1921, nella sua lettera segreta a Molotov; la ben nota dichiarazione del metropolita Sergij⁵ — ora condannata, anche e in primo luogo, da rappresentanti della chiesa ortodossa estera — aveva una giustificazione morale.

Solo le persone che sono vissute per anni nella Russia sovietica — scriveva N. Berdjaev a Parigi — possono comprendere pienamente questo messaggio e per questa ragione sono in grado di percepire gli sviluppi ora in corso laggiù dall'interno, e non dall'esterno. È necessario infine comprendere pienamente la grande differenza tra la situazione della chiesa russa in Russia e quella della chiesa russa dell'emigrazione. La chiesa ortodossa in Russia è una chiesa martire che sta percorrendo la propria *via crucis* fino in fondo. La chiesa ortodossa dell'emigrazione non è una chiesa martire, i suoi vescovi non sanno che cosa sia il martirio, loro che erano abituati nel passato alla posizione di dominio e di privilegio nello stato e che all'estero vivono nell'atmosfera della libertà (Nikolaj Berdjaev, *Cry of Russian Church*).

⁴È la legge «Sulla libertà di coscienza e le organizzazioni religiose nell'Urss» e la legge russa «Sulla libertà delle religioni».

⁵«Dobbiamo mostrare, non con le parole ma con i fatti, che i cittadini fedeli dell'Unione Sovietica, leali verso il potere sovietico, possono essere non solo le persone più indifferenti all'ortodossia, ma anche i suoi adepti più ardenti, per i quali essa è altrettanto preziosa della verità e della vita, con tutti i suoi dogmi e le sue leggende, con tutta la sua organizzazione canonica e devozionale. Vogliamo essere ortodossi e nello stesso tempo riconoscere l'Unione Sovietica come la nostra madrepatria civile le cui gioie e i cui successi sono le nostre gioie e i nostri successi e le cui sconfitte sono le nostre sconfitte», dalla «Dichiarazione del vice patriarca Lieu-Observer metropolita Nizegorodskij Sergij», 1927.

In effetti, a partire dagli anni trenta la chiesa ortodossa era l'unico luogo libero dall'ideologia e dalla retorica comuniste, l'unico luogo in cui si opponeva un rifiuto attivo al marxismo e del comunismo oggettivamente in virtù della natura ideologica del cristianesimo. Molti capi della gerarchia ortodossa cooperavano con il Kgb (questo è ora stato provato); tuttavia, nella loro predicazione, essi erano obbligati a difendere i valori e i principi cristiani. Non tutti potevano fuggire nella chiesa clandestina; la chiesa ortodossa con la sua esistenza preservò alcune possibilità, anche se minime, di scelta spirituale. Non è a caso che laureati dei più prestigiosi istituti russi siano diventati preti: il percorso esistenziale di Alexander Men' è il caso più emblematico al riguardo. Non si deve dimenticare che alla fine degli anni settanta, durante l'epoca di Breznev — caratterizzata dal cinismo e dell'asfitticità spirituale — dozzine e centinaia di intellettuali di tutto il paese si rivolsero proprio alla chiesa ortodossa: slavi, turchi, ebrei. Essa offrì loro riparo, li aiutò a ottenere conforto spirituale e ad acquisire fiducia spirituale in se stessi.

La chiesa ortodossa russa sotto il potere sovietico esercitò la stessa funzione della chiesa cattolica in occasione della divisione della Polonia: in tutti questi anni la chiesa ortodossa è stata un centro di preservazione della memoria storica e dell'identità russa, l'unico ponte tra la vecchia Russia distrutta dai bolscevichi e la speranza della rinascita di una nuova Russia. Durante quegli anni di ristagno (come chiamiamo ora questo periodo) bastava parlare con gli studenti dell'Accademia ecclesiastica di Zagorsk per scoprire che la vecchia Russia non era ancora morta, che molte persone possedevano una profonda conoscenza della sua storia, custodendo la memoria e il rispetto per le sue cose sacre, per le tradizioni della cultura russa e per coloro che avevano saputo tramandare la devozione verso di essa.

Per valutare oggettivamente l'eroica azione morale e spirituale della chiesa ortodossa russa si deve ricordare che il terrore ideologico dei comunisti nei suoi confronti continuò anche dopo la morte di Stalin. Già nel 1954 il Decreto emanato dal Comitato centrale del Pcus su «I principali errori della propaganda scientifico-ateista e le misure per migliorarla» (7 settembre 1954) conteneva richiami all'ateismo militante degli anni trenta:

la chiesa e le varie sette religiose hanno notevolmente ravvivato le loro attività, rafforzato i loro effettivi e, adattandosi pienamente alle condizioni attuali, fanno proliferare attivamente l'ideologia religiosa fra gli strati arretrati della popolazione. I membri del clero e delle sette escogitano vari modi per avvelenare la coscienza delle persone con la droga religiosa, cercando di attrarre i giovani e le donne alla chiesa.

Così dopo la morte di Stalin si riprodusse il vecchio conflitto ideologico: da una parte le organizzazioni religiose che facevano proliferare «pregiudizi e superstizioni» e, dall'altra, i cittadini che «consapevolmente e attivamente» costruivano il comunismo e la cui attività veniva limitata dai pregiudizi religiosi. Da tale premessa derivava il compito di combattere in ogni modo l'influenza della religione sulle persone, per «mettere decisamente fine alla passività nei confronti della religione e smascherare l'essenza reazionaria della religione e il danno da essa arrecato».

Tutto ciò risultò nella restaurazione delle tradizioni autoritarie degli anni trenta che privavano le organizzazioni religiose e i credenti della possibilità di godere di diritti elementari, generalmente accettati, della «libertà di coscienza borghese». In effetti ciò significava la privazione, per le comunità religiose, dei diritti di essere persone giuridiche e di avere proprietà, la limitazione della loro attività esclusivamente alle «pratiche del culto», la proibizione di un'«azione speciale» tra i bambini, i giovani e le donne, la privazione della «libertà di propaganda religiosa», nonché il divieto alle organizzazioni religiose e ai monasteri di svolgere attività caritative e pubbliche.

Nel contesto di un conflitto, durato quasi settant'anni, tra lo stato comunista e la chiesa ortodossa, l'attuale rinascita di quest'ultima significa semplicemente la restituzione a milioni di credenti dei loro diritti. Da questo stesso punto di vista, secondo la prospettiva dei diritti umani, la rinascita della chiesa ortodossa deve essere considerata oggi come una prova della vera democratizzazione della nostra società. Un'autentica democrazia non può chiedere che gli interessi e i diritti di almeno cento milioni di fedeli ortodossi in Russia siano sacrificati nell'interesse dell'idea stata- lista di progresso. Ai milioni di credenti che cercano la serenità spirituale nelle chiese ortodosse non si può attribuire alcuna responsabilità per i comportamenti negativi caratteristici del passato di alcuni loro gerarchi.

L'intolleranza ideologica è dannosa in ogni scenario, anche quello democratico. I tentativi di vedere il processo di rinascita della chiesa ortodossa russa solo dal punto di vista del pericolo della ripresa del clericalismo e dello sciovinismo da grande potenza sono assurdi sia sotto il profilo giuridico sia sotto quello morale. Quest'impostazione è basata su una mancanza di fiducia elementare nelle potenzialità morali e spirituali di milioni di persone, nella loro capacità di distinguere il bello dal brutto, il bene dal male. L'intelligenza che non ha fiducia nella ragione e nella coscienza del suo popolo difficilmente può essere riconosciuta come classe dirigente.

Considerato ciò che è avvenuto nel nostro paese, non abbiamo alcun diritto di valutare il ruolo dell'ortodossia russa in base ai criteri della si-

nistra e quindi ai valori e agli ideali dell'intelligenza socialista e ateista. I valori di sinistra della socialdemocrazia ateista russa hanno avuto come risultato una catastrofe costata almeno cinquanta milioni di vittime. L'ateismo russo porta la responsabilità del socialismo russo e di tutto ciò che è a esso collegato.

Il dibattito sulla valutazione della rinascita religiosa in Russia ha un significato non solo morale, ma anche politico: si tratta infatti anche di contribuire a delineare lo stato che dovrebbe aver origine dalle rovine del totalitarismo comunista.

In tutti i paesi dell'Europa centro-orientale la caduta del comunismo ha avuto come risultato la restaurazione e la riabilitazione di tutti i movimenti politici e ideologici che si opponevano a esso. In tutti questi paesi il crollo del comunismo ha portato, prima di tutto, alla riabilitazione del cristianesimo e della cultura cristiana. Ciò si è verificato in forma più pronunciata in Polonia dove, come già accennato, l'influenza della cultura cristiana (in questo caso cattolica) è stata molto forte anche durante il periodo socialista. Un simile esito era, in effetti, inevitabile. La pulsione a restaurare tutto ciò che era stato distrutto dai comunisti è stata la ragione del nascere dell'opposizione in tutti i paesi dell'Europa centro-orientale. In Russia l'idea della restaurazione ha convertito negli ultimi due anni una gran parte dei democratici in anticomunisti; l'anticomunismo dei democratici è basato, per sua stessa natura, sul desiderio di ristabilire tutto ciò che venne distrutto dal partito marxista-leninista. Questa tendenza profondamente radicata nelle coscienze ha trovato espressione nel desiderio di restituire a molte città i vecchi nomi russi: l'esempio più significativo è stato il ripristino del nome di San Pietroburgo alla città di Leningrado, ma si è anche manifestata nel restauro di molti vecchi monasteri ortodossi e nell'intenzione di ricostruire la chiesa di Cristo Salvatore a Mosca, demolita all'inizio degli anni trenta.

L'ostacolo principale sulla strada della rinascita dell'ortodossia russa non sta tuttavia nella storia o nel timore di cadere sotto il potere di un padre-zar. La Russia non può seguire la via degli altri paesi dell'Europa centro-orientale per la semplice ragione che, a differenza di essi, ha perso, in settant'anni, il sentimento dell'appartenenza in massa a uno stato storico: di qui l'impressionante dualismo e la disgregazione della coscienza nazionale del popolo sovietico.

D'altro lato, la grande maggioranza delle persone ha perso la precedente fiducia nel socialismo, nell'ideologia marxista. Non appena la cortina di ferro venne abbattuta da Gorbaciov, tutti compresero che la rivoluzione sovietica non aveva portato che privazioni, spargimento di sangue, povertà e arretratezza. La critica a Stalin è diventata gradualmente

la critica al bolscevismo e ai suoi capi. Ora la grande maggioranza della popolazione è convinta che i bolscevichi abbiano commesso delitti, rovesciato il potere legittimo e organizzato il «terrore rosso». Al momento attuale, l'ex Urss è indubbiamente diventata il principale paese anticomunista del mondo: un episodio significativo fu il consenso di maggioranza all'iniziativa di trasferire il corpo di Lenin togliendolo dal mausoleo. Queste espressioni di anticomunismo però rimangono ancora del tutto anti-sovietiche: sono dirette contro gli avvenimenti di ottobre, contro Lenin, contro l'apparato del partito, contro il comunismo.

Nonostante ciò, i valori marxisti profondamente radicati nella mentalità del popolo sovietico sono rimasti intatti, come si nota anche ora in occasione della vittoria sui putschisti di agosto. I recenti avvenimenti sono interpretati ora come una nuova rivoluzione russa, come un'impresa eroica delle masse rivoluzionarie. Anche Gleb Jakunin, un prete ortodosso che ha sofferto per le sue convinzioni religiose, al raduno in occasione della celebrazione della vittoria sui golpisti ha affermato entusiasticamente che i difensori della Casa Bianca erano altrettanto eroi quanto gli eroi delle barricate antibolsceviche di Presnija Rossa nella rivoluzione di dicembre del 1905.

La maggioranza dei nostri intellettuali democratici è ancora attaccata alla vecchia convinzione marxista che le rivoluzioni siano «vacanze» della storia, che una violenta presa di potere rivoluzionaria sia un procedimento legittimo obbligato; ed è convinta inoltre che la violenza — anche quella delle masse rivoluzionarie — sia lo strumento più efficace per risolvere i problemi politici e sociali.

In questo paese la critica di Lenin e di Trotskij non conduce alla riabilitazione di coloro che li combatterono e che presero parte alla lotta armata contro i bolscevichi; essa non porta a una riabilitazione legale di quelle fazioni che si opposero ai bolscevichi: i cadetti, gli ottobristi, gli eseri.

Si può affermare che finora la democratizzazione della Russia e il progresso nei diritti umani e nella libertà di parola, di stampa e di associazione non hanno portato a un miglioramento della situazione spirituale e morale del paese. Il problema in questo caso non sta solo in un rapido aumento della criminalità, del sadismo e di tutte le devianze sociali. Simili processi si verificano in tutti i paesi postcomunisti compresa la ex- Repubblica democratica tedesca e sono presumibilmente da associare al fatto che il vecchio ordine sorto sulla paura è già spezzato, ma non è ancora stato creato un nuovo meccanismo di controllo del comportamento individuale. In larga misura l'aumento della criminalità ha motivazioni puramente economiche; in realtà stiamo andando verso un capitalismo

selvaggio, criminale e ciò provoca la tentazione di un facile arricchimento e la perdita di interesse per un lavoro quotidiano che non dà grossi guadagni. Quando una parte della società si arricchisce molto rapidamente, mentre l'altra si impoverisce, è inevitabile un aumento della criminalità. Nel caso della Russia, però, il fatto più preoccupante è costituito dalla politicizzazione e dall'aggressività politica, a essa collegata, dell'intelligenza che prende parte al processo politico. È sintomatico il fatto che in Russia, nell'attuale condizione spirituale, sia semplicemente impossibile costituire un'organizzazione che si fondi sui principi del cosiddetto «riarmo morale» e che abbia come base la riconciliazione con l'avversario e il perdono delle sue colpe. Per inciso, in Russia persino quei seguaci dei diritti umani che questa organizzazione aveva molto aiutato nel passato non sono entrati nelle fila dei propugnatori del «riarmo morale».

Al contrario, la nostra attuale classe dirigente democratica è più propensa a demonizzare l'avversario. Prendiamo l'esempio del colpo di stato: si demonizzava Gorbaciov, poi si è preso a demonizzare l'apparato del partito, dell'esercito e del Kgb. La politicizzazione della società nella situazione russa risulta nel mantenimento unidirezionale della concezione marxista: tutti i problemi della vita quotidiana si riducono a vittoria o sconfitta, scissione o separazione e redistribuzione o vendetta nei confronti del nemico.

3. La rinascita dell'ortodossia russa come uno dei presupposti per la rinascita culturale della Russia

Nella situazione in cui milioni di persone, compresi molti intellettuali, partecipano alle barricate, è indispensabile la cristianizzazione clandestina della mentalità russa, la cristianizzazione dell'ethos dominante: in ultima analisi, il problema della rinascita è più culturale che religioso. Il popolo sovietico, precedentemente narcotizzato dall'ateismo, deve ricordare che esiste il mondo che ha dimenticato, che esiste il problema della vita e della morte, del peccato e della redenzione e che c'è un sacramento proprio del sentimento e della coscienza religiosi: la confessione. Il popolo dovrebbe accorgersi che la maniera cristiana di superare i conflitti sociali facendo appello alla coscienza umana, alla riconciliazione e al perdono è di gran lunga più efficace dell'impostazione marxista che hanno conosciuto.

Se i dirigenti del movimento democratico, compresi Eltsin e Gorbaciov, non fossero marxisti, se potessero ricordarsi del peccato e della penitenza e di essere mortali, la riconciliazione in questo paese si

realizzerebbe molto più rapidamente. Poiché in Russia è radicata la chiesa ortodossa, poiché milioni di russi, di ucraini, di bielorusi la considerano come la loro chiesa madre, la cristianizzazione del paese è semplicemente impossibile senza la rinascita dell'ortodossia russa. Tutte le opere migliori scritte in Russia, che costituiscono il patrimonio aureo della sua cultura, furono create da pensatori ortodossi: Dostojevskij, Tolstoj, Vladimir Soloviév, Berdjaev, Sergej Bulgakov, Trubetskij, Sestov, Frank. L'ortodossia in Russia non fu mai una religione nazionale imposta. È per questo che quanto sta accadendo in Russia doveva avvenire e suscita grandi speranze. La letteratura religiosa russa è ristampata su vasta scala, così come le opere filosofiche e religiose; nelle chiese ortodosse si stanno istituendo scuole domenicali di religione; la chiesa diventa parte integrante della vita quotidiana della gente.

Lo spostamento a destra della coscienza pubblica è una tendenza piuttosto generale nello sviluppo di tutti i paesi postcomunisti. Si manifesta il fenomeno del «pendolo» che, sospeso nell'estrema posizione a sinistra per lungo tempo, per decenni, torna ora a spostarsi verso l'estrema destra e, mentre accelera verso il basso, passa rapidamente per la posizione centrale. Naturalmente, questo movimento verso destra ha anche una connotazione di energia, specialmente in questo paese.

Il totalitarismo comunista nell'Urss, specialmente nei territori russi, ha praticamente distrutto tutti i meccanismi e le strutture di vita tradizionali. Il comunismo sovietico ha annientato le tradizioni di una comunità, il sentimento della sapienza contadina, le tradizioni religiose e domestiche e persino la cucina russa. Si dovrebbe tener presente che il comunismo ha sostanzialmente sterminato la nazione russa, la nobiltà, le categorie dei funzionari russi, i kulaki (contadini benestanti), gli industriali e i mercanti. In realtà, della vecchia Russia è rimasta solo polvere sociale, frammenti di una cultura sociale distrutta, tenuti insieme malamente dal «cemento» delle repressioni e dell'ideologia comunista.

Il totalitarismo comunista di sinistra differisce da quello fascista di destra per il fatto che non lascia nulla dietro di sé, eccetto una società i cui elementi sono stati ricomposti alla rinfusa. Nelle condizioni postcomuniste della Russia, la rinascita della vita dovrebbe inevitabilmente partire dalla restaurazione delle sue più semplici e, quindi, più tradizionali, fondamenta. Per la sopravvivenza stessa, nei paesi postcomunisti si è semplicemente costretti a far ricorso alla restaurazione della chiesa e della coscienza religiosa, dello stato e della coscienza nazionale, della proprietà e della coscienza del possesso: fallire in tale restaurazione significa minare la ricostruzione sociale. Proprio per questo motivo, tra l'altro, i socialisti non possono aspirare al governo nei paesi postcomunisti. In tali

condizioni vengono in prima linea i valori che, di regola, sono difesi dai conservatori occidentali. L'obiettivo è quello che in Occidente è considerato del tutto naturale: la restaurazione degli antichi riti e feste religiosi — prima di tutto ortodossi — e delle tradizioni di un ambiente nazionale stabile, senza il quale è impossibile qualsiasi accordo o società civile.

Naturalmente, riconosciamo che la crescita di una coscienza nazionale provocata dalla rinascita dell'ortodossia russa comporta alcuni pericoli. Ciò è provato dalle esperienze della Polonia, della ex Germania democratica e, in parte, della Romania; la crescita della coscienza nazionale potrebbe diventare un spinta sia alla democrazia sia, in condizioni e con presupposti particolari, alla fascistizzazione della società. Dobbiamo anche prendere in considerazione il pericolo della rinascita dello sciovinismo russo da grande potenza.

Tuttavia, nelle attuali condizioni di profonda crisi morale e spirituale della società russa, a mio parere, è semplicemente impossibile evitare la rinascita dell'ortodossia e della coscienza nazionale russa da essa risvegliata. Persone che per decenni sono state private di tutto hanno bisogno di una memoria storica; esse devono capire che hanno radici culturali comuni, che non esistono soltanto per il presente, ma che rappresentano un anello nella catena dello sviluppo storico della loro nazione, che hanno qualcosa su cui fondare fatiche e speranze.

Per questa sola ragione, se si rispetta il diritto umano elementare alla madre patria e alla memoria storica, non si può porre sotto accusa la rinascita della coscienza nazionale. Il passato imperialista non impedisce ai cittadini della Gran Bretagna di amare il loro paese, di essere orgogliosi della sua storia: quindi, perché ciò non dovrebbe essere permesso ai russi ortodossi desiderosi di ritornare alla loro storia e alla loro cultura?

Non si deve pensare che la rinascita dell'ortodossia in Russia risulti nella sostituzione di valori secolari con valori religiosi. Questo aspetto del problema è quello più frequentemente discusso da parte degli oppositori della rinascita dell'ortodossia.

I processi attualmente in corso nella coscienza del popolo russo non si riducono alla sostituzione dei valori comunisti con quelli religiosi, come si potrebbe pensare: il paradosso sta nel fatto che i valori comunisti in quanto tali non sono mai stati dominanti per la semplice ragione che erano antivalori. La morale comunista era prima di tutto un'antir morale, dato che rifiutava i valori fondamentali del cristianesimo. L'economia comunista era un'antieconomia, poiché ha distrutto il mercato, la concorrenza e la proprietà.

Il comunismo ha semplicemente distrutto i valori fondamentali della vita, trasformando così gli esseri umani in esseri non umani. Persino l'an-

timercantilismo del comunismo era ipocrita, perché consentiva l'accaparramento privato in nome dell'ideologia collettivista.

La società si è preservata non perché ha accettato il comunismo, ma perché si è opposta all'ideologia comunista, che non è riuscita in definitiva a spezzare l'uomo, a distruggere i suoi sentimenti e istinti morali originari. t. per questo che ora l'obiettivo fondamentale è il rafforzamento dei resti della cultura cristiana più che la sostituzione dell'ideologia comunista con quella ortodossa. La religione, la coscienza religiosa, la sapienza del *Discorso della montagna* di Gesù aiutano semplicemente l'uomo a illuminare quello che ha nell'anima.

Finché la rinascita dell'ortodossia rimane uno stimolo per l'illuminazione cristiana essa, naturalmente, deve essere appoggiata. Qualora obiettivi puramente clericali, ortodossi prendessero il sopravvento su quelli cristiani, la situazione cambierebbe. Questo è però il primo stadio della restaurazione dell'ortodossia in una situazione in cui la chiesa soffre più di altri per le conseguenze dell'esperimento comunista in Russia.

Il rischio di una clericalizzazione della società russa è ancora troppo sopravvalutato. Secondo una recente indagine, attualmente nell'ex- Unione sovietica circa il 70 per cento delle persone interpellate si definisce credente, mentre soltanto tre anni fa a questa domanda rispondeva positivamente solo il 40 per cento. In Russia tra le persone interpellate il 93 per cento si considera appartenente all'ortodossia e di esse il 53 per cento di esse vuole che anche i figli siano educati nella fede. Nello stesso tempo, si deve osservare che solo il 7 per cento degli intervistati prega ogni giorno e il 23 per cento prega molto raramente. Solo il 4 per cento degli interrogati ha una buona conoscenza della letteratura religiosa⁶.

Attualmente in Russia si può solo parlare del superamento del retaggio dell'ateismo e del ristabilimento di un atteggiamento civile normale nei riguardi della religione. La gente ha smesso di aver paura di mostrare il suo atteggiamento positivo nei confronti della religione. Ciò è evidenziato dal fatto che secondo la grande maggioranza degli intervistati la diffusione della religione e della morale cristiana nel paese può portare più benefici che danni. Solo il 13 per cento degli intervistati giudica che una liberalizzazione della religione porterà più danni che vantaggi. Ora la questione sta tutta nella riabilitazione politica e morale della chiesa, dell'ortodossia in primo luogo e nella restituzione al popolo della libertà di scelta, del diritto di credere in Dio.

⁶All-Union Centre for Studying Public Opinion [Centro nazionale per lo studio dell'opinione pubblica (Vcspo)], *Information Bulletin*, 5, Mosca, 1991.

Conclusioni

È difficile prevedere ora i processi che si determineranno nella chiesa ortodossa durante la fase della propria rinascita. Molto dipenderà dal carattere dei processi politici nel paese e dall'estensione della disgregazione dell'ex-Unione sovietica. Se l'Ucraina e la Bielorussia si separeranno dalla Russia e l'attuale Federazione russa (Rsfsr) diventerà uno stato indipendente, la tendenza alla trasformazione dell'ortodossia nella chiesa di stato diventerà più pronunciata. In tali circostanze ci sono buone probabilità che il potere rimanga nelle mani degli attuali leader conservatori del Patriarcato di Mosca. La separazione definitiva dell'Ucraina dalla Russia intensificherà il conflitto tra le chiese dell'ala sinistra e quelle dell'ala destra. In un'Ucraina indipendente ci si dovrebbe aspettare un'espansione della chiesa cattolica ucraina verso l'est. È possibile che la sua ideologia, i suoi santi e i suoi martiri si affermino nel nuovo stato ucraino.

Con la disintegrazione finale dell'Unione, la Rsfsr difficilmente può diventare uno stato democratico. L'aggravarsi del problema dei russi nelle repubbliche separate e l'afflusso di profughi nel paese di origine, in cui le possibilità di alloggio saranno assai scarse, daranno luogo a una delusione crescente nei riguardi della democrazia e dei democratici.

In tale situazione per Eltsin non vi sarà altra via d'uscita che avvicinarsi alla chiesa ortodossa russa. Molto probabilmente, a breve termine Eltsin comincerà a rafforzare il suo potere tirando dalla sua parte il tradizionale patriottismo russo della chiesa ortodossa. Nello stesso tempo, si dovrebbe prevedere un crescente conflitto tra la parte democratica del clero che recentemente ha avuto una parte attiva nella lotta contro il comunismo e la «nomenklatura» dell'attuale ortodossia russa, che in tutti questi anni ha dimostrato un'inclinazione al conformismo. Si dovrebbe anche prestare attenzione all'alleanza tra le nuove categorie di funzionari e il nuovo clero ortodosso. Tra l'altro, proprio per questa ragione l'intelligenza democratica dovrebbe essere più cauta nella sua valutazione della rifiorente ortodossia.

Difficilmente si può sperare in una rapida conciliazione delle chiese ortodosse «rossa» e «bianca». Anche se Eltsin proclama la restaurazione del vecchio ordinamento statale russo nel territorio della Rsfsr e restituisce tutti i diritti civili alla gerarchia o alla chiesa ortodossa all'estero, questa difficilmente si interesserà delle questioni interne russe. La «nomenklatura» del Patriarcato di Mosca è ancor meno interessata alla conciliazione.

SECONDA PARTE

Religione e sfera pubblica nella società europea.

Un dibattito a più voci

Religione e sfera pubblica in Europa

Émile Poulat

Premessa

Che cosa intendiamo con l'espressione «sfera pubblica»? Le parole — non possiamo più ignorarlo dopo De Saussure e la linguistica strutturalista — hanno più di una storia: esse si capiscono tra di loro, grazie ai giochi di opposizione che utilizziamo per dare soluzione ai nostri problemi e soddisfacimento ai nostri bisogni. Questi ultimi non cessano di modificarsi, e proprio in questo vediamo riappare la storia: il linguaggio non possiede una sola struttura; né possiamo dimenticare la geografia: le cose non sono le stesse a seconda del punto nello spazio-tempo da esse occupato.

Questo preambolo banale e solenne non è forse inutile. Ci permette di affermare che non si dà *sfera pubblica* concepibile senza, ad esempio, uno *spazio privato*, e che la difficoltà incomincia con la distribuzione tra questi due settori di una realtà al tempo stesso molteplice e conflittuale. È quasi il grado zero dell'utensile intellettuale. La difficoltà cresce ancora allorché, alla coppia pubblico-privato, si cerca di far corrispondere un'altra coppia ben nota, quella politica-religione: lo stato e la chiesa, la potenza pubblica e le convinzioni intime. Raggiunge infine il suo culmine quando si imbrocchi la strada del confronto tra i regimi e gli usi dei diversi paesi.

Ti pubblico e il privato: è una distinzione corrente e comoda, ma imprecisa e incerta, delicata da maneggiare, suscettibile di prestarsi a tutti i malintesi e affitta da una semplicità illusoria. Da quest'astrazione non è possibile ricavare niente. Stupisce piuttosto osservare come la realtà si rivesta della propria bandiera. Essa ci rinvia a un problema di fondo: come suddividere e amministrare un territorio assegnando a ciascuno il posto che gli spetta? Se l'ipotesi è una bipartizione dello spazio e la realtà una lista aperta di situazioni individuali, si può supporre che la soluzione finisca per essere l'arte di giocare con o fra *pubblico* e *privato*. È esattamente quello che testimonia un breve giro d'orizzonte in Europa.

1. *Il caso francese*

Il caso francese non offre un paradigma, ma un buon punto di partenza. Sotto l'Ancien Régime, il cattolicesimo era in Francia la religione del sovrano e dei suoi sudditi, e la sola religione del regno; le leggi della chiesa erano recepite come leggi francesi; gli ebrei erano ufficialmente espulsi e, di fatto, accettati sulla base di privilegi individuali o come nazione straniera; i protestanti beneficiarono di un editto di pacificazione dal 1598 al 1685 (l'editto di Nantes, revocato da Luigi XIV). Era questa la situazione allora comune in tutta Europa, divenuta una scacchiera religiosa dopo la Riforma protestante: *cuius regio, eius religio* (si deve seguire la religione del proprio paese, il principe come i sudditi), a partire dalla pace di Augusta (1555); vero e proprio *cuius rex, eius religio* (si deve seguire la religione del proprio principe) quando i trattati di Vestfalia (1648) riconoscono al sovrano *un jus reformandi*, il cui corollario per i sudditi è *un jus emigrandi*.

Così, lo stato e la chiesa occupano insieme lo spazio pubblico: la religione è sociale come la società è religiosa, in virtù del *mos maiorum*. Nel regno di Francia, il cattolicesimo rientra nel costume tradizionale e nella legge fondamentale. La grande questione è allora di sapere chi comanda all'altro all'interno di questo spazio. Dappertutto in Europa si imporranno le teorie regaliste, sotto diverse denominazioni: regalismo, erastianismo, gallicanismo, giuseppismo, febronianismo. A queste si opporranno le teorie «ultramontane» delle quali i gesuiti saranno i grandi difensori e le grandi vittime.

In questa situazione il privato coincide con il dominio della coscienza, sotto due aspetti. La chiesa cattolica distingue tra il foro esterno, che essa amministra, e il foro interiore, quello della confessione dei peccati, della colpa davanti a Dio, che si astiene dal giudicare (*«de internis non iudicat Ecclesia»*). Nella società, si distingue tra l'esteriorità e l'interiorità della religione, la pratica pubblica alla quale ciascuno deve piegarsi perché appartiene all'ordine pubblico ma che, tutti lo sanno e lo ammettono, non pregiudica in alcun modo le convinzioni intime.

«Non si può forzare la coscienza»: il principio ha validità generale, per quanto non sia sempre rispettato (la revoca dell'editto di Nantes ne fu esempio scandaloso per l'Europa) o si presti a una casistica per noi difficile da comprendere (i tribunali dell'Inquisizione). In questo senso, l'Ancien Régime conosceva e rispettava la libertà di coscienza, purché racchiusa nei limiti di una coscienza operante nel privato: nessuno poteva concepire che potesse esistere una società priva di una religione pub-

Mica — nemmeno Voltaire e ancor meno Rousseau, ideatore di una *religione civile* obbligatoria.

Con forza crescente emerse così il problema della libertà pubblica di coscienza, in due tempi e due direzioni: sotto forma di *tolleranza* prima, poi di *diritto*; libertà pubblica dapprima con riserve (ad esempio gli atei o i papisti), poi estesa a tutti senza eccezione. Tolleranza è una parola ambigua: si distinse a lungo tra tolleranza civile, con riferimento alle persone, e tolleranza religiosa, rispetto alle loro idee. Con il Concilio Vaticano II e la dichiarazione conciliare *Dignitatis Humanae*, la chiesa cattolica ha fatto il suo ingresso nella problematica moderna, libertà pubblica di coscienza e di espressione per tutti, senza pregiudicare le verità che essa professa. Inversamente, lo stato garantisce questo regime di libertà, ma in completa indifferenza riguardo a quello che possono credere e pensare i cittadini, una volta salvaguardato l'ordine pubblico di cui lo stato è tutore.

In questo senso, si è autorizzati a parlare di una vittoria del privato sul pubblico, che ha condotto a una profonda risistemazione dei loro rapporti. La ritirata della chiesa si muove e conserva a una ritirata dello stato, ma in modo asimmetrico. Il paradosso sta proprio nel fatto che la vittoria del privato si è prodotta tramite il canale del pubblico — e persino una rivoluzione del pubblico — che ha portato a un'espansione dell'uno e dell'altro. Dio cessa di essere la fonte del potere («*Omni-
spotestas a Deo*»), legislatore della creazione e personaggio della storia. La sovranità rinuncia a essere di diritto divino e la morale di essenza cristiana. L'uomo è lasciato alle decisioni della sua coscienza e la società alla regola della maggioranza. La natura e la storia seguono il loro corso, senza più debiti verso la Provvidenza.

Una trasformazione tanto considerevole non poteva avvenire in un giorno, né senza strattoni. La rivoluzione del 1789 cominciò col riconoscere i diritti dei Lumi e, quasi subito, perse il controllo della situazione. Napoleone fece tesoro della lezione: l'ordine sociale era incompatibile con il disordine rivoluzionario e il suo ristabilimento necessitava del concorso dell'istituzione religiosa: da cui un concordato con Pio VII, esteso unilateralmente agli altri «culti riconosciuti» (luterano, riformato, israelita).

Non si trattava per nulla di una restaurazione dello scomparso regime, ma di un compromesso con la situazione emersa dalla fase rivoluzionaria: il concordato consacra la libertà pubblica di coscienza per tutti, pur limitando seriamente le libertà pubbliche di associazione e di espressione; distingue tra i quattro culti riconosciuti, ammessi all'esercizio pubblico della religione, e gli altri culti, costretti alla mera pratica

privata; i culti riconosciuti erano organizzati nel diritto civile come enti pubblici (*établissements publics*); il cattolicesimo, «religione della grande maggioranza dei francesi», restava dunque religione pubblica ma non più unica. Soltanto la restaurazione, fra il 1815 e il 1830, la renderà di nuovo «religione di stato», accanto alle altre tre religioni pubbliche della Francia.

Questo regime durò quasi un secolo. Vi pose fine la legge del 9 dicembre 1905, detta «della separazione delle chiese dallo stato». Più precisamente, la legge stabiliva un nuovo regime dei culti, mediante la loro trasformazione da persone giuridiche di diritto pubblico in associazioni di diritto privato, consentita dalla legge del primo luglio 1901; con quest'ultima, per la prima volta nella storia di Francia, si sanciva una libertà di associazione pressoché totale, senza la necessità di formalità di sorta, senza nemmeno una dichiarazione preventiva obbligatoria (con l'eccezione delle congregazioni religiose, che il diritto francese non aveva mai considerato come semplici associazioni). Contemporaneamente, vennero prese misure di «laicizzazione» (insegnamento, assistenza pubblica, tribunali, cimiteri e altri «luoghi pubblici»).

Se l'applicazione risulta più complicata e conflittuale del previsto, perlomeno il principio era chiaro: «La repubblica assicura la libertà di coscienza. Garantisce il libero esercizio dei culti (...) Non riconosce, sovvenziona o stipendia alcun culto». Nessun equivoco è possibile: i culti non sono espulsi dal diritto; sono *privatizzati*, come un'impresa nazionalizzata di cui lo stato si disfa; passano dal diritto pubblico al diritto privato, con speciali garanzie — che lo stato concede eccezionalmente — perché sono in gioco due libertà fondamentali (di coscienza e di religione). Ancora, la legge del 1905 fissa in via di principio che le nuove associazioni, legalmente formate, si debbano conformare «alla regola di organizzazione generale del culto del quale esse si propongono di assicurare l'esercizio» e di cui i tribunali dovranno essere messi a conoscenza in caso di controversia. Non si può pertanto dire che lo stato ignori o misconosca i culti: se lo si affermasse, si porrebbe il principio che lo stato ignora il diritto privato e non riconosce che il diritto pubblico quando invece lo stato stesso poggia sulla distinzione tra l'uno e l'altro.

La storia delle relazioni tra le chiese e lo stato dal 1905 in poi e il loro sviluppo lungo più di mezzo secolo e quattro regimi costituzionali confermerebbe questa valutazione, per cui è facile trovare conferme. Ma tre grandi problemi teorici rimangono in piedi: la tensione tra la *coscienza* e lo *stato*; il rapporto tra *separazione* e *laicità*; l'articolazione di *pubblico* e *privato*. Ma prima di un ulteriore esame della questione si impone un confronto rispetto allo spazio europeo.

2. *Lo spazio europeo*

Tutti i paesi d'Europa provengono da una situazione comparabile a quella che fu del regno di Francia. Non tutti sono ancora giunti al punto cui è arrivata la repubblica francese o non hanno seguito la medesima via. Ma tutti condividono con essa talune caratteristiche propriamente moderne: chiaramente, tutti ammettono il principio della libertà pubblica di coscienza per ognuno con la tripla riserva dell'ordine pubblico, della salute pubblica e della pubblica morale. Si intravedono già tutte le possibili modulazioni delle quali è suscettibile un'equazione con tante incognite, a maggior ragione perché coscienza privata e potestà statale sono tributarie di intermediari culturali quali l'opinione pubblica e il sistema democratico.

Una confessione può dunque continuare a essere definita religione dello stato o religione della nazione: ma non ha più il monopolio, in nessun luogo, dell'esercizio e dell'espressione pubblica. Si tratta pertanto di un riferimento storico e di un titolo onorifico, implicante certi effetti giuridici. Più di un paese invoca il nome di Dio nella propria costituzione: la Santa Trinità per l'Italia (fino al 1984), l'Irlanda e la Grecia; Dio onnipotente per la Svizzera (dal 1874, nella traduzione di *In nomine Domini, amen* dell'alleanza perpetua conclusa nel 1291). È vero che, a questo proposito, un curioso dibattito è aperto in Francia: la costituzione della Quinta repubblica (1958) include la dichiarazione dei diritti dell'uomo che figura nella premessa della costituzione del 1791 e che era posta «sotto gli auspici dell'Essere Supremo». In compenso, la questione dell'invocazione inaugurale è diventata, in Svizzera, un vero e proprio dibattito nazionale che non riesce a trovare una conclusione.

Religione di stato: fu così per il cattolicesimo in Spagna (dal 1945 al 1978), in Italia (dal 1848 al 1984); è ancora così oggi, benché non in regime di «unicità», a Monaco (dal 1962); per il luteranesimo, in Svezia fino al 1974, ancora oggi in Norvegia e Islanda. In Grecia, a partire dal 1975, l'ortodossia non è più che la «religione dominante». Cipro è organizzata secondo il modello ottomano del *millet* [comunità]: comunità ortodossa e comunità musulmana. Numerose nazioni erigono una determinata confessione a religione del paese, della nazione o del popolo: il Portogallo (dal 1951 al 1976), l'Irlanda, la Danimarca, il Liechtenstein, Andorra, Malta.

Tale opzione è d'altra parte compatibile con un regime di separazione: di ciò sono testimoni due paesi cattolici, l'Irlanda (agli antipodi di ogni laicismo) e il Portogallo (dal 1911 e laicizzato dopo il 1976). La

Finlandia mantiene legami speciali con la chiesa luterana e quella ortodossa.

In Svizzera si contano ventisei tra cantoni e semicantoni di peso alquanto diverso: diciannove di lingua predominante tedesca, sei di lingua predominante francese, uno italiana; quindici a maggioranza cattolica, nove a maggioranza protestante, due misti. Nel processo di aggiornamento delle varie costituzioni cantonali appaiono tre grandi tendenze: l'insistenza sui diritti fondamentali, un innalzamento del tasso di secolarizzazione, l'equiparazione statutaria delle due confessioni storiche, alle quali certi cantoni aggiungono il cattolicesimo pre-conciliare. Soltanto cinque costituzioni, tutte relative a cantoni cattolici, mantengono l'invocazione iniziale a Dio, e altre tre niente più che un riferimento discreto. Una sola (Ginevra) sancisce una stretta separazione. Otto riconoscono una, due o tre «chiese nazionali». Il cattolicesimo ha cessato d'essere «religione del cantone» nel Tessin (1967), «religione dello stato» nel Vallese (1981) e «religione della maggioranza del popolo» a Friburgo (1982).

Gli altri paesi rimangono casi individuali, irriducibili a una formula e a un modello unici. Nel Regno Unito, la tradizione anglicana di una chiesa «stabilita» [*established*] vicina alla tradizione luterana dei paesi nordici, ma limitata all'Inghilterra; la Scozia ha conservato una chiesa nazionale, presbiteriana. Dall'epoca della sua nascita nel 1830, il Belgio vive in un regime di separazione-riconoscimento, esteso nel 1970 ai «diritti e alle libertà delle minoranze ideologiche e filosofiche»; sei culti vi sono ormai riconosciuti. Il Lussemburgo si contenta di una situazione vaga e certa, provvisoria e stabilizzata al tempo stesso. L'Austria mantiene la distinzione tra confessioni riconosciute e culti privati. La Germania ha integrato nella sua legge fondamentale del 1949 alcune disposizioni della costituzione di Weimar (1919), tra le quali spicca l'articolo 137: «Non esiste alcuna chiesa di stato», ma esistono organismi autonomi di diritto pubblico o privato, religiosi o meno, «volti a servire una data concezione dell'universo». Tutto, nondimeno, favorisce e avvantaggia le grandi confessioni cristiane, in particolare al livello dei Länder: il libero stato di Baviera fa perfino riferimento, nel suo preambolo costitutivo, alle «rovine alle quali ha condotto un ordine politico e sociale privato di Dio, della coscienza e del rispetto per la dignità umana». L'Olanda è senza dubbio la nazione che ha percorso più strada sulla via della secolarizzazione pubblica: dal 1983, la costituzione si limita a riconoscere a tutti la piena libertà di coscienza e di religione (art. 6).

Da questo sguardo d'insieme (per una trattazione più ampia si veda Poulat, 1992, cap. VI) si può trarre non una sintesi ma l'indicazione di una direzione d'orientamento:

1. Nessun paese è sfuggito, in materia religiosa, agli effetti della modernità. Nessuno si attiene più allo stretto principio di cristianità, per lungo tempo prevalente e, in certi stati, praticato sino a data recente: «un paese, un sovrano, una religione». Gli stati hanno dovuto trovare un accomodamento con il moderno principio di secolarizzazione che prescrive «a ciascuno le proprie convinzioni», cioè il diritto pubblicamente riconosciuto di ciascuno a conformarvisi e manifestarle.

2. La linea di evoluzione è netta, senza ambiguità: oggi non è più la *religione* a essere pubblica, ma la *libertà di religione*: questa libertà pubblica si fonda sul riconoscimento dei diritti della coscienza individuale e sulla mediazione della democrazia politica; essa lascia alle convinzioni atee un posto legittimo, ma si oppone radicalmente a ogni forma di ateismo di stato.

3. Con l'eccezione dell'Olanda, nessuno stato è ancora giunto al termine di quest'evoluzione. Tutti, persino la Francia, combinano abilmente il nuovo e l'antico, il pubblico e il privato.

4. Quanto più si sale nell'ordine internazionale, tanto più si impone il principio moderno. Tutti gli stati conoscono sopravvivenze locali che non vengono poste in discussione e delle quali esse possono addirittura porsi come garanti. La loro diversità religiosa si riassorbe nella costruzione europea: quest'ultima ignora del tutto quella che si potrebbe chiamare un'«Europa religiosa». La Carta e la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo dell'Onu escludono deliberatamente ogni riferimento meta-politico, metastorico, metagiuridico: gli stati membri hanno evitato riferimenti a tutto ciò che avrebbe potuto intaccare la loro competenza sovrana o loro opporre un'autorità più alta.

5. Così, la religione è diventata una *questione sussidiaria*, nel senso che il Trattato per l'unione europea dà a questa parola attinta dal vocabolario cattolico. È ormai nella coscienza umana che essa trova il suo primo interlocutore e il suo ricorso ultimo.

6. La questione della coscienza diventa dunque fondamentale, così come dichiarava all'Onu il delegato degli Stati Uniti al momento del voto della *Dichiarazione sull'eliminazione di tutte le forme di intolleranza fondate sulla religione e le convinzioni* il 25 novembre 1981 (ora in *Conscience et Liberté*, 1982,87): «In privato o in pubblico, che sia religiosa o meno, la coscienza di ogni persona è la fonte della sua dignità. Milioni di esseri umani imprigionati o internati nei campi di lavoro hanno scoperto che la loro coscienza era indipendente da qualsivoglia volontà collettiva».

7. Con tale presupposto, il principio di secolarità apre una via intermedia: scarta ogni religione pubblica come ogni ateismo pubblico, ogni religione di stato come ogni ateismo di stato. Reciprocamente, non am-

mette un'anti-religione ufficiale né un anzi-ateismo ufficiale: a ciascuno la facoltà di seguire la propria coscienza.

8. Malgrado tutto, la religione conserva un forte prestigio pubblico e non si trova mai messa su piede di parità con l'ateismo, la sua negazione radicale. A quella la grande legittimità, a questo la piccola legittimità, si potrebbe dire, ciò di cui porta traccia e testimonianza la Dichiarazione del 1981. La parola *convinzioni* è stato aggiunta a *religione*, su richiesta dell'Unione Sovietica, in modo tale da includere *lato sensu* nella libertà di pensiero e di coscienza «il materialismo, gli atei, gli agnostici». Numerosi paesi comunisti avrebbe preferito a *convinzioni* la parola *ateismo*: malgrado la loro insistenza questa linea non si impose.

9. In questa congiuntura rimane una singolarità storica: la Santa Sede, persona morale di diritto internazionale pubblico che, a questo titolo, dispone di un proprio posto — membro o osservatore, a sua discrezione, secondo i casi — nelle istanze intergovernaxnentali. Si tratta di un caso unico, in cui si può scorgere il retaggio del passato, frutto di una situazione plurisecolare e ininterrotta; né il Dalai-Lama, né il Consiglio ecumenico delle chiese, né l'organizzazione della Conferenza islamica beneficiano di un simile status. E altresì un caso atipico: la Santa Sede non è riconosciuta come potenza temporale (gli stati pontifici o, al giorno d'oggi, la Città del Vaticano), ma proprio come autorità spirituale, che intrattiene relazioni diplomatiche con la maggior parte delle nazioni, a prescindere dalla condizione religiosa di ciascuna. Dobbiamo alla Santa Sede l'insistenza sui fondamenti cristiani e le radici cristiane dell'Europa, come pure l'appello a un'«Europa spirituale», cosciente che la sua vocazione e il suo ruolo le vietano di ridursi a un'Europa degli interessi economici. Così ritorna ad essere sottolineato il fatto che la storia, la cultura e i loro valori si lasciano mal ripartire in dimensione «pubblica» e dimensione «privata».

10. Alleggerendosi di Dio, gli stati prendono in carico la coscienza. Nel 1789 il fardello poteva sembrare leggero. Con il passare del tempo, la leggenda dorata del Cristoforo — San Cristoforo — si fa invece realtà: era, questi, un buon gigante che faceva passare a guado il fiume a pellegrini e viaggiatori portandoli sulle sue spalle; un giorno, gli capita di caricarsi di un bambino che incomincia a pesare di un peso straordinario, ed era il Cristo. La coscienza vuoi dire libero esame e libera iniziativa, libera ricerca e libera impresa, libera circolazione e libero servizio... Essa era individuale: esita tra il pensarsi come l'unica o l'affermarsi come universale. Oppone la propria legittimità suprema alla legittimità sovrana

dello stato. Trova al proprio fianco le chiese respinte dallo stato, una situazione per lo meno inaspettata e certo ambigua.

3. *Tre problemi*

La coscienza, con i diritti di libertà che le sono riconosciuti, scompagina la problematica classica e le sue distinzioni consuete. Le questioni non si pongono più a partire da istituzioni che determinano la legge, ma da un nuovo stato di diritto grazie all'esercizio generalizzato delle libertà pubbliche in crescita esponenziale. Tre coppie concettuali meritano qui un riesame: coscienza e stato, separazione e laicità, pubblico e privato.

3.1. *Coscienza e stato*

Non c'è bisogno di speculare molto sulla «coscienza» per riconoscere in questa entità morale un attore pubblico dei nuovi tempi. Di fronte alla potenza pubblica, fronde aristocratiche, leghe religiose e movimenti popolari non godevano un tempo di alcuna legittimità. Ora, è loro sufficiente fare appello alla coscienza, il cui diritto soggettivo è pienamente fondato nella pretesa di sfidare un diritto oggettivo che si accontenta di essere «positivo».

La coscienza è disturbante, ingombrante, insoddisfatta: i regimi comunisti ne hanno fatto dura esperienza. È espansiva, espansionista. Può essere protestataria, contestataria, refrattaria e persino libertaria. Tiene alla propria sfera di riservatezza, ma intende giudicare di tutto, senza limiti imposti. Mette in gioco l'autonomia contro l'eteronomia. Si può analizzare la modernità in quanto avvento e l'età del soggetto, poi diagnosticare la morte del soggetto dopo la morte di Dio. Ma chi oserebbe constatare la morte della coscienza e felicitarsene? E chi pretenderebbe di essere riuscito ad addomesticarla?

Sulle macerie dell'Ancien Régime, il nuovo ordine ha proclamato i diritti della coscienza contro le chiese, e in specie contro la chiesa cattolica. La coscienza si è emancipata: essa ha imparato a far giocare lo stato contro la chiesa e la chiesa contro lo stato, senza legarsi all'uno né all'altra. Laicizzandosi, lo stato — responsabile dell'ordine pubblico — non ha rinunciato alla pratica ecclesiale che non forza la coscienza ma la sottomette alla legge comune, la propria legge, che esso medesimo emana e applica. L'obiezione di coscienza resta una spina per la ragione di stato che agisce in nome della vita associata.

A quest'ordine autoritario si è opposto l'ideale liberale con le sue varianti di sinistra e di destra: *la coscienza separata tanto dalla chiesa quanto dallo stato*. Walter Lippmann (1956, 76) — l'uomo de *La Cité Libre* (1946) o, come recita l'inglese, *The Good Society* — lo ricordava con vigore nel 1956:

La libertà di religione, di pensiero e di parola fu realizzata negando al contempo allo stato e alla chiesa stabilita il monopolio sovrano nel campo della religione, della filosofia, della morale, della scienza, del sapere, dell'opinione e della coscienza.

La libertà di coscienza trova nello stato il suo garante tanto quanto il suo limite: era già ed è ancora il problema della chiesa, con la differenza essenziale, tra di loro, di effetti troppo poco studiati: il richiamo o meno a una trascendenza. Che questa trascendenza sia fondata in una verità o soltanto nello spirito, essa obbliga a interrogarsi su problemi vitali per l'avvenire dell'umanità, allo stesso modo in cui si è ormai costretti a riflettere sull'«effetto serra», di cui nessuno è in grado di valutare il rischio potenziale per il nostro pianeta. Un mondo senza trascendenza, un mondo senza ozono: si può continuare a vivere in queste condizioni?

Così, uscire dallo stato confessionale — cristiano — non significa soltanto entrare nello stato laico e secolarizzato. L'alternativa è diversa: lo stato laico appare, in quanto laico, un termine medio tra stato confessionale e coscienza libera ma anche, in quanto stato, come il decisore a cui tutto e tutti devono essere sottomessi, senza alcun titolo insindacabile per trattare con esso su un piede di parità. Ora, per una coscienza, come per una chiesa, non vi può essere stato che entro limiti dati.

Se non è la quadratura del cerchio, è la circolarità dei termini. La coscienza si apre su profondità insondabili e su un proprio progetto inalienabile. La chiesa si apre verso un'istanza assoluta da cui deriva la sua stessa ragion d'essere. Lo stato, a meno che non si ponga come totalitario, si apre su tutto ciò che esso stesso non è e non deve necessariamente essere, su una negatività che non è la sua negazione, ma il rovescio della sua positività.

Coscienza, chiesa, stato: nessuno dei tre termini ha i mezzi per chiudersi su se stesso nella propria autosufficienza. Può succedere che si alleino in due contro il terzo quando uno dei tre si mostri troppo invadente, ingombrante o minaccioso. Nelle società umane, fra tirannia e anarchia, la libertà umana è una via stretta, un'invenzione permanente, un'opera fragile, ma anche una forza che non può essere repressa.

Il pluralismo delle convinzioni non si fonda più sulla loro relatività generalizzata, che è ambito di valutazione personale — a ciascuno le *sue* idee,

che valgono quello che valgono — ma su questa tripla apertura, che niente potrà colmare. Al posto di istituzioni chiuse che si ripartiscono uno spazio disputato, si impone l'immagine di una società aperta. Le distinzioni classiche più consolidate perdono qui molto della loro pertinenza: non sopravvivono che in forma trasgredita e ridefinita. Non siamo ancora giunti — se mai ci si deve arrivare — al regno universale della coscienza, ma neanche al rispetto delle sue grandi esigenze. Un ente privato come Amnesty International è oggi il perfetto esempio della forza e dei limiti di questo appello. La vita resta dura, la storia non finisce di rivelarsi crudele. Si può ritenere che, nei nostri stati, la democrazia e il diritto abbiano ancora molto cammino da fare. Ma si può anche considerare la questione dall'altro verso: i nostri sono stati anti-totalitari nella misura di ciò che essi, in primo luogo costituzionalmente, lasciano alla libera decisione e alla libera condotta dei cittadini, soli o associati.

Resta il rovescio della medaglia. In quanto si alleggerisca lo stato (dopo la chiesa) della sua onnipotenza sovrana a beneficio del soggetto cosciente e responsabile, si carica quest'ultimo di un ruolo che non è affatto preparato ad assumere e si procede a un trasferimento che non è affatto detto tutti siano disposti ad accettare. Seguire la propria convenienza, emancipata da ogni resa dei conti, approfittando delle possibilità sul mercato, diventa una filosofia che conquista adepti. Gli individui hanno oggi, nelle nostre società, la libertà di fare tutto, di vedere tutto in ogni istante. Non hanno più *limiti*, al di fuori di quelli — assai reali — contro i quali si scontrano nella vita o che provano in loro stessi.

È uno degli esiti possibili della modernità, il cui sbocco nessuno conosce. L'«era del vuoto» (Gilles Lipovetsky) e dell'«usa e getta» (Alvin Toffler): sarebbe dunque questo il futuro della coscienza e dell'umanità, una volta disserrata la morsa dei principi che ci governavano? Uno stato che aspira a essere il Tutto, una coscienza aspirata dal Niente: siamo votati a quel *Fatal Conceit* — quel destino funesto — che tanto inquietava Friedrich Hayek?

3.2. *Separazione e laicità*

La religione è stata socialmente necessaria. Ora non è più che un'opzione possibile, socialmente superflua, di cui ciascuno decide per proprio conto, in coscienza e liberamente, a seconda delle proprie «esigenze interiori». La vita continua recisa, separata dalla religione: segue un corso regolare, laicizzato, rinunciando a tutto ciò che la trascende, salvo gli interstizi dove il religioso ancora si scava una nicchia. Come il lichene su un

suolo roccioso, dispone di ogni latitudine per svilupparsi, nonostante gli elementi ambientali sfavorevoli.

Tra *separazione* e *laicità* i rapporti sono stretti ma complessi: le due nozioni non sono esattamente sovrapposte. A condizione di schematizzare molto, si potrebbe avvicinare il rapporto chiese-stato a grandi sistemi che differiscano per il loro equilibrio statico ma si assomiglino in quanto a dinamica. Tutti convergono verso un medesimo punto: la perfetta libertà riconosciuta alle chiese, a condizione che queste ultime lascino agli stati e alle società una libertà eguale. L'insieme dei paesi si distribuisce sugli itinerari che portano da un passato a tutti comune verso un futuro che tutti li attira. Si possono opporre due modelli estremi: regime di unione, regime di separazione. Nella realtà di oggi si troverà difficilmente un tipo puro: il rigore delle concezioni contrarie cede davanti al compromesso sociale e istituzionale. L'assoluto del grande principio moderno — libertà pubbliche per tutti — postula in modo assoluto la relatività delle combinazioni e degli equilibri.

L'unione era — e rimane — la parola cardine del sistema cattolico, che si appella a una visione «integrale» e «organica» delle cose, notevole esemplificazione dell'*olismo* caro a Luis Dumont. È inutile andare a cercare così lontano — in India — ciò che abbiamo sottomano a casa nostra, benché oggi troppo spesso dimenticato. Il pensiero scolastico associava un'ontologia, principio di unità, e una logica, arte della distinzione. *Distinguer pour unir* distinguere per unire, senza «separare» nulla, sarà il titolo dato da Jacques Maritain alla sua vasta ricerca sui «gradi del sapere» (1932). Proprio la *separazione* è invece all'opposto lo spirito del pensiero liberale. Da Montesquieu in poi, ogni governo moderno sa di doversi fondare sulla «separazione dei poteri» (legislativo, esecutivo e giudiziario), che a propria volta consegue alla «separazione dei domini» (temporale e spirituale).

Si possono seguire le tracce degli effetti di questa nuova logica: diritto pubblico e diritto privato, morale pubblica e morale privata, diritto civile e diritto penale, separazione fisica, dei beni o dei debiti e così via. Più radicalmente, ragione e fede, ciò che giustifica l'esclusione della teologia dalle aule universitarie dove, in compenso, si costituiscono nuove «scienze religiose», secondo il modello del sapere positivo. E infine separazione fra lo stato e le chiese.

Bisogna diffidare delle parole. Separazione: è la fine delle relazioni o la loro riorganizzazione su nuove basi? In questa seconda ipotesi, la chiesa cattolica, ostile a ogni *idea* di separazione, potrà non trovarsi così male in una *realtà* in fin dei conti alquanto lontana da quanto suggerisce la sua etichettatura. Se diventa necessario scegliere tra due «mali» — la concor-

dia senza concordato o il concordato senza concordia — è chiaro che la chiesa non esiterà molto.

Questo passaggio da un regime di unione a uno di separazione è inteso, nella tradizione francese, come il passaggio da una concezione cristiana a una concezione laica della società; esso può prodursi in condizioni di conflitto particolarmente duro ma, anche nelle condizioni più concilianti, si immagina con difficoltà come la chiesa avrebbe potuto incoraggiare tale evoluzione. Può, a posteriori, considerarla con uno sguardo più sereno: può, con il realismo che le è proprio, tirarne le conclusioni e capire come *adattarvisi*. A questo essa è giunta propriamente grazie alla sua arte delle distinzioni. Di essa si citeranno qui tre esemplificazioni nelle quali si coglie bene che cosa significhi una vera conversione iscritta in una vera continuità. Pio XI aveva spiegato che non si deve confondere la «libertà di coscienza», porta aperta a tutti gli eccessi, con la libertà *della* coscienza, prerogativa della persona umana. Coscienza libera non è sinonimo di coscienza emancipata o affrancata. La parola «laicità», insegneranno a loro volta i cardinali e i vescovi di Francia nel 1945, è suscettibile di quattro accezioni: due di esse biasimevoli e due accettabili. Allo stesso modo, i «diritti dell'uomo», espressione a lungo oggetto di condanna nell'insegnamento cattolico, saranno affrancati dal Concilio Vaticano II, tramite una serie di distinguo. Non pare necessario andare molto in là per scorgere in questo atteggiamento sia un *inveramento cristiano* [in italiano nel testo], come diceva Augusto Del Noce, dei principi del moderno, sia una «ricostruzione cristiana della comprensione liberale» di quei principi, o ancora, nel solco di G. K. Chesterton, una ripresa ortodossa di «verità cristiane impazzite»: ciò che, visto dall'esterno, percepiamo volentieri come una captazione cristiana di verità laiche tardivamente riconosciute come sagge.

Arguzie? No, situazioni storiche lo sviluppo delle quali autorizza comportamenti nuovi, che non possono giustificarsi senza spiegazione. Si è ricondotti così alla necessità di analisi fini, quanto più possibile vicine alle situazioni e ai discernimenti dei quali sono l'occasione. C'è separazione e c'è laicità, le quali non si sovrappongono, ma c'è anche separazione e separazione, come laicità e laicità.

In Francia la separazione è *legale* dal 1905, ma limitata al territorio metropolitano di quell'epoca e ai tre dipartimenti d'oltremare. Essa è stata preceduta, a partire dal 1880, da un insieme di «leggi laiche» finalizzate alla laicizzazione dei servizi e degli enti pubblici: sostanzialmente l'insegnamento, la sanità, l'assistenza e la giustizia. La separazione concerneva i «culti»: non prendeva di mira né l'insegnamento confessionale, né le congregazioni religiose, per la semplicissima ragione che queste due ca-

tegorie già costituivano enti di natura privata. La laicità ha acquisito uno statuto costituzionale soltanto dopo la IV Repubblica (1946), e resta tale nei medesimi termini sotto la V Repubblica (1958). Una legge ordinaria sarebbe pertanto sufficiente oggi per modificare l'attuale regime dei culti, come quello della scuola o delle congregazioni, ma soltanto una riforma delle istituzioni potrebbe interessare il principio di laicità. Che cosa comporta quest'ultimo? Da un punto di vista giuridico, esso risulta alquanto elastico. In Guyana, esso coabita con un regime derogatorio che risale alla restaurazione (1828) —il cattolicesimo essendo la sola religione riconosciuta— regime che, dal 1905 in poi, ammette altresì il libero esercizio pubblico di tutti i culti. In Alsazia e in Mosella sussiste un regime «locale» basato sullo statuto napoleonico del 1802. In relazione a questo regime, ma senza legami con il concordato, due facoltà di teologia (cattolica e protestante) sono integrate all'università statale, mentre altrove in Francia le facoltà di teologia sono escluse dal collegamento organico con l'università pubblica in nome delle «leggi laiche» (1885 per la teologia cattolica, 1905 per la teologia protestante). Così, la laicità francese si rivela compatibile con tutti i regimi: separazione, concordato, né separazione né concordato. Di fatto, la laicità è lasciata all'interpretazione dei pubblici poteri, dei tribunali, dei partiti, dei cittadini. Essa non ha cessato di evolvere — in termini sempre più favorevoli alle religioni — nel corso dell'ultimo secolo, così come attestano tutti i provvedimenti presi negli anni. La separazione alla francese riposa su una distinzione netta, che non si presta ad alcuna confusione, ma la cui messa in opera sarebbe impossibile in assenza di una matassa di stretti legami tra le due parti.

La secolarizzazione è un processo sociale. In un certo senso, essa è alla base della laicizzazione, stante la natura legale di quest'ultima: si pone come un *prius*, anche se confluisce nello stato di diritto da cui è favorita. Non si «laicizzano» i culti, ma li si «privatizza», grazie alla separazione. Tuttavia la separazione non postula di per sé la laicità, come è mostrato dal caso irlandese; inversamente, la laicità non implica la laicizzazione, come nel caso francese. Negli Stati Uniti, «laicità» è parola non traducibile letteralmente; il principio della separazione ha però in qualche modo valore costituzionale a livello federale, senza che peraltro la parola sia pronunciata (si parla tuttavia di un muro — *wall*): «Il Congresso non potrà fare alcuna legge relativa allo stabilimento di una religione o alla sua interdizione» (primo emendamento, 1791).

Si constata qui come la medesima parola rinvii a due situazioni opposte. In Francia e, più generalmente, in Europa, la vecchia *querelle* del sacerdozio e dell'impero ha trovato la sua soluzione nel trionfo delle pretese regali: primato dello stato sulla chiesa. La Gran Bretagna ne è stata

il miglior esempio con lo stabilimento della Church of England sotto l'autorità reale, ma con una contropartita: il rifiuto della libertà religiosa ai dissidenti. Tra questi, molti scelsero l'esilio: nasceranno così le colonie inglesi dell'America settentrionale. La Dichiarazione del 1776 segnerà la loro indipendenza politica dopo la loro indipendenza religiosa. Per i costituenti americani, il problema non sarà di sottrarsi alla presa di una chiesa dominante, ma quello di premunirsi contro gli sconfinamenti del nuovo stato. Quanto alle colonie spagnole, esse seguiranno, dapprima, il modello americano (liberarsi da Madrid); poi, in un secondo tempo, il modello europeo (conflitto chiesa-stato). È a quel punto che l'ideale laico si svilupperà anche in America Latina.

3.3. *Pubblico e privato*

È ormai diventato un luogo comune affermare che il regime di separazione e prima di esso la Dichiarazione dei diritti dell'uomo avevano ridotto la religione a una questione di opinione e di coscienza individuale: nulla è più inesatto. L'innovazione del moderno non è stata, come si dice, il passaggio dal pubblico al privato — vero e proprio nido di equivoci —, ma il passaggio da una religione pubblicamente necessaria e obbligatoria a una religione socialmente facoltativa e opzionale. La religione permane un fatto sociale, ma essa richiede ora un'adesione personale invece di imporsi a tutti in forma di legge comune.

All'origine dell'equivoco sta l'articolo 10 della Dichiarazione del 1789: «Nessuno deve essere disturbato a causa delle sue opinioni, anche religiose». Nello spirito laico poi prevalso, noi lo interpretiamo spontaneamente all'americana: «*No religious test*». I diritti civili ignorano tutto rispetto alle convinzioni religiose dei privati e queste ultime non possono essere invocate a pregiudizio dei primi. Di fatto, questa libertà di coscienza e di opinione restava a mezza strada da una piena e intera libertà: non arrivava fino alla libertà di culto e di religione. Essa era universale, ma strettamente individuale. Il cattolicesimo manteneva il suo monopolio secolare e l'ortodossia continuava a dettar legge, ma — e non era poco — l'eterodossia smetteva di essere un'infrazione.

E questo un tratto del diritto francese: esso è assolutamente rispettoso delle libertà dei singoli cittadini, ma ha visto a lungo con ripugnanza la libertà di associazione, che dovrà attendere il 1901 per divenire piena e intera. Durante tutto il XIX secolo, i «culti riconosciuti» si sono suddivisi l'antico monopolio, essendo gli unici abilitati al pubblico esercizio. La *separazione*, nel 1905, ha messo definitivamente fine a questo monopolio: tutti i culti sono ormai eguali davanti alla legge, anche se

l'amministrazione introduce una certa gerarchizzazione in quest'uguaglianza.

Questo potere di valutazione si spiega con facilità: la legge del 1905 accordava ai culti contemporaneamente una libertà senza restrizioni e un regime di favore. Bisognava dunque stabilire un legame necessario fra la libertà — propizia a tutte le «sette» — e i vantaggi previsti in partenza per gli antichi culti riconosciuti? La risposta passava attraverso tre domande: per quali ragioni lo stato continuava riconoscere un certo interesse pubblico ai culti dai quali si separava? Era sufficiente che una situazione liberamente costituita si dichiarasse «culturale» per beneficiare di questa posizione? Altrimenti, in virtù di quali criteri discernere tra culti, sette o religioni? Bisogna constatarlo: in Francia, ancora oggi, nessuna dottrina chiara e unanime è stata messa a punto. Esiste soltanto una pratica.

La ragione di quanto detto è semplice: è più facile opporre due parole che chiarificare due concetti: tra pubblico e privato la distinzione non è sostanziale, ma funzionale e procedurale. Lunghi dall'essere un'invariante storica e culturale, tale distinzione si estrinseca in forma diversa a seconda dei tempi e dei paesi. In più, essa sta muovendosi parecchio in questo momento, proprio sotto ai nostri occhi. Soltanto una grande inchiesta comparativa, su scala almeno europea, permetterebbe di raccappezzarsi, ma non è stata ancora intrapresa. È quindi giocoforza illustrare questo tema tramite gli esempi nazionali, ai quali ciascuno potrà riferire il proprio: torniamo dunque al caso francese.

La definizione generalmente data alla categoria di *pubblico* è semplice: «ciò che è accessibile a tutti e gestito dallo stato». Ma questa definizione è ampiamente questionabile: esiste un *pubblico* che non è aperto a tutti né gestito dallo stato. La parola viene dal latino, *publicus*, che i dizionari traducono con «relativo allo stato o al popolo» e illuminano con qualche espressione: *publici dii*, «divinità nazionali»; *publica causa*, «affare di stato»; *res publica* «lo stato»; e di là *publicanus*, percettore delle imposte.

In opposizione, *privatus*, «separato dallo stato», e *privatim*, «al di fuori del governo». A Roma i primi cristiani furono accusati di *crimen publicum*, «crimine contro lo stato»: e questa fu in tutto il corso dell'età cristiana la qualifica dei processi per causa d'eresia, di stregoneria o di sacrilegio. Ed è proprio per questo che Kant riconoscerà come costitutivo dell'esperienza illuminista l'uso pubblico della ragione privata e il suo libero esame: così comincia, per dirla con Richard Koselleck, il «regno della critica». Da quel momento, l'alternativa fra pubblico e privato è troppo schematica per esprimere una realtà molto più complessa e stratificata. La storia della vita privata mostra come, dall'antichità greco-romana in poi, il suo contenuto e i suoi limiti sono mutati (Pardhaïlé-Galabrun,

1988; sulle trasformazioni di contenuto della vita privata si veda Legrand d'Aussy, 1782, il primo autore moderno ad occuparsene). Per noi essa possiede un *sancta sanctorum*: la vita intima della persona, della coppia, della famiglia. Allo stesso modo, lo stato e i suoi apparati occupano il cuore di una vita pubblica di cui il governo e l'amministrazione non sono che organi. Se tra la sfera dello stato e quella della famiglia non c'è il vuoto né la giustapposizione, quale forma di rapporto vige tra essi?

Nella teoria della comunicazione, lo spazio pubblico non si riferisce allo stato (si veda Dominique Wolton — a cura di, 1992); nel campo dei diritti reali, lo stato ha un proprio dominio privato, mentre la maggior parte delle chiese aperte al culto e costruite prima del 1905 sono edifici pubblici. Se una distanza estrema deve essere misurata, è senza dubbio quella tra lo stato e ciò che si definisce «il grande pubblico» (*le grandpublique*). I trasporti pubblici sono accessibili a tutti, ma non i siti militari, né il tesoro pubblico. Le sepolture sono fatti privati, ma avvengono in cimiteri pubblici... Si potrebbe continuare a lungo. Certo più utile sarebbe uno studio semantico degli usi dei due termini. L'aggettivo pubblico si trova associato alle parole più diverse: utilità, interesse, servizio, necessità, come pure servizio privato di interesse pubblico; ordine, pace, diritto, credito, fede, morale, scrittura; salute, insegnamento, assistenza; spirito, opinione, potenza, autorità, poteri; piazze, luoghi, vie, trasporti e così via. In tutto ciò è impossibile identificare il pubblico con lo stato e il privato con l'individuo. Bisogna riprendere l'analisi a partire dalle realtà osservabili, da culture delimitate, al di fuori di ogni apriorismo o pretesa universalistica.

Trattando dello statuto delle chiese nelle nostre società, siamo rinviati alla sfera giuridica, dove le cose dovrebbero essere chiare: di fatto, tra diritto pubblico e diritto privato le frontiere sono mobili, così come insegnava il decano Jean Carbonnier. Il diritto antico era privato per definizione. Bisogna attendere la rivoluzione francese perché, con Portalis, sia introdotta la nozione di diritto pubblico, la cui invadenza dura tuttora. La legge cessa di essere una norma generale e durevole della vita consociata per diventare un procedimento amministrativo. L'interventismo dello stato colpisce i diritti reali e i contratti:

Oggi la distinzione tra diritto pubblico e diritto privato è ridotta alquanto a mal partito. Si nota, in primo luogo, la grande relatività del suo valore empirico, molta materia prestandosi assai male a questa ripartizione (Sourieux, 1987, 113-15).

Se si vuole valutare correttamente il posto della religione e del religioso nelle nostre società, bisogna dunque cominciare dissipando questa

foschia verbale e concettuale; bisogna inoltre superare la problematica nei termini nei quali l'abbiamo ricevuta, retaggio di una teologia politica presa come riferimento ideale; bisogna uscire dalla falsa alternativa fra stato cristiano e stato pagano. Lo stato moderno si pone semplicemente come stato, senza qualificazione. Per definizione, lo spazio pubblico è aperto a tutti, allo stato come ai privati, soli o associati. Se il privato è inferiore allo statale in termini di potenza, gli è superiore in termini di libertà inalienabili e imprescrittibili. Ciò che è sentito come una perdita limitatrice in rapporto al passato, può essere accolto all'opposto come un progresso sostanziale, portatore di futuro.

Lo stato moderno, laicizzato, non mette soltanto fine alla secolare *querelle* tra il «sacerdozio e l'impero» o, in altre parole, a ogni forma di regalismo; si può dire altresì che esso rinuncia a ogni forma di colbertismo religioso. Questo regime di libertà può apparire temibile alle chiese: di fatto lo è, e non può essere appreso in un giorno. Si scopre presto che è più difficile avere a che fare con gli uomini che con lo stato. Non v'è certezza che le chiese abbiano appreso a raccogliere questa nuova sfida. Si parla molto di una crisi della domanda religiosa: si trascura troppo la crisi dell'offerta religiosa. È sulla pubblica piazza e non con la potenza statale che si gioca oggi il destino delle chiese. Gli stati non si sarebbero senza dubbio scaricati delle religioni se non vi fossero stati spinti dall'evoluzione spirituale della società.

Riferimenti bibliografici

Governo degli Stati Uniti d'America, intervento di voto per la «Dichiarazione sull'eliminazione di tutte le forme di intolleranza fondate sulla religione e le convinzioni» all'Onu del 25 novembre 1981, ora in *Conscience et Liberté* (Berne), 23, 1982

Legrand d'Aussy, *Histoire de la vie privée des Français*, Paris, 1782, 3 voll.

Lippmann, W., *Public Philosophy*, New York, New American Library, 1956.

Pardailhé-Galabrun, A., *La naissance de l'intime. Trois mille foyers parisiens, XVIIe-XVIIIe siècles*, pref. di Pierre Chaunu, Paris, Puf, 1988.

Poulat, E., *Liberté, Laïcité*, Paris, Cujas-Cerf, 1992.

Sourioux, Jean-Louis, *Introduction au droit*, Paris, Puf, 1987.

Wolton, Dominique (a cura di), «Espaces publics, traditions e communautés» in *Hermès*, numero monografico, Edizioni del Cnrs, 1992

Secolarizzazione e ricomposizione della sfera pubblica

Jean Remy

Premessa

La ricomposizione attuale dello «spazio pubblico» può essere per molti aspetti compresa a partire dall'evoluzione della società civile. Questa analisi cercherà di dare uno statuto alla nozione di «pluralismo», che contrassegna l'evoluzione di diversi paesi europei. Il pluralismo si presenta come un fattore che infonde una nuova dinamica nella vita pubblica e contribuisce a modificare gli effetti della secolarizzazione nella vita delle organizzazioni religiose.

È nostro intento offrire una comprensione della situazione attuale confrontando la varietà delle esperienze storiche, con diverse poste in gioco, che oggi-giorno costituiscono fattori determinanti di omogenizzazione. Questa prospettiva ci permetterà di presentare le due tematiche della laicità e della secolarizzazione. Questi termini non saranno qui considerati come concetti analitici, ma come parole di uso corrente, cariche di esperienze collettive in grado di suscitare molteplici evocazioni, solo in parte sovrapponibili tra loro. E quindi fondamentale non trattarli come sinonimi.

Questa specificità emerge con maggior chiarezza se i due termini vengono restituiti alle loro origini storiche e alla loro distribuzione geografica.

1. Laicità e secolarizzazione: omologia o analogia

Cominciamo con la laicità. La parola è d'uso corrente nelle aree a dominanza cattolica. Inizia ad essere diffusa a partire dal secolo XX, attraverso reti culturali nelle quali la Francia ha giocato un certo ruolo, per trapiantarsi poi in altri contesti sociali, contesti nei quali esista una connessione molto stretta e monolitica fra religione e politica, come nel giudaismo o nel mondo islamico.

Il concetto di laicità è l'erede di una tradizione che si richiama alla vecchia controversia medievale sulla primazia del potere politico rispetto a quello religioso. Si configura come retaggio di un'opposizione antica tra due poteri, entrambi i quali hanno la pretesa di rappresentare una società totale, in lotta per la propria autonomia e per il controllo sull'altro. Questa disputa ha iniziato ad assumere caratteristiche particolari a partire dalla seconda metà del secolo XIX, cioè al momento della formazione dello «stato-nazione».

Già la lotta tra i due poteri, a partire dal secolo XVIII, aveva cominciato ad assumere una connotazione nuova nei paesi cattolici.

Lo «spirito dei lumi», portatore di uno spirito ami-cristiano, aveva mutato le poste in gioco. In quel periodo il Portogallo fu uno dei principali teatri di tale lotta con la disputa di Pombal contro i gesuiti e la Corte allo scopo di creare un luogo politico la cui pretesa di autonomia potesse fondarsi sull'ordine della ragione. Le più grandi figure dell'illuminismo furono essenzialmente francesi, ciò che non esclude l'irraggiamento del pensiero illuminista in altri contesti, come l'universo asburgico.

Giuseppe II cercherà di imporre una forma di «dispotismo illuminato» e, su questa base, di regolare le pratiche della chiesa. Con lui l'autonomia del «politico» si imponeva in nome della ragione e doveva contribuire a riqualificare il cattolicesimo come religione comune.

In Francia la resistenza del contesto portò a una radicalizzazione delle posizioni intellettuali. Si crea così una volontà deliberata di diminuire l'influenza della religione come base del consenso sociale. Allo stesso modo, anche la morale deve disfarsi dei tabù provenienti da credenze religiose. Questa situazione ha contribuito a creare un legame tra il primato della ragione e il libertinismo. De Sade ne è il prototipo. Il sacrilegio, nelle forme più svariate, diviene uno dei modi di liberazione della coscienza. Con modalità diverse comincia a farsi strada una libertà di critica nei confronti della religione in nome della ragione e della scienza. La creazione di questo spazio di «libertà» conduce a escludere progressivamente l'idea di Dio e della sua presenza nella vita quotidiana. Questo spiega l'insorgere, in ambito cattolico, di atteggiamenti di diffidenza e di rigetto. Così, mentre la Controriforma aveva cercato di cristianizzare lo spazio, riempiendolo di simboli religiosi — dalla casa, alle strade e agli spazi collettivi — si tratta, ora, programmaticamente di laicizzare tutti i luoghi, togliendo i crocifissi e gli altri segni esteriori. E in quest'atmosfera storica che nella metà del secolo XIX ha preso forma in Francia un movimento di carattere politico e che il termine «laicità» è diventato un sostantivo, con esso intendendosi un agente collettivo, mirante a rimodellare la vita sociale e ricostruire l'unità nazionale su basi nuove.

La «laicità» è così associata a una forma di ideologia politica, il cui scopo è quello di promuovere la creazione di uno spazio pubblico comune, oltre le differenze. Questo spazio comune è un modo di dare forma alle libertà politiche moderne, presupponendo che il legame politico sia la base primordiale stessa su cui poggia il legame sociale, mentre dovrebbero diventare secondarie, nella vita pubblica, le solidarietà aventi le loro radici nel «religioso». Come nella Controriforma la scuola era stata uno strumento di riconquista così, nello stato laico, la scuola unica sarà la fucina dell'«unità nazionale», fondata su un atteggiamento di apertura alla modernità.

Questo presuppone un'opposizione su un duplice fronte contro le pretese della chiesa cattolica. Da una parte il pensiero laico doveva badare che la chiesa cattolica avesse un'influenza collettiva minimale. La libertà implicava che il «religioso» dovesse collocarsi nella sfera del «privato», retto da un diritto esteso a opinioni multiple. Dall'altra parte, la laicità doveva saturare lo spazio pubblico infondendovi uno spirito di tolleranza tale da permettere la nascita di un legame politico basato sulla fiducia reciproca e sul riconoscimento della ragione come arbitro universale. La Francia può essere assunta, a questo proposito, come esempio emblematico, giacché alla fine del secolo XIX, come dice Poulat, essa era un paese diviso di cui bisognava ricostruire l'unità. La laicità, dunque, vi ci si manifesta non come una credenza privata ma come una fede comune su cui fondare il nuovo ordine pubblico. Essa ha, quindi, una pretesa monopolizzatrice nel presentarsi come generatore della società nuova. Da qui nasce una particolare definizione di pluralismo i cui contorni sono definiti dalla vittoria politica della «laicità». Questo modo di intendere il pluralismo è attualmente oggetto di contestazione da parte delle evoluzioni recenti.

Il movimento della laicità si è configurato in maniera diversa nei diversi paesi cattolici. Questa diversità trova una spiegazione, tra l'altro, nelle poste in gioco e nelle metamorfosi della vita politica. Si può ricordare la vicenda del Belgio, dove la stessa lotta politica avvenuta in Francia ha portato alla vittoria del partito cattolico, che ha mantenuto la maggioranza per trent'anni. Questo rappresenta una forma di coesistenza in cui il pluralismo si definisce secondo criteri diversi. Ritorneremo ancora su questo punto.

Veniamo ora al termine «secolarizzazione» che ha connotazioni per molti versi differenti. Questo termine è di uso corrente prevalentemente nei paesi protestanti. Fino alla seconda guerra mondiale non era utilizzato per niente nel linguaggio politico francese, mentre era molto in voga

il termine di laicità. È a partire dal contesto politico-religioso dei paesi protestanti che è possibile comprenderne la deriva semantica.

La parola «secolarizzazione» ha, in primo luogo, un significato giuridico, di secolarizzazione dei beni degli ordini religiosi. Ma ben presto il termine diviene d'uso corrente, assumendo una dimensione di natura più ideologica (si veda Liibbe, 1965).

Questo allargamento del significato va di pari passo con l'importanza data alla vita secolare che i protestanti assumono come elemento primario dell'esperienza religiosa. In questo senso viene capovolta la posizione cattolica che, in questo stesso periodo, vedeva persino il «clero secolare» relativamente svalutato rispetto al «clero regolare». Questa opposizione tra le due forme di clero aveva assunto una certa consistenza attraverso l'azione del clero regolare dell'ordine p. remostratense, che mirava a riformare il clero secolare, senza una regola codificata per iscritto. Nel protestantesimo il significato dell'esperienza profana è ulteriormente rinforzato dalla «declerizzazione» della vita cristiana. Il cristiano comune, legittimato a leggere la Bibbia direttamente, si trovava libero dall'ingerenza delle autorità ecclesiastiche. Giacché per il protestante l'esperienza monastica non è più un luogo privilegiato di esperienza religiosa, la secolarizzazione dei beni trova in ambito protestante una forte legittimità e viene associata a un processo complessivo di emancipazione culturale.

La secolarizzazione è una tecnica giuridica di trasferimento di proprietà senza che si tratti necessariamente di una pratica illegittima. Così, a Münster, la chiesa procede alla confisca dei beni monastici per dotare l'università di risorse tali da assicurarle l'autonomia. Il termine viene, con questo significato, utilizzato dalla delegazione francese nel trattato di Westfalia. In questa circostanza i trasferimenti di proprietà proposti sono ritenuti illegittimi dalla delegazione che rappresenta la posizione della chiesa cattolica. Uno studio approfondito dovrebbe chiarire attraverso quale percorso questo termine di origine giuridica abbia successivamente assunto una connotazione sociale vicina all'etica protestante che considera l'esperienza di vita profana un'esperienza religiosa autentica. Questa valorizzazione dell'esperienza secolare porta a mettere in discussione la validità del punto di riferimento religioso come criterio centrale per l'interpretazione della vita quotidiana. Secondo il linguaggio di diritto canonico «secolare» e «regolare», «secolarizzazione» e «laicizzazione» sono termini tra loro distinti.

All'inizio del secolo XIX la secolarizzazione è ancora associata a una tecnica giuridica. Negli ambienti filosofici tedeschi non veniva usato questo termine per indicare l'autonomia della ragione che essi cercavano di promuovere. Hegel, a questo proposito, è significativo. Per lui, d'altra

parte, l'autonomia della ragione non presupponeva affatto il rifiuto del «religioso». Tuttavia in Germania si instaura un grande dibattito intorno alla liberazione della coscienza al punto che Marx reagisce contro la tendenza a farne una questione prioritaria al modo di Feuerbach. Ma neanche all'interno di questa discussione viene ancora usato il termine «secolarizzazione», in quanto risulta avere una connotazione ancora troppo giuridica.

Liibbe (1965) sostiene che in Francia V. Cousin è il primo a utilizzare il termine «secolarizzazione» per affermare l'emancipazione della filosofia rispetto all'ascendente della scolastica. A partire da quel momento, il concetto fa ritorno in Germania, dove è infine molto usato negli ambienti filosofici positivisti. Quindi la parola «secolarizzazione» si diffonde in Germania e in Inghilterra nel momento in cui in Francia la «laicità» assume la configurazione attuale. La secolarizzazione viene allora ad affermare l'autonomia della ragione nell'organizzazione dei diversi aspetti della vita secolare. Ciò è confermato dall'esperienza americana, dove la secolarizzazione è legata alla garanzia della libertà di religione. Addirittura alcuni vogliono dimostrare come, negli Stati Uniti, sotto il patrocinio di uno stato secolare si creino le condizioni per una vera e propria rinascita religiosa. È così chiaro che, nel secolo XIX, la secolarizzazione, così come era accaduto per la laicità, contribuisce ad affermare l'autonomia della ragione, anche se con una connotazione alquanto diversa.

La riflessione di Liibbe (1965) costituisce un'analisi molto puntuale del percorso compiuto da questa parola nei vari ambienti intellettuali. Questo lungo percorso è tanto più comprensibile quanto più si considera che le dispute medievali tra il papato e il potere laico sull'esercizio del potere sono state risolte nei paesi protestanti con la teorizzazione dei due poteri. La controversia medievale fra poteri contrapposti, il «religioso» e il «politico», trova una sua soluzione nella visione dualistica del mondo: «Date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio». La religione abbandona le sue pretese sulla politica. In questo senso la disputa laica della fine del Medioevo trova una sua risoluzione. I due poteri, autonomi, sono complementari e devono trovare un terreno comune su cui incontrarsi in un clima di reciproca fiducia. A questo risultato si è giunti non senza conflitto, in quanto il potere politico ha talvolta tentato di appropriarsi della sfera religiosa. Si ricordi a questo proposito la tentazione di Cromwell di cercare di instaurare una forma di totalitarismo religioso a partire dal politico. Una coesistenza di questo genere non significa affatto aver raggiunto il pluralismo: *Cuius regio, eius religio* («Il principe determina la religione dei suoi sudditi»). Nei paesi di religione luterana dell'Europa del nord ancora oggi è in vigore una religione ufficiale. Per

cui in ambito protestante il pluralismo religioso si fa strada gradualmente. In Inghilterra inizia ad affermarsi come diritto alla dissidenza. Come fa presente P. A. Turcotte (1990), questo diritto alla dissidenza ha permesso al Canada di rivendicare dal 1840 un insegnamento cattolico in lingua francese per le minoranze che vivevano in un paese dove la religione anglicana era la religione di stato e l'inglese la lingua ufficiale. Il diritto alla dissidenza è rivendicato, attualmente, anche per particolari materie di insegnamento.

Dopo un periodo di cristianità, in cui il legame religioso aveva sempre avuto la meglio ed era riuscito a marginalizzare ogni opposizione politica, nel secolo XVI il cristianesimo ha diviso l'Europa. La riconciliazione è stata la posta in gioco della pace di Augusta, che ha permesso al sacro romano impero germanico di essere biconfessionale. Così in questa parte dell'Europa il processo di «deconfessionalizzazione» diventa l'esperienza chiave per la formazione di un legame politico. Il consenso su un Dio deconfessionalizzato trova la sua maggior realizzazione nella costituzione americana, grazie a cui una pluralità di confessioni religiose volle tra l'altro emanciparsi dallo statuto di dissidente, imposta dal legame con una madrepatria ancora vista come setta da una religione di stato.

L'illuminismo ha segnato diversamente i paesi protestanti rispetto a quelli cattolici. Ha creato le condizioni positive per la nascita di un dibattito all'interno del pensiero protestante che ha opposto i protestanti liberali ai fondamentalisti nell'interpretazione delle Sacre Scritture. Ma questa autonomizzazione della ragione critica e la sua messa a confronto con una visione di fede non si producono in un ambiente aggressivo rispetto al religioso. Tuttavia questo processo ha portato progressivamente a una separazione netta tra religione e fede, e a una secolarizzazione dell'etica. Quest'ultima poteva trovare infatti il suo fondamento indipendentemente da un'esperienza di fede cristiana, il che permetteva di ampliare il dialogo politico e il significato della deconfessionalizzazione.

In questa prospettiva sarebbe importante paragonare *l'Illuminismo*, *Les Lumières*, *l'Aufklärung* e *l'Enlightment*. Imparare a decentrarsi per comprendere meglio la specificità della propria eredità storica rappresenta un'esperienza decisiva nel quadro del pluralismo come si cerca di formularlo oggi.

Le differenze tra le varie aree culturali sono maggiormente esasperate dalle diverse sensibilità politiche, soprattutto nelle aspettative verso lo stato. Queste sensibilità sono molteplici. Limitiamoci a paragonare il Regno Unito con la Francia. Nel diritto anglosassone le libertà politiche moderne trovano la loro origine nell'*Habeas corpus*, che garantisce il

«privato» contro l'interferenza del potere politico. Il privato legittimava il diritto di associazione, a partire dal quale potevano scaturire rivendicazioni pertinenti alla sfera pubblica, specie in forma di petizioni e in maniera indipendente dalle modalità esplicitamente previste per la rappresentazione politica.

Le libertà moderne si basano su una diminuzione del potere dell'esecutivo e su una valorizzazione di quello giudiziario. Negli Stati Uniti la costituzione enuncia i diritti del cittadino che si impongono anche allo stato, come a qualsiasi altro agente della vita sociale.

Non si può dire la stessa cosa per la tradizione francese, dove lo stato è il garante dell'interesse generale, contro gli interessi privati. In questo caso lo stato è il promotore della società razionale e quindi dei diritti dell'uomo. Lo stato è coestensivo del pubblico. Di fronte ad esso non esistono che interessi privati, anzi soltanto singoli individui. Questa separazione di carattere giuridico non esclude una certa ambiguità nella prassi che permette l'esistenza di diversi modi di associarsi all'interno delle due sfere, a partire da attività che sono state riconosciute preventivamente come di utilità pubblica. Date queste pretese dello stato il potere giudiziario non ha assunto lo stesso ruolo di arbitro determinante che ha assunto nei paesi anglosassoni.

Gli interessi politici si diversificano anche in funzione del grado, più o meno intenso, con cui la religione ha contribuito alla creazione della coscienza e dell'unità nazionale. Per la Francia, nel secolo XIX, la distinzione tra «nazione» e «stato» non costituisce un elemento pregnante del dibattito politico. Questa situazione si verificava in misura maggiore in altre zone dell'Europa, dove l'unità politica si è costituita intorno all'idea di «nazione». A seconda dei casi, questa unità nazionale ha potuto costruirsi malgrado l'istituzione religiosa o col suo appoggio. Il significato dei movimenti romantici è completamente diverso in Germania, in Italia e in Francia, in funzione del contributo, più o meno consistente, dato alla creazione dell'identità nazionale e all'affermazione, a quest'identità associata, delle libertà politiche moderne.

Malgrado la diversità delle esperienze europee si ha l'impressione che oggi stiano emergendo le condizioni per una convergenza in rapporto a sfide comuni. Queste convergenze non devono far perdere di vista l'ampiezza delle discrepanze che comunque continuano a esistere. È tuttavia opportuno prenderle in considerazione per comprendere il significato della ricerca di nuove forme di compromesso e di coesistenza e l'insediamento di altri tipi di pluralismo. L'autonomia critica si impone sul versante personale della coscienza. Sul versante collettivo, invece, si cerca una ricomposizione della sfera pubblica. Quest'evoluzione è facilitata da

un certo deficit del «politico», meno capace di mobilitare le folle. Le vicende potrebbero essere diverse da paese a paese, in quanto le situazioni di partenza non sono le stesse. In Francia la neutralità religiosa del politico non implica quasi mai anche una neutralità filosofica. Ci si aspetta, dunque, a questo proposito che lo stato sia un luogo deputato alla creazione di valori. Non capita la stessa cosa in Germania, soprattutto dopo l'esperienza del nazismo. Bisognerebbe fare analogie con altri paesi passati attraverso regimi che si ispiravano a un'ideologia ben strutturata.

2. Ricomposizione degli spazi pubblici: il pluralismo e il diritto alla diversità

L'evoluzione della dimensione collettiva porta a interrogarsi sulla valorizzazione dello spazio pubblico non statale, fondato sul confronto di una pluralità di visioni del mondo. La varietà delle esperienze ha una forza dinamizzante a condizione che si inventino regole di confronto legittimo. Questo problema si è imposto a noi belgi da molto tempo, in una situazione quale la nostra in cui non si può confondere la «laicità» con la «secolarizzazione». Questo fa del Belgio un «caso-chiave» per comprendere le problematiche nate dall'insorgenza di nuove forme di pluralismo. Il Belgio non si definisce paese laico ma pluralista. Fin dal 1830, nella formulazione della prima costituzione, la chiesa aveva accettato le libertà politiche moderne, negoziando la libertà di associazione in cambio della libertà di opinione. Per cui il suo intervento sulla scena politica è stato indiretto e molto diverso rispetto alla Francia. In Belgio la laicità non aveva mai avuto il monopolio, la chiesa l'aveva ormai perduto, ognuno contrattava il proprio diritto alla differenza per fronteggiare diverse sfide. Questo presuppone che lo spazio pubblico si costituisca come un luogo di confronto sistematico. I movimenti laici hanno essi stessi proposto di riunificare diversi circuiti scolastici intorno a un progetto di una scuola a carattere pluralista dove la struttura organizzativa avrebbe dovuto essere composita.

In un tale contesto pluralista, si può parlare di una secolarizzazione della vita sociale, addirittura della secolarizzazione della vita interna della chiesa. Ma è impossibile considerare questa secolarizzazione come il trionfo della laicità, in quanto agente collettivo. Alcuni formulano l'ipotesi che anche in Francia la laicità potrebbe, rinnovarsi secolarizzandosi, cioè accettando di essere un luogo di emissione di valori aperto, comunque, a discussioni aperte ad altri punti di vista. In una missione diplomatica nella Nuova Caledonia, lo stato francese non ha cercato di inserire

garanti ideologici provenienti da sponde diverse? La questione della secolarizzazione si pone, d'altra parte, in modo analogo anche per la chiesa cattolica, che può rivalorizzare la sua influenza sulla collettività abbandonando la pretesa al monopolio della produzione di valori. Per assumere un'atteggiamento di questo genere si deve riconoscere che lo spazio pubblico è frammentario e che non vi è più un luogo centralizzato che garantisce e legittima i valori. Dal punto di vista sociologico, questo suppone la messa in discussione della forma dell'unificazione grazie all'integrazione. Nel Medioevo la chiesa rappresentava questo principio integratore, che cercava di superare le sfaldature di origine politica. La lotta della laicità suppone una competizione basata anche sul principio prioritario dell'integrazione. Il successo dello stato laico presuppone che la politica miri a un'unificazione a mezzo dell'integrazione. Il pluralismo nella sua versione attuale presuppone una forma di unificazione per giustapposizione di elementi diversi che hanno mete comuni. Ciò implica che il pubblico si dissocia dallo statale. Questa dissociazione viene accettata più facilmente in contesti dove è presente il processo della secolarizzazione, soprattutto se il «privato» è stato accettato come luogo legittimo di azioni collettive.

L'idea di pluralismo per giustapposizione presuppone la nascita di un punto di riferimento unificatore che, per poter essere efficace, deve affermarsi come un mito federatore, che affonda le sue origini nel passato mentre nello stesso tempo mira al futuro. In un tale contesto il cristianesimo, e in particolare il cattolicesimo, possono svolgere un ruolo molto diverso rispetto alla situazione esistente nel secolo XIX. Infatti dispongono di un capitale simbolico spendibile nella ricomposizione attualmente in corso, tanto più in quanto non è più possibile pretendere una pratica religiosa generalizzata.

Questa valutazione implica la ridefinizione di uno spazio pubblico non statale, in cui si moltiplicano i confronti ma soggetti alle istanze di una società civile dinamica. Questa trasformazione è tanto più pertinente in quanto assistiamo a una crisi delle utopie politiche. Paradossalmente, a questo si aggiunge una deprivatizzazione dell'etica, di fronte al moltiplicarsi di rischi ai quali va incontro la collettività, come la bioetica, l'ecologia, l'Aids e così via. Per questo lo stato deve spesso ricorrere alla costituzione di comitati di saggi con la funzione di garanti morali per i problemi emergenti dalle nuove possibilità di scelta che il progresso e la scienza permettono. Allo stesso modo la libera disponibilità del «religioso» ha portato al moltiplicarsi delle sette, percepite in certe circostanze come una minaccia collettiva, e fa nascere la necessità di distinguere tra religioni autentiche e quelle che non lo sarebbero. Tutti questi movimenti

conducono a una deprivatizzazione delle istituzioni religiose che sono accettate più facilmente nel loro nuovo ruolo di arbitri e garanti. Questa evoluzione della legittimità provoca un allargamento, anzi una modificazione, del concetto di tolleranza.

Un amico scienziato raccontava che quando osservava la quaresima considerava i sorrisi degli altri come un'ingiuria e una mancanza di rispetto, mentre avrebbe reagito diversamente solo qualche anno prima. Per lui lo spazio di tolleranza presupponeva che l'ingiuria fosse definita da chi si sentiva ingiuriato. Si tratta qui di un capovolgimento rispetto alla situazione del secolo XVIII dove la bestemmia permetteva di crearsi uno spazio di libertà rispetto all'influenza della chiesa. Nell'esempio citato il problema non è, innanzitutto, un oltraggio a Dio ma una mancanza di rispetto per l'altro. Il nostro amico voleva poter esprimere pubblicamente la sua differenza senza essere disprezzato. La generalizzazione della secolarizzazione crea una base omogenea sulla quale si possono inserire le diversità nella misura si mette in discussione l'esistenza di un luogo centralizzato di produzione dei valori. Questo non esclude affatto che la ragione non possa guidare il chiarimento assiologico attraverso confronti in cui si esprime la pretesa alla legittimità di ognuno dei protagonisti.

3. Secolarizzazione e nuovi simboli sociali

K. Dobbeläre (1981) ha messo in luce le diverse sfaccettature della secolarizzazione da quando il termine è stato utilizzato come concetto analitico da diversi autori di sociologia contemporanei. Alcuni insistono sulle dimensioni individuali, altri su quelle collettive. Il nostro discorso ha voluto riflettere sulla dimensione collettiva. Vorremmo sottolineare la tensione esistente tra la dimensione personale e quella collettiva della secolarizzazione. Le istituzioni religiose possono giocare un ruolo importante sul piano collettivo nella ricomposizione degli spazi pubblici mentre, all'opposto, sul piano personale un numero crescente di individui prende le distanze dalle forme tradizionali di espressione del culto religioso, come la messa domenicale. risultato finale della secolarizzazione si accompagna alla messa in questione dell'intelligenza astratta. Una sorta di diffidenza nei confronti della ragione deduttiva porta a valorizzare l'esperienza personale e concreta in cui l'individuo, in modo autonomo, cerca la realizzazione di sé attraverso l'esplorazione del possibile. Ma quest'uomo rischia di rimanere disorientato quanto più assistiamo alla perdita di punti di riferimento univoci e centralizzati e la differenziazione

delle attività comporta la inapplicazione delle razionalità. Tutto questo amplifica la percezione di disfacimento di qualunque senso globalizzante.

Il dubbio e l'assenza di punti di riferimento precisi suscitano presso molti una ricerca d'identità collettiva reiterata. Così nel cattolicesimo si può assistere a un duplice movimento. Vista la supremazia dell'esperienza sull'intelligenza astratta, ci troviamo di fronte a una crisi profonda del credere, che si esprima attraverso formulazioni prettamente intellettuali.

Nell'inchiesta sui valori dei giovani in Europa la religione non è granché quotata. Le credenze sono confinate a una sorta di teismo. D'altra parte ci sentiremmo di formulare l'ipotesi che il potere simbolico dell'autorità ecclesiastica aumenti nonostante il suo potere disciplinare diminuisca; ciò vale nella misura in cui ci si trova immersi in una ricerca di identità collettiva, adatta a favorire un procedimento di ricomposizione del senso (si veda Remy, 1990).

Se le teorie sulla secolarizzazione ci aiutano a comprendere la struttura attuale degli spazi pubblici esse non possono, tuttavia, fornirci una chiave per comprendere la ricomposizione del senso. Per fare questo dovremmo rivolgerci alle teorie che permettono di analizzare le logiche simboliche del sociale e in particolare il modo in cui la dimensione affettiva si articola nella legittimità sociale. Lo spazio pubblico si ricostituisce intorno alla messa in scena di nuovi simbolismi sociali.

Spunti analitici dovrebbero essere ricercati sia in Durkheim sia in Weber. Durkheim tenta di sciogliere il groviglio di relazioni tra la sfera affettiva, il religioso e la costruzione delle rappresentazioni collettive del mondo. Secondo Weber le nuove forme di legittimità sono collegate al carisma. L'uno e l'altro si interrogano sul modo in cui il razionale e l'emozionale si articolano, ma non giungono a una risposta definitiva. Le correnti di pensiero nelle scienze umane del XIX secolo sono, in generale, polemiche con il pensiero illuminista, in quanto quest'ultimo attribuisce un'importanza eccessiva alla ragione deduttiva e alle sue capacità di strutturazione collettiva. Durkheim ritiene che l'individuo, non ben inserito nel sistema sociale, ha aspettative illimitate e contraddittorie. Esso contribuisce in questo modo a de-individualizzare la ragione. Oggi è necessario rivedere la teoria della socializzazione dell'individuo, là dove questa è presentata come l'interiorizzazione di modelli proposti dall'esterno. Invece, si tratta di considerare la socializzazione come un processo interattivo tra la dinamica psichica e un linguaggio collettivo. Questo suppone, tra l'altro, che ci si interroghi sulla posizione dell'individuo come essere autonomo che utilizza diverse risorse sociali, pur mantenendo una certa «distanza dal ruolo», come direbbe Goffman. Quest'individuo rap-

presenta, quindi, un luogo di arbitrio e di progetto che non si spiega unicamente col suo passato ma anche con la sua proiezione verso il futuro. In quest'ottica la sociologia tenderebbe a problematizzare l'idea di coinvolgimento e anzi di responsabilità, considerando le pretese alla legittimità nient'altro che illusione. Simmel potrebbe fornire un apporto decisivo, data la sua impostazione che mette al centro dell'analisi la tensione contraddittoria tra individualizzazione e socializzazione. In questo senso la ricerca d'identità gli si presenta come un processo ambiguo. Si tratta infatti di un processo di socializzazione, a partire dal quale l'individuo cerca di darsi un'identità in relazione a un punto di riferimento esterno a sé; ma rappresenta allo stesso tempo anche un processo di individualizzazione grazie al quale l'individuo si pone come un invariante che combina riferimenti multipli e mutevoli. Questo duplice aspetto dà valore ai racconti di vita come procedimento originale di osservazione di questa duplice sequenza. Attraverso la ricerca d'identità l'individuo è inserito in un processo di oggettivazione che è esso stesso ambiguo, in quanto permette un'autonomia soggettiva pur presentando un rischio di alienazione nell'oggetto. Tutte queste ambiguità permettono di riformulare la concezione del simbolico che è al centro della comprensione del fenomeno religioso. Il concetto di forma dovrebbe essere ripreso in Simmel, nell'accezione di mediazione che articola l'intelligibile e il sensibile, l'oggettivo e il soggettivo, l'universale e il particolare. La ricerca di Simmel non è condotta secondo un paradigma di uomo prometeico, legato a una società retta da una speranza utopistica. Il suo paradigma esprime, invece, la tragicità dell'esistenza nella ricerca di un'impossibile sintesi, dove la dimensione estetica e quella religiosa rappresentano una dinamica di riunificazione temporanea. Questi momenti forti si affermano tanto più saldamente per lui oggi che la cultura contemporanea evidenzia tensioni sempre più pesanti tra valori opposti. Giacché l'ambiguità cresce con lo sviluppo.

La pertinenza che tali interrogativi acquistano oggi è da mettere in relazione con l'evoluzione della struttura sociale caratteristica del postfordismo. L'importanza assunta dalle posizioni sociali intermedie e la moltiplicazione delle loro differenze interne è alla base dell'emergere di un individuo critico. Il contributo a una sociologia dell'individuo critico presuppone uno spostamento di accento rispetto ai centri di interesse di una sociologia cosiddetta critica che voleva denunciare le illusioni della coscienza spontanea. All'interno di queste posizioni intermedie iniziano a emergere tensioni tra settori commerciali e settori non commerciali, tra attività a carattere prevalentemente tecnologico o quelle basate maggiormente su aspetti relazionali. L'evoluzione comparata di queste forme

di stratificazione sociale nei diversi paesi d'Europa potrebbe, probabilmente, rivelare modi nuovi di porre i problemi rispetto a quelli di trent'anni or sono.

Questi strati intermedi che tentano di porsi come protagoniste nell'attuale contesto sociale non hanno un passato collettivo comune. Non possono proporsi come riferimento né la storia della borghesia né le lotte operaie. Questo li costringe a rileggere la storia, a reinterpretarla per darsi un futuro. La ricerca di un nuovo mito federativo è una sfida importante in cui si mescolano il sociale con il simbolico.

I problemi sono, sotto molti aspetti, nuovi. Per comprenderli bisogna elaborare degli schemi interpretativi ideonei a riformulare un nuovo tipo di pluralismo in una scena pubblica ricomposta. Tutto ciò avrà un'incidenza rilevante sulle modalità di inserimento del «religioso» nel mondo contemporaneo.

Riferimenti bibliografici

Dobbeläre, K., «Secularisation: a multidimensional concept» in *Current Sociology*, 2, XXIX, 1981.

Lübbe, H., *Sakularisierung, Geschichte eines IdeenPolitischenBegriffs*, FreiburgMünchen, Karl Albert, 1965, trad. it. *La secolarizzazione, storia e analisi di un concetto*, Bologna, Il Mulino, 1970.

Remy, J., «La hierarchie catholique dans une société sécularisée: quelques hipothèses exploratoires sur l'évolution de la dimension syrnbolique et disciplinaire de l'autorité» in *Sociologie et sociétés*, 2, XXII, ottobre 1990.

Turcotte, P. A., «La religion à l'école publique québécoise: Structures, processus et enjeux» in *Univers scolaire et religions*, Paris, Cerf, 1990.

Società, politica e stato: religione e sfera pubblica in Europa

Bryan Wilson

Quando ragioniamo di secolarizzazione, specie in un contesto avanzato come quello europeo, intendiamo qualcosa che non si identifica primariamente né costituisce semplicemente una questione di ridotta frequentazione delle chiese o di diminuito ricorso ai riti di passaggio — fenomeni questi diffusi in tutti i paesi dell'Europa occidentale — ma piuttosto un processo più profondo per cui la religione ha perso molto della sua significatività rispetto al funzionamento del sistema sociale in quanto tale. La religione ha perso molto della sua preminenza nella società (fenomeno a cui si allude in tutti gli studi comparsi nel volume collettaneo *La religione degli europei. Fede, cultura religiosa e modernità in Francia, Italia, Spagna, Gran Bretagna, Germania e Ungheria*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1992), cosicché la sua influenza su altre aree della sfera pubblica è andata diminuendo. Altre istituzioni sociali sono divenute autonome e hanno adottato prassi di funzionamento dettate da criteri tecnici e basate su valori e norme interamente secolari. Un quasi ovvio esempio a supporto di questa tesi potrebbe essere il seguente: i paesi europei, anche qualora non abbiano adottato una costituzione completamente laica come quella degli Stati Uniti, si sono comunque sostanzialmente distanziati da obblighi costituzionalmente sanciti a sostegno di una specifica religione tradizionale. Gli stati moderni hanno abbandonato l'assetto quasi durkheimiano che unità nazionale e coesione sociale dipendano dal consenso religioso, e con esso l'implicazione che quest'ultimo possa essere assicurato tramite misure coercitive e la trasformazione della prassi religiosa in un obbligo civico. In appoggio a quell'assetto, vari stati penalizzavano gli aderenti a gruppi religiosi dissenzianti — si trattasse della chiesa cattolica in Olanda, cui tanto a lungo fu impedito di costruire edifici di culto veri e propri, così come ai luterani nella città di Amsterdam, o dei vari protestanti del dissenso cosiddetto non-conformista nell'Inghilterra del XVII e XVIII secolo. La modernizzazione indusse una più ampia tolleranza e, mano a mano, fu riconosciuta la dignità dei cittadini non conformisti ma, in nazioni di sviluppo

successivo — Spagna, Portogallo e Grecia, ad esempio — i diritti civili e i diritti di libertà di coscienza in materie quali l'obiezione al servizio militare obbligatorio furono negati agli appartenenti a piccole sette fino a meno di due decenni or sono; e in Gran Bretagna il dovere civico a svolgere funzioni di giurato continua a essere richiesto come obbligo anche a coloro che hanno verso di esso scrupoli religiosi o di coscienza.

Il privilegio tradizionalmente accordato a una specifica chiesa sopra tutte le altre fu dismesso soltanto lentamente e disegualmente in vari paesi europei, e il processo avrebbe potuto essere più lento non fosse stato per l'esempio degli Stati Uniti. Mentre in Europa, infatti, ogni ancien régime riteneva che il consenso religioso fosse una difesa vitale dell'unità nazionale, gli Stati Uniti ricevevano una eredità religiosa composita virtualmente sin dalle loro origini. Qui, in presenza di credenti militanti con diverse convinzioni, non si sarebbe mai potuta affermare una chiesa «di stato» (come in Inghilterra) o una chiesa federale privilegiata. Non si pose mai la questione dell'omogeneità religiosa. Molte delle persone religiose in quel paese erano invero anch'esse profughe da persecuzioni religiose o per lo meno dagli inconvenienti della discriminazione religiosa praticata dall'una o dall'altra nazione europea d'origine da cui erano fuggiti. In America, il requisito per l'unità nazionale e per la coesione sociale non fu mai l'obbligo religioso né tanto meno la coercizione, bensì il principio di tolleranza rispetto a un ampio spettro di convincimenti religiosi. Se quella società doveva tenere, ciò sarebbe occorso non già per mezzo di una coatta uniformità religiosa, ma grazie a un più fondamentale principio di libertà di opzione religiosa e a un'ampia tolleranza. Questo modello giunse infine a influenzare altre società nel momento in cui esse pure presero a sperimentare fenomeni crescenti di pluralismo religioso e di domanda popolare rivolta alla libertà religiosa e al diritto a esprimere privatamente le proprie convinzioni in ambito religioso.

Gli stati moderni hanno generalmente ridotto, quando non totalmente abbandonato, i vincoli costituzionali intesi a sostenere una specifica posizione religiosa. Sebbene nei sistemi statali si possano ancora rintracciare i residui di coinvolgimenti religiosi del passato, specialmente nella forma di sostegni a certe limitate prerogative di una chiesa di stato, laddove, come in Inghilterra, una tale entità esista, non può esserci dubbio tuttavia che lo stato moderno fonda la sua legittimità su principi e procedure democratici e non teocratici. Le costituzioni degli stati moderni non ammettono più la tesi che l'ordine sociale sia un'estensione dell'ordine naturale, e che tale ordine sia stato predisposto da Dio per il bene dell'uomo.

La differenziazione strutturale che ha interessato le società moderne ha stabilito l'autonomia dell'autorità statale rispetto a ogni concezione

religiosa precedente che vedesse l'autorità politica come istituita da Dio. Per citare un esempio alquanto differente degli effetti della differenziazione strutturale, si può osservare che i sistemi giudiziari delle nazioni moderne hanno superato la situazione in cui la moralità definita in senso religioso veniva accettata come base della legge penale. Vari peccati condannati dalla chiesa, in passato prontamente riconosciuti dalla legge come altrettanti crimini, hanno da lungo tempo cessato di essere un motivo di preoccupazione pubblica. La legge si è fatta più preoccupata di trasgressioni puramente tecniche che di colpevolezza morale, come si rileva in un ampio ventaglio di casi: così, ad esempio, nel campo degli incidenti stradali questo processo si fa visibile nel fatto che le compagnie di assicurazione non sono tanto interessate a determinare di chi sia la colpa — questione difficile da deliberare, potenzialmente generatrice di contenzioso e dispendiosa in termini di tempo — quanto a raggiungere nel più breve tempo possibile una composizione delle rivendicazioni, magari tramite la ripartizione della responsabilità teorica fra i guidatori coinvolti. Lo stesso scivolamento verso questioni di tipo tecnico e l'abbandono di preoccupazioni morali è evidente, per prendere un esempio di tutt'altra natura, in materia di divorzio: la legge ha largamente abbandonato criteri di colpevolezza morale nei casi di infedeltà matrimoniale come basi per il divorzio, ed è progressivamente giunta a riconoscere circostanze neutre come la mera incompatibilità di carattere quali fondamenti sufficienti a revocare il contratto di matrimonio. La medesima tendenza a mettere da parte la preoccupazione morale è presente nell'area dei comportamenti sessuali: atti sessuali visti come peccaminosi dalla chiesa — e un tempo considerati riprovevoli o addirittura criminali dalle istituzioni giudiziarie statali — sono stati depenalizzati: l'adulterio molto tempo fa, l'omosessualità più recentemente. Il tentato suicidio è stato considerato un crimine in Inghilterra fino a decenni non lontani. Ma tutti questi comportamenti, un tempo visti come difetti morali, sono diventati recentemente oggetto di pubblica indifferenza o condizioni per le quali la società considera la terapia, piuttosto che la punizione, come la risposta pubblica più adeguata. Sebbene non stia avanzando dappertutto allo stesso ritmo e nonostante la permanente resistenza al suo accoglimento nei paesi meno sviluppati, come la repubblica irlandese, anche la tendenza verso la liberalizzazione della legislazione sull'aborto può essere facilmente documentata come un caso di modernizzazione; in essa, l'autoregolazione ha rimpiazzato in modo crescente la regolazione operata dallo stato come fondamento della forma in cui le società contemporanee ordinano le proprie espressioni e riconoscono i diritti dei cittadini. Non sarebbe spingersi troppo oltre affermare che la legge si «de-moralizza» sistematica-

mente, nel senso che le preoccupazioni morali, in specie come espresse dall'insegnamento tradizionale delle chiese, cessano di informare la legislazione attraverso la quale la società è governata. Ciò implica che la società moderna è meno dipendente da quella coscienza morale collettiva diffusa che era la materia prima dell'ethos collettivo delle società tradizionali, mentre è più dipendente da criteri di tipo tecnico e dagli imperativi di una pianificazione razionale e sistematica. La filosofia del diritto abbandona le vecchie teorie di morale deontologica imperniata su una moralità di diretta derivazione divina, e sempre più fa propria un'impostazione teleologica che inibisce o ingiunge determinate modalità di comportamento, la legittimità delle quali è riconosciuta molto pragmaticamente sulla base di conseguenze empiricamente osservate.

In taluni stati moderni, certe istituzioni sono state fortemente collegate alla religione e il loro sviluppo iniziale è in parte dipeso dall'appoggio e, talvolta, dall'iniziativa, delle chiese. I principali settori istituzionali ad avvalersene sono stati l'istruzione, l'assistenza sociale e l'assistenza medica. Laddove le chiese continuano a contribuire a queste attività, sia tramite l'impegno dei volontari sia tramite il contributo finanziario, o entrambi, si constata che le autorità politiche possono esitare prima di fare a meno dell'intervento della chiesa e accollarsi in prima persona la responsabilità di tali funzioni. Tuttavia, queste istituzioni hanno sempre visto, in una forma o nell'altra, insorgere conflitti tra le autorità laiche e quelle religiose. Il conflitto per il controllo delle scuole, in Francia e in Belgio, è ben documentato, e persino in Inghilterra, dove la questione fu meno palese, la questione del costo delle scuole gestite dalle chiese ha sollevato nel passato uno scontro politico: ancora oggi non sono spente le polemiche concernenti la natura del sostegno statale ai costi d'esercizio delle scuole confessionali. La modernizzazione ha reso necessario che le autorità pubbliche sorveglino questi servizi scolastici affinché certi standard minimi siano mantenuti; in generale, la concessione di finanziamenti pubblici è stata condizionata all'accettazione da parte delle istituzioni ecclesiali di specifici criteri e requisiti: tali requisiti non sono definiti in termini di ideologia religiosa, ma secondo criteri laici di tipo tecnico. Persino laddove entità religiose ancora oggi gestiscono ospedali, esiste una tendenza persistente e crescente a che questi ospedali perdano il loro carattere specificamente religioso e assumano stili e procedure sviluppate nelle istituzioni laiche. Standard professionali si sostituiscono all'ethos religioso e, benché possano rimanere denominazioni religiose, ben poco d'altro resta a conferire specificità, ad esempio, cattolica a un ospedale o a un'università cattolica. Nella misura in cui l'età degli appartenenti agli ordini religiosi — impegnati nell'assistenza o nell'insegnamento — cresce

e il loro numero si riduce (un processo evidente nella maggior parte delle società moderne), anche il retaggio di uno specifico ethos religioso in quelle istituzioni appare destinato a scomparire.

Questi, dunque, sono i fondamentali processi connessi alla secolarizzazione che, comprensibilmente, hanno aspetti concomitanti nelle credenze e nelle pratiche religiose presenti nella società. La pratica sembra essere in diminuzione più di quanto non valga per la credenza, la qual cosa suggerisce che il declino dell'influenza ecclesiastica su altre aree istituzionali è accompagnato da una riduzione del sostegno popolare per le stesse istituzioni ecclesiali. La conclusione che questo processo implichi la privatizzazione della religione è fatta propria da Beckford, come da altri autori. Uno degli elementi di questa deduzione consiste nel fatto che, in un'epoca in cui si sottolinea l'importanza della «scelta privata», le manifestazioni ufficiali, «oggettive» della religione perdono terreno a favore di interpretazioni soggettive delle credenze trascendenti. I dogmi delle chiese cristiane sono meno conosciuti e certo creduti meno esclusivamente: i sondaggi rivelano un crescente eclettismo nelle convinzioni soprannaturali e metafisiche degli intervistati.

Prima tuttavia di accettare acriticamente la conclusione che, per quanto la religione oggettiva stia svanendo, la religiosità soggettiva è florida, ci potremmo porre qualche domanda in merito alle prove a favore di quell'idea di «credenza senza appartenenza» che alcuni autori tendono in prima istanza a far propria. Che esista un deposito di idee e inclinazioni religiose nella mente di persone che hanno vissuto in società nelle quali c'è una lunga tradizione di socializzazione ed educazione religiosa, nelle quali enti, personale e apparato religioso sono generalmente visibili nella vita quotidiana, non dovrebbe essere motivo di sorpresa. Interpellate in merito, queste persone possono con facilità attingere a un repertorio di idee e immagini religiose. Alcuni possono anche essere inclini a pensare che sia decoroso appoggiare la religione convenzionale. Ma è giusto fidarsi delle risposte a indagini basate su questionario spesso molto superficiali su questo soggetto? Si è riscontrata, persino nello Studio europeo sui Valori, l'inadeguatezza di talune domande, come pure la fiducia curiosamente cieca manifestata talvolta nelle risposte. Persino tra pubblici relativamente secolarizzati, domande religiose possono indurre reazioni automatiche e la domanda raramente arriva a svelare con efficacia l'intensità della credenza che l'intervistato denuncia o il modo in cui quella credenza è vissuta nel quotidiano. Altre modalità di indagine nella filosofia di vita delle persone, nelle loro motivazioni personali, ambizioni e così via hanno rivelato, quando svolte senza esplicito riferimento alla religione, quanto scarsamente gli intervistati evocano spon-

taneamente il fattore dell'impegno religioso e quanto insignificanti gli orientamenti religiosi appaiano essere nell'esperienza quotidiana della gente, anche nella vita di coloro che, quando interrogati in merito alla religione, professino il proprio impegno religioso. Se interrogata in modo diretto rispetto alle proprie credenze religiose è piuttosto probabile che la gente, quando abbia qualche forma di attaccamento religioso, non importa quanto ristretto o adulterato, attinga a elementi derivanti dalla propria tradizione culturale. Incalzati, alcuni possono addirittura affermare prontamente la propria fede nella costellazione di valori rappresentata dal cristianesimo tradizionalmente inteso: ma quali credenze dettano effettivamente la loro condotta una volta cessata la pressione?

Possiamo, dunque, mettere un legittimo punto interrogativo accanto all'affermazione che le persone che hanno abbandonato l'appartenenza mantengano ancora la credenza come un aspetto significativo della loro vita. Tuttavia, se è questa la tendenza, diventa chiaro che la chiesa o le chiese dovranno alla fine perdere non soltanto il livello di autorità e controllo che esse hanno tradizionalmente cercato di esercitare sugli spiriti — e, considerando le regole della chiesa riguarda alla sessualità, anche sui corpi — ma anche parte della loro rilevanza come entità politiche che possono cercare di influenzare lo stato e come rispettati commentatori delle grandi tematiche che interessano la società allargata. Inoltre, se le persone sono ancora credenti, qual è precisamente il contenuto della loro credenza? Non è un risultato sociologico molto rilevante affermare che la gente crede ancora in qualcosa, senza specificare almeno vagamente di che cosa si tratti. Se la prassi religiosa è abbandonata, se non esiste più un quadro coerente di disciplina, non potrebbe darsi che la credenza, disancorata da ogni forma di attività sociale, non educata da leader colti e impegnati e priva di protezione verso idee estranee e persino contraddittorie, si trasformi in un mero grappolo di superstizioni che, seppur gratificanti per un pubblico autoselezionato nella forma di una predilezione largamente privata, non hanno particolari conseguenze sul piano sociale?

Una situazione siffatta sembra descrivere bene il caso dei movimenti *New Age*, forse la più significativa manifestazione collettiva di credenza senza appartenenza senza appartenenza, per essere precisi, a una chiesa istituzionale e con un'appartenenza solo tangenzialmente legata a una comunità di fede regolare e socialmente strutturata. Questi nuovi reticoli di credenti — amorfi nella struttura ed eclettici nella credenza — si interessano particolarmente di terapia, auto-aiuto, esplorazione della psiche, vivendo il piacere del mistero e la celebrazione piuttosto che la (tradizionalmente cristiana) abnegazione della soddisfazione sensuale. I movimenti *New Age* incoraggiano forme di collegamento destrutturato fra per-

sone le credenze delle quali sono prive di definizioni formali. Di contro all'esclusivismo del cristianesimo tradizionale il *New Age* adotta una più o meno indiscriminata tolleranza di diverse correnti di pensiero spirituale, un'accettazione reciproca della competenza individuale a decidere sul proprio impegno religioso e una generale apertura di stile: si tratta di una variante moderna dell'eresia medioevale del libero spirito. Usare il termine «eresia», tuttavia, non significa suggerire che questa congerie di movimenti sia schierata contro la chiesa in una netta opposizione. In realtà — e qui sta la più seria conseguenza per gli uomini di chiesa — la tendenza di queste nuove forme di spiritualità è mettere in dubbio la rilevanza stessa della chiesa a soddisfare le loro esigenze. Esse non vedono nella chiesa un'offerta di quel tipo di consapevolezza spirituale ricercata. Contro i dogmi ecclesiali incoraggiano le nuove idee; contro la disciplina rivendicano lo spazio espressivo, non importa quanto stravagante; contro le forme stabilite accentuano i precisi contenuti di fede e il ripudio delle idee estranee, incoraggiano lo sperimentalismo, il sincretismo e lo sviluppo cumulativo dell'esperienza spirituale.

Si potrebbe controbattere — e non senza ragione — che il fenomeno *New Age* riveste un'importanza minima in rapporto alla dimensione e alla scala della società moderna, ed è marginale rispetto al suo funzionamento. Questo è certamente vero e tuttavia esso potrebbe essere sintomatico di correnti di cambiamento culturale. Questi movimenti condividono con il postmoderno la negazione dell'esistenza di fenomeni oggettivi, ma altresì della validità di ogni tentativo sociale di stabilire categorie oggettive o di procedere nella ricerca secondo i canoni dell'oggettività. Essi rifiutano ogni concezione di entità che possa imporre limiti dall'esterno, rifiutano, o meglio serenamente ignorano, le strutture d'ordine sulle quali la civiltà è stata sino a oggi stabilita. In questo, i movimenti *New Age* convergono non soltanto con la piega irrazionalistica di certo post-modernismo intellettuale, ma anche con elementi tipici dell'etica edonistica contemporanea, con il riflusso della cultura hippy degli anni sessanta e persino con correnti significative all'interno del movimento del Rinnovamento carismatico. C'è qui molta credenza, quasi troppa credenza, ma senza l'impegno, solitamente collegato, di appartenenza a una comunità credente. Le idee *New Age* abbracciano uno spettro molto ampio di credenze che vanno dalla magia nera di Crowley a un estremo, all'azione di Lucis Trust e World Goodwill all'altro, comprendendo la comunicazione spiritualistica, la teosofia, i programmi di potenziale umano, il pensiero positivo, il neo-paganesimo, la medicina olistica e altre manifestazioni contemporanee di ricerca religiosa o quasi religiosa, ancorché passeggiare se non effimere. Questi sviluppi, per quanto non

siano definibili come sistemi di idee totalmente privatizzati, sono certamente oggetto di un'opzione privata: essi si pongono in stridente contrasto con i modelli di impegno religioso epitomizzati dai ritmi regolari dell'obbligo richiesto e praticato nelle organizzazioni ecclesiastiche tradizionali. Si tratta di nuove esplorazioni dello spirito, agevolate dalla formazione di gruppi informi o di reticoli in espansione fra persone più o meno simili che si aggregano, spesso soltanto per innescare successivi processi di frammentazione o attrito. La loro vicinanza di mentalità si rivela spesso più un umore e una certa inclinazione all'apertura che la dedizione a un qualche preciso insieme di convincimenti: la credenza è di per sé facile e libera, ed è facilmente estesa fino ad abbracciare una varietà di simili, in genere coerenti, ma talvolta potenzialmente contraddittorie, idee e pratiche. Gli adepti del *New Age* costituiscono una clientela affezionata per la produzione letteraria sfornata da numerose case editrici, sono i pazienti di terapeuti marginali, un pubblico per conferenze o esperimenti sull'arcano, l'occulto, lo straordinario psicologico, e i partecipanti di celebrazioni e cerimonie. La loro fragilità organizzativa, tuttavia, non deve essere presa per debolezza indifesa, ma piuttosto riconosciuta come stile deliberato. I movimenti *New Age* non cercano di sviluppare strutture tali da replicare quelle delle chiese tradizionali o delle associazioni laiche. Parte del loro carattere di novità risiede nel loro rifiuto di strutture formali e oggettive. I loro adepti sono piuttosto membri volontari che non cercano in alcun modo la rassicurazione e la solidarietà offerta dalla vita di una congregazione o di una comunità. In questo senso la loro credenza è privatizzata e rappresenta, forse più chiaramente di quanto non facciano i credenti teorici del cristianesimo, un impegno al credere piuttosto che all'appartenere. Almeno, gli adepti del *New Age* sono pronti a intraprendere attività in appoggio delle loro credenze, o a loro conferma, ciò che suggerisce che ciò in cui essi credono, per quanto vago possa essere, è per loro più importante di quanto non siano le convinzioni di fede di cristiani tiepidi o nominali, che rispondono positivamente ai sondaggi, ma le cui ipotetiche convinzioni trovano raramente altra occasione per esprimersi.

La privatizzazione della religione o, meglio, delle religioni, implica che il sistema di credenze si sfalda, diventando eclettico, cumulativo, sincretistico e non più sottomesso a disciplina, logica o ragione. Le fondamenta stesse dalle quali la fede cristiana dipendeva per la propria forza — esclusivismo, coerenza, articolazione in risposta alle sfide della realtà empirica e storica — sono minate da tale sviluppo. Se la privatizzazione della fede dovesse diventare la norma, la religione non avrebbe più alcun ruolo pubblico significativo, dal momento che non potrebbe avere alcun soggetto

istituzionale di riferimento, capace di indurre coesione tra la gente; la quale, qualora fosse religiosa, vedrebbe la propria fede come questione meramente personale e non come base di mobilitazione per qualsivoglia azione o attività sociale.

Tuttavia non è soltanto nel campo della diversificazione della credenza che gli orientamenti religiosi tradizionali sono diventati più deboli. C'è stata altresì una privatizzazione della morale. Il diritto di scelta, così potentemente chiamato in causa nell'economia del *laissez-faire*, produce le proprie implicazioni nell'indurre, se non addirittura nel sanzionare, una moralità del *laissez-faire*. La cresciuta incidenza del divorzio; le nuove tecniche del controllo delle nascite, che riducono le indesiderate conseguenze del rapporto sessuale; la cresciuta realtà — e apparentemente, l'accettabilità — di famiglie con un solo genitore; la legalizzazione dell'omosessualità; la propaganda femminista; il crescente anonimato delle popolazioni urbane a cui fa seguito la diffusione del crimine occasionale e del vandalismo, come pure la minor cura di sé e del rispetto degli altri — tutti questi sono elementi di un processo di inficiamento o addirittura di motteggio delle sanzioni e prescrizioni religiose tradizionali riguardo al comportamento morale. I modelli di vita sociale, per l'impatto di alcune di queste forze, sono mutati in modo tale da rendere i valori cristiani tradizionali di limitata applicabilità alla società moderna come pure alla famiglia moderna. La voce pubblica delle chiese e di ciò che esse appoggiano è oggi ben lontana dalle forze che plasmano una società in rapido cambiamento, come pure dai valori morali di parti crescenti della popolazione e, in particolare, delle giovani generazioni.

Se questa è la situazione, qual è — si potrebbe chiedere — il significato delle pubbliche dichiarazioni di impegno nei confronti dei valori cristiani, che sono talvolta espresse da uomini politici? Quale può essere oggi la dimensione religiosa di quei partiti che assumono esplicitamente il titolo di cristiani nella loro denominazione e che invocano i principi cristiani quale presunta base della loro piattaforma politica? Alcune questioni — ad esempio il ruolo delle chiese nel sistema scolastico pubblico — possono ancora mobilitare settori dell'elettorato, come è accaduto abbastanza recentemente in Francia, ma che cosa può un partito politico affermare oggi, senza tema di alienarsi le simpatie del pubblico, rispetto all'ideale della famiglia cristiana, in presenza della diffusione di famiglie con un solo genitore, della domanda di divorzi e di quella, apparentemente crescente, di aborti? Gli slogan religiosi utilizzati dai partiti politici di centrodestra nei primi anni del dopoguerra in Italia e in Germania sono ora obsoleti rispetto alla realtà contemporanea. Quelli erano altri tempi: l'ideologia di stato aveva fatto bancarotta, non c'era forse altra tradizione

ideologica alla quale i politici potessero fare ricorso per creare parole d'ordine rivolte alla ricostruzione sociale, il cristianesimo appariva la vecchia, ma ancora affidabile, soluzione per la depressione e il caos sociale. In Ungheria, e forse in qualche misura in Spagna, la religione avrebbe potuto, in momenti difficili, servire come surrogato di un'opposizione politica sottoposta a repressione. Ma la situazione è mutata. L'espressione politica è aperta e incoraggiata: essa non necessita più di un rivestimento religioso. Forse presto saremo in grado di valutare in quale misura il cristianesimo sia stato paradossalmente rinforzato nell'Europa orientale dal suo impiego ideologico contro lo stato repressivo.

Era già chiaro in Polonia, prima del collasso del comunismo, che, proprio mentre il clero criticava aspramente il regime comunista, non di meno esso era molto preoccupato dal fatto che la chiesa, come istituzione, e le chiese, come edifici e luoghi di assemblea, fossero usate strumentalmente, e persino sottoposte al pericolo di essere subornate ad anteporre fini politici ai valori spirituali. Il cattolicesimo polacco può aver tratto benefici dai lunghi secoli durante i quali l'identità nazionale fu virtualmente sacralizzata dalla dedizione popolare a una fede diversa da quella dei nemici confinanti, i russi ortodossi e i prussiani protestanti, ma se la medesima conseguenza si produrrà nel periodo postcomunista rimane da valutarsi. Quando il consolidamento religioso di una causa politica e nazionale non sarà più necessario, la Polonia — e forse l'intero blocco delle nazioni orientali, in maggiore o minore misura — si aprirà a quei processi strutturali di secolarizzazione che hanno interessato l'Occidente e che possono avere un'influenza più sottile, più pervasiva e più difficile da contrastare dell'ideologia apertamente laicista dei precedenti regimi comunisti.

Un aspetto della privatizzazione è il passaggio dalla dipendenza dal clero all'idea che i laici siano a loro volta competenti a compiere qualunque funzione religiosa il pubblico possa richiedere. Questo passaggio contiene diverse sfaccettature; tra le più rilevanti è l'acquisito riconoscimento da parte dell'uomo moderno che il genere di competenza posseduta dal clero è marcatamente diversa dalla competenza certificata che prevale tra i gruppi professionali effettivamente modernizzati, come i medici, gli ingegneri e forse addirittura gli uomini di legge. Molto di quello che il prete fa ha la natura dell'atto declamatorio: «Vi dichiaro marito e moglie»; «I tuoi peccati sono perdonati»; «Tu sei accolto, cresimato, assolto». L'efficacia di questi atti dipende dalla credenza accordata alla modificazione di stato da essi proclamata; così come la moneta cartacea, il loro valore dipende da un atto collettivo di fede deliberata. Una volta che questo legame di dipendenza risulta evidente alla coscienza comune, la compe-

tenza specifica del ruolo sacerdotale può risulterne diminuita. La competenza del prete, il suo potere di ottenere risultati, può pertanto assumere il carattere del vestito nuovo dell'imperatore, e diventa possibile per i non-professionisti compiere gli stessi rituali e declamare gli stessi pronunciamenti, i quali, alla fin fine, se c'è una volontà di credere, non sono apparentemente meno efficaci. Una tale deroga ai poteri sacerdotali, la trasgressione dei quali era una volta monopolio del clero, amplia le opportunità sia per le religioni dissidenti sia per la democratizzazione delle antiche strutture di chiesa. Un fattore che contribuisce allo sviluppo di una religione del «fai-da-te» è sicuramente economico — la società non è probabilmente più disposta a pagare una quota del proprio reddito così alta come quella di un tempo per i servizi religiosi professionistici. Il costo economico del lavoro cresce, e il lavoro sotto-capitalizzato, quale è quello del clero, viene visto crescentemente come improduttivo e, di conseguenza, troppo costoso per quanto produce. Tutto questo senza dubbio rafforza quelle altre correnti di cambiamento sociale che rendono la religione meno una questione di professione pubblica che di predilezione privata.

La minaccia al ruolo del clero non è confinata alle frange del misticismo cristiano, ai culti esoterici del *New Age* o allo sviluppo di piccole sette, così come sta accadendo oltre i confini delle religioni ufficiali di chiesa in Europa. All'interno delle stesse chiese maggiori si riscontra la crescita di gruppi informali, nuove strutture di base che giungono a essere, almeno per certi aspetti, un modello alternativo di organizzazione nei confronti delle tradizionali gerarchie ecclesiastiche. La significatività di tali gruppi extra-ecclesiali è evidente in Spagna e in Italia. Ciò è anche chiaro, nel fenomeno del Rinnovamento carismatico, il quale porta un'implicita sfida alle gerarchie di chiesa. Se lo spirito santo è accessibile a ciascun individuo in quanto agente di rivelazione, allora il fabbisogno di intermediari sacerdotali è evidentemente ridotto: il prete potrebbe, in verità, diventare superfluo. Aspetto forse non meno importante, possiamo notare di passaggio che il Rinnovamento carismatico rappresenta un orientamento fondamentalmente anti-intellettuale e arati-razionalistico in materia religiosa; in quanto tale, la sua predilezione per l'estasi momentanea coincide con un attacco coperto a quelle strutture di coerenza e ragione che le chiese tradizionali hanno costruito lungo i secoli, e che sono state importati per la loro credibilità come agenti attivi nella sfera pubblica. L'emergere di queste manifestazioni di religiosità privata e di estasi mistica mettono in questione il ruolo pubblico delle istituzioni religiose e la credibilità dei capi religiosi nei loro rapporti con la sfera pubblica. L'esperienza religiosa privata richiede per il suo esercizio poco più che

condizioni generali di tolleranza: è un orientamento più espressivo che strumentale e, come tale, tende a ignorare, se non ad abbandonare del tutto, il ruolo pubblico della religione come pure l'opportunità del coinvolgimento della religione negli affari dello stato e della società.

Ci sono, tuttavia, altre conseguenze della modernizzazione che non vanno nella stessa direzione. Ci sono forze contraddittorie all'opera nel determinare il ruolo della religione nella vita pubblica degli stati moderni. Due di queste sono degne di essere ricordate. In primo luogo, per quanto non si possa in alcun modo affermare che le relazioni tra chiesa e stato siano state prive di conflitti, lungo secoli e secoli di alleanza la normale funzione della chiesa fu di garantire legittimità allo stato: questo è stato vero anche nella Spagna di Franco, e forme di compromesso si sono date addirittura nei paesi dell'Europa orientale. Con il prodursi della differenziazione sociale, l'apparato costituzionale dello stato e perfino le effettive politiche dei governi hanno finito per dipendere sempre meno dall'approvazione delle realtà ecclesiastiche. Nelle pubbliche assemblee la voce di Dio è stata efficacemente sostituita dalla voce del popolo, la democrazia è sufficiente a legittimare sia la costituzione astratta sia i provvedimenti concreti del governo; dal momento che i principi di tolleranza prevalgono nella sfera religiosa, inoltre, la contropartita del vecchio contratto in cui lo stato, in cambio della legittimità offerta dalla religione, proteggeva una specifica fede (sia a mezzo di concordati sia tramite provvedimenti costituzionali o legali) è diventato un anacronismo quando non è stato del tutto rescisso. Il potere civile e quello ecclesiastico si sono disgiunti e, anche prescindendo dalle garanzie costituzionali formali, gli effettivi collegamenti di classe e parentela tra le élite aristocratiche dominanti e l'episcopato, un tempo forti, ad esempio in Francia e in Inghilterra, si sono spezzati. Il clero tende a essere arruolato in modo crescente nelle classi inferiori rispetto a quanto non accadeva in passato e benché, specie tra i cattolici, esso possa non essere affatto meno colto di quanto fosse in precedenza, l'adeguatezza della sua cultura in rapporto ai problemi contemporanei e alla conoscenza necessaria per affrontare il mondo moderno viene visibilmente sempre più messa in dubbio man mano che il processo di modernizzazione procede. Come abbiamo già suggerito anche la competenza morale, rimasta l'ultima area specialistica che la chiesa potesse rivendicare per il clero, è oggi sempre meno considerata, fino a non essere più riconosciuta come portatrice di una validità superiore di quella espressa nelle percezioni morali della gente comune.

La conseguenza di questo iato tra chiesa e società è stata di «affrancare» il clero, inclusa la gerarchia. La chiesa non ha oggi più bisogno di legittimare i fondamenti dello stato o gli atti del governo. I preti pren-

dono oggi posizione negli affari pubblici senza rischiare l'equivoco, ora abrogato, prevalente invece in passato. La chiesa non è più trincerata come l'esclusiva o preferenziale agenzia religiosa e i preti hanno poco da perdere — e forse addirittura qualcosa da guadagnare — da una pronta adozione di cause riformiste. Come istituzione, la religione può essere oggi molto più debole, ma le nuove circostanze la abilitano a far sentire la propria voce nella protesta politica: così, ciò che nei giorni della predicazione ecclesiastica del dovere per i potenti di essere misericordiosi e per gli oppressi di praticare la sopportazione, era il carattere recessivo del messaggio evangelico — cioè la sollecitudine per la giustizia e l'uguaglianza — può ora essere espresso come tema dominante. Quest'atteggiamento ha preso il posto delle vecchie esortazioni alla carità e alla benevolenza. L'affermazione dei diritti comuni ha rimpiazzato la vecchia richiesta a favore di concessioni e la chiesa ha abbracciato con maggiore fervore la causa dei diseredati che, in molte parti del mondo, rappresentano oggi un gruppo di riferimento distinto. Così, taluni membri del clero mostrano oggi segni crescenti di far proprie critiche verso lo stato con riferimento a un'ampia varietà di cause sociali. Senza ambizione di completezza, ricordiamo quelle relative all'asilo per i rifugiati, ai fabbisogni delle popolazioni dei centri urbani degradati, all'amnistia per i prigionieri politici, alle battaglie contro il razzismo e agli aiuti per le disgraziate nazioni del terzo mondo. Se l'ecologia non è al centro, in qualche modo lasciata ai movimenti *New Age*, essa è nondimeno presente nel raggio delle preoccupazioni ecclesiali e ha persino generato la nascita di una nuova moda teologica — la teologia della creazione. La protesta potrebbe quindi ora configurarsi come la principale modalità di reazione della chiesa alla sua crescente debolezza istituzionale.

La seconda conseguenza divergente del cambiamento sociale contemporaneo insorge a seguito dell'estensione della tolleranza verso altre manifestazioni religiose. Come lo stato ha cessato di proteggere una chiesa «nazionale» o preferenziale, così la necessità di estendere la tolleranza a tutte le religioni è stata una bandiera delle agenzie internazionali. I diritti riconosciuti alla coscienza, il diritto di abbracciare religioni del dissenso — sette o nuovi movimenti — sí è stabilmente diffuso dai paesi protestanti, i primi nei quali tali diritti furono introdotti storicamente, ai paesi dell'Europa meridionale. Questo processo è stato parte del tracollo dei vecchi modelli di relazione tra stato e chiesa, ma è stato altresì accelerato dall'arrivo nei paesi europei di masse di immigrati musulmani, hindu e sikh. Il processo ha inevitabilmente l'effetto di relativizzare la religione tradizionale della società ospite. Mentre altre religioni mondiali si installano in Europa, il cristianesimo tradizionale è proprio da questo fatto reso

più provinciale: esso diventa meramente l'opzione religiosa localmente preferita in mezzo a una rosa di alternative. Queste opzioni rimangono ancora pesantemente condizionate dalla base etnica, ma la varietà di manifestazioni religiose crea di per sé incertezza sulla validità delle rivendicazioni specifiche e del presunto status di preminenza della religione «locale». L'accresciuta disponibilità di fedi può anche servire a far apparire più «normali», perfino più attraenti, quei nuovi movimenti — essi stessi derivazioni di altre religioni mondiali, come Krishna Consciousness, Rajneeshism, Divine Light Mission, il buddismo Nichiren Shoshu, Gli Amici dell'Ordine buddista occidentale e molti altri — che sono comparsi nel mondo occidentale contemporaneamente alla diffusione delle religioni mondiali maggiori, ivi portate dagli immigrati.

Molte di queste nuove emergenti fedi religiose di minoranza, inclusi i movimenti dello Human Potential, possono apparire più adeguati alle aspirazioni dell'uomo moderno, o postmoderno, degli insegnamenti tradizionali del cristianesimo. La chiesa, nonostante lo spostamento d'enfasi dalla figura di Dio inteso come rigido padre-giudice al ruolo di Gesù, il figlio, il fratello, non può non rimanere legata alla propria visione dell'uomo nato peccatore, segnato dal male e necessitante di redenzione. Tale orientamento poco si confà alle tendenze della società contemporanea, in cui autodeterminazione e fiducia in sé sono apprezzati, i diritti umani godono di maggior credito dei doveri verso Dio e gli uomini guardano a se stessi come supremi dominatori della società e della natura grazie alla capacità umana di pianificare razionalmente e di conoscere scientificamente. All'umano sono crescentemente riconosciuti attributi divini e molte nuove religioni affermano simili convinzioni, rigettando interamente l'idea che il mondo sia una «valle di lacrime»: in contrasto con la tradizionale etica ascetica del cristianesimo, esse predicano un culto dell'edonismo che ha una propria risonanza in una società dei consumi. Mentre l'etica cristiana è ai ferri corti con i valori promossi dalla voce sempre più potente dei media, della pubblicità e dell'industria dello spettacolo, molte nuove religioni propongono insegnamenti e diffondono modi di sentire interamente consonanti con i messaggi così vigorosamente disseminati da agenzie di comunicazione tecnologicamente sofisticate (senza contare che, di tali tecnologie, le chiese sono quasi totalmente esse stesse sprovviste).

La crescita delle minoranze etniche nei paesi europei, ciascuna delle quali ha proprie tradizioni religiose, deve inoltre essere vista come una sfida all'adesione alla cultura cristiana da parte dei governi e forse, da ultimo, anche al continuo impiego a fini nazionali e civili del tradizionale repertorio di simboli cristiani storicamente usato a questi scopi. La par-

zialità dello stato verso le istituzioni cristiane potrebbe diventare sempre meno accettabile in un contesto multiculturale e pluralistico sul piano religioso, e potrebbe risultare considerato — e forse persino ufficialmente accusato di essere — una forma di inaccettabile, o almeno discutibile, discriminazione. Ci sono ad esempio già state, in Inghilterra, a seguito dell'affare Rushdie, richieste vigorose affinché le antiche leggi contro la bestemmia (cadute quasi totalmente in desuetudine) venissero estese a protezione di concezioni religiose diverse dalla concezione cristiana di verità religiosa. I sikh, inoltre, si sono già guadagnati il diritto di esenzione dai codici legali di sicurezza, che devono essere seguiti da chiunque altro, almeno su un punto: è loro consentito infatti di continuare a indossare il turbante mentre guidano i motocicli. Si sono inoltre conquistati il diritto a non essere esclusi da scuole specificamente cristiane — per quanto con la dubbia giustificazione che i sikh costituiscono non puramente una religione ma una razza: un esempio di artificio legale che potrebbe aprire la strada alla rivendicazione, da parte di altri gruppi religiosi, quelli specialmente che abbiano seguito una scelta di vita comunitaria e di limitata apertura agli esterni, di speciali privilegi ed esenzioni dai normali obblighi civili.

Ci si può aspettare che ogni misura di parzialità religiosa da parte delle autorità pubbliche o in pubblici provvedimenti volta a sostenere un'opzione cristiana sia destinata a incassare critiche crescenti da parte delle attive minoranze religiose europee — l'influenza e la dimensione delle quali si stanno certamente sviluppando. Potrà dunque succedere che lo stato scopra il suo ruolo dover essere quello di un'agenzia neutrale, a fronte di comunità di fede in competizione, nessuna delle quali avrà titolo per vantare speciali diritti di precedenza. È probabile, naturalmente, che forme vere e proprie di conflitto rimangano una possibilità remota e, qualora da un lato la partecipazione ecclesiale si riduca ulteriormente, mentre dall'altro le religioni immigrate continuino a mostrarsi incapaci a organizzare i propri seguaci in efficienti veicoli di opinione, possano essere del tutto evitate. Il risultato potrebbe essere un imprevisto beneficio in un contesto religioso misto, per i processi di secolarizzazione accelerata, della secolarizzazione della sfera pubblica e della tendenza della religione a divenire largamente confinata alla sfera privata.

Oltre la secolarizzazione

Karel Dobbeläre

Premessa

Mi sembra sia stato L. Voyé (che qui ringrazio per l'aiuto fornitomi per la versione in lingua francese del presente saggio) ad aver usato quest'espressione per la prima volta nel 1985, come titolo di una pubblicazione. L'uso dell'avverbio «oltre» parte dalla considerazione che il processo di secolarizzazione della vita moderna sia ormai giunto a compimento (Voyé, 1985, 266), ma forse è opportuno chiarire quali connotazioni hanno assunto i diversi aspetti che lo compongono: infatti non si può sostenere che la secolarizzazione si sia realizzata in tutti i paesi allo stesso livello. Molti studiosi, tra i quali J. Hadden e A. Shupe (1985), non condividono, sulla base di esempi concreti presi in prestito, per l'appunto, in ambiti specifici, l'idea che la secolarizzazione sia un processo ormai acquisito. Senza voler in questa sede esaminare gli innumerevoli esempi a nostra disposizione, vorrei richiamare l'attenzione su alcuni aspetti che mi permettano di ribadire tre concetti già ampiamente sottolineati in precedenza (Dobbeläre, 1989). Prima di tutto vorrei ricordare che il riferimento a teorie che presuppongono il processo di secolarizzazione non deve esimere dalla necessità, comunque, di un'ulteriore riflessione sul piano metodologico. D'altra parte, questo sistema teorico non può essere considerato «una sequenza a evoluzione lineare». Né, infine, si può dire che la secolarizzazione sia soggetta ad alcuna forma di «automatismo» (Dobbelre, 1989, 27-44).

Il primo esempio che, in questo senso, vorrei citare si richiama a ciò che sostengono Hadden e Shupe (1989) quando parlano della «tempestosa ascesa al potere dei musulmani shiti, guidati dall'ayatollah Khomeini in Iran». Nella stessa prospettiva Jean Séguy sottolineava l'influenza che hanno recentemente avuto le chiese cristiane negli avvenimenti accaduti in questi ultimi tempi nell'Europa centro-orientale (1991). Questo potrebbe rappresentare una smentita evidente dell'avvenuta secolarizzazione? A mio avviso certamente no. Infatti il concetto di secolarizzazione

non è che un concetto descrittivo e la nozione stessa di «processo di secolarizzazione» ne indica chiaramente il carattere progressivo e non omogeneo; i diversi livelli che questo processo ha finora raggiunto sono direttamente correlati alla differenziazione funzionale che la società stessa ha raggiunto. Questo porta, quindi, alla creazione di sottosistemi funzionali, quali quello politico, quello economico, quello familiare, quello dell'educazione e quello scientifico, che si specializzano e si organizzano secondo una logica che è propriamente loro. In altre parole i diversi sottosistemi raggiungono una piena autonomia, in particolare rispetto alla religione, che di fatto perde, in misura più o meno ampia, il suo carattere dominante e pervasivo e diviene anch'essa un sottosistema al pari degli altri. Nei paesi dell'Europa centro-orientale l'ideologia marxista, a mio avviso, aveva lo stesso ruolo svolto dalla religione nei sistemi sociali non differenziati funzionalmente. Ed è così che appoggiandosi ad altri sistemi di credenze, come la religione cristiana, l'opposizione al «comunismo» poteva trovare la sua migliore forma espressiva. La religione è, in questo modo, diventata strumentale nella lotta al comunismo. L'analisi della situazione attuale degli eventi polacchi, ad esempio, illustra bene come la chiesa cattolica cerchi di sostituire l'ideologia marxista con un altro «sistema di significato». In effetti, essa si oppone all'inclusione nella nuova costituzione di una norma che regolamenti la separazione fra chiesa e stato. È anche chiaro che, in seguito all'internazionalizzazione dell'economia di mercato, un'economia che voglia essere espressione di un sistema portatore di «credenze» non può sopravvivere; è proprio questo infatti che ha portato i sistemi comunisti verso il fallimento. E le difficoltà incontrate attualmente dagli ayatollah islamici vanno nella stessa direzione. Tutto questo porta a rivalutare un'importante regola metodologica: se si vuole comprendere appieno il processo di secolarizzazione è opportuno mettere a confronto sistemi sociali che hanno raggiunto un analogo livello di differenziazione funzionale.

Conviene aggiungere, a questo punto, che il processo di differenziazione funzionale e i fenomeni che l'accompagnano, come la razionalizzazione, la segmentazione e la *Vergesellschaftung* [diffusione sociale] agiscono in modi diversi secondo la natura del contesto socioculturale in cui vengono a trovarsi. A questo proposito D. Martin (1978, 3-69) descrive diversi aspetti del contesto socioculturale che da una parte possono risultare stimolanti, dall'altra possono essere di ostacolo alla piena realizzazione di tutte le condizioni che agiscono sul processo più generale della secolarizzazione. Questo è evidenziato, tra l'altro, dalla specificità delle diverse confessioni religiose, dal grado di pluralismo che queste hanno raggiunto, dall'importanza attribuita alle minoranze religiose e dalla loro

distribuzione sul territorio, dalla composizione etnica della società, dalle condizioni nelle quali è venuto a formarsi lo spirito nazionale, dai rapporti «centro-periferia» e dal legame che questi gruppi religiosi riescono a stabilire all'interno di esso. Tutto questo sta a indicare che il processo di secolarizzazione non può essere concepito come «una sequenza a evoluzione lineare». Ancora possiamo dire che questo processo varia a seconda delle valutazioni che se ne fanno e delle conseguenze che se ne traggono. Ritroviamo qui alcuni gruppi religiosi di recente formazione (Hadden e Shupe, 1985) che si conformano alle regole della secolarizzazione, come la chiesa scientologica e i seguaci del reverendo Moon, oltre ai movimenti religiosi nati dalle chiese tradizionali come, per la chiesa cattolica, il movimento dell'Opus Dei e quello di Comunione e liberazione (Séguy, 1991). Questo mi permette di riprendere le conclusioni di un'analisi fatta più di dieci anni fa, in cui affermavo che il processo di secolarizzazione non è automatico né unilineare (Dobbe15.re, 1981, 60-72).

Analizzando attentamente i diversi aspetti che sottendono il processo di secolarizzazione e il contesto socioculturale diffuso a un livello più generale, ho potuto sottolineare che tale processo non procede linearmente né automaticamente ma è soggetto a una valutazione da parte dei gruppi e delle persone coinvolte e l'esito del conflitto è funzionale al potere che questi sono in grado di mobilitare. Questo spiega, spero, perché ho detto all'inizio di questa mia trattazione che, benché la secolarizzazione sia ormai un dato acquisito nelle società studiate finora, conviene nello stesso tempo specificare quali suoi aspetti non hanno raggiunto lo stesso livello di realizzazione in tutti i paesi e in tutti i settori. Si tratta di tenerne conto nei nostri studi comparativi.

1. Secolarizzazione e modernizzazione

È così che, prendendo spunto da Jean Baubérot, Danièle Hervieu-Léger (1990) suggerisce l'opportunità di distinguere due fasi nel processo di laicizzazione o di secolarizzazione che dir si voglia, come anch'io, d'altra parte, avevo precedentemente rilevato (Dobbelke, 1981, 11-12). Nella prima fase, contrassegnata dall'avvenimento della differenziazione funzionale, lo stato riconosce alla religione la sua funzione pubblica e in cambio dei suoi servizi assicura ai ministri del culto un'adeguata remunerazione e la tutela dei loro diritti all'interno di una prospettiva di pluralismo religioso ufficialmente riconosciuto dalla legge. Ciò accade ancora adesso in Belgio, dove il riconoscimento del pluralismo religioso si estende progressivamente a quello della laicità e implica l'ufficializzazione e il pagamento di specialisti laici.

Un secondo livello del processo di secolarizzazione si raggiunge nel momento in cui lo stato diventa indifferente alla religione, non garantendo altro che la libertà religiosa nel quadro più generale delle libertà di associazione. È il caso della Francia dove in seguito a ciò, come sottolinea D. Hervieu-Léger, «la religione è (...) diventata un problema di coscienza individuale affidato a gruppi di volontariato». Questa evoluzione ha avuto e ha una incidenza di rilievo sulle credenze e sulla pratica religiosa dei cittadini? La considerazione, ad esempio, che i credenti praticanti sono più numerosi in Belgio che in Francia, pone legittimamente tale interrogativo. Certamente non si può trovare una risposta adeguata a queste problematiche senza tener conto della specificità del caso francese e delle funzioni che le varie organizzazioni religiose svolgono in ambiti diversi da quelli che sono loro propri (Luhrmann, 1977, 554 e segg.). In effetti la religione non si limita a operare nell'ambito ristretto di una funzione che le è riconosciuta come propria, cioè la professione della fede, le devozioni, le pratiche religiose e tutto ciò che concerne la redenzione e la salvezza dell'anima, ma influisce anche su altri sottosistemi, soprattutto quando questi non sono in grado di risolvere i problemi ai quali sono stati, istituzionalmente, preposti, problemi come la povertà economica, la malattia fisica e psichica, l'oppressione politica e così via. Si tratta, quindi, di comprendere la nascita e il perdurare del fenomeno di «capillarizzazione», così tipico di alcuni paesi europei, in particolare l'Olanda, l'Austria, il Belgio e la Germania (si veda Aa. Vv., 1992, pp. 291-408); è pertanto opportuno interpretare in tal senso l'impegno della chiesa cattolica nelle attività caritatevoli, nel sistema scolastico e nel lavoro sociale, come accade in Italia, in Spagna e in Francia (si veda Aa. Vv., 1992, pp. 11-216).

Naturalmente l'intervento delle chiese in ambiti estranei a esse non si rivolge direttamente alla soluzione di alcuni problemi specifici, bensì mira innanzitutto, attraverso lo sviluppo della scuola e la creazione di movimenti della gioventù e per adulti, a modificare nella sostanza la visione della vita dei suoi membri e di tutte le persone coinvolte.

Le due fasi prese in considerazione da D. Hervieu-Léger (1990) potrebbero essere differenziate e approfondite maggiormente in funzione dell'entità e della qualità delle prestazioni di servizi che le chiese svolgono, avviando una sorta di analisi su un certo numero di paesi in cui la fase del processo di laicizzazione proceda parallela a quello delle prestazioni svolte dalla chiesa: ciò potrebbe permettere di cogliere pienamente l'influenza che la secolarizzazione della società ha sulle pratiche religiose della popolazione. Sfortunatamente, finora un tale studio comparativo non è stato fatto né le ricerche disponibili ci permettono di colmare questa lacuna: è abbastanza difficile riuscire a inquadrare correttamente l'in-

fluenza che ha il progresso sui fenomeni religiosi senza interrogarsi sul livello di secolarizzazione raggiunto dalla società stessa e sull'impatto che questo può avere sulla religiosità in generale nonché sulla pratica religiosa della popolazione. Anzi non c'è, secondo me, alcuna differenza tra l'analisi dell'impatto della secolarizzazione e uno studio dell'impatto del progresso sulla religiosità e sulla pratica religiosa di una popolazione: le prime partecipano pienamente alla seconda.

Un tale studio potrebbe non rivestire un interesse esclusivamente sociologico: come ogni altra organizzazione, infatti, anche le chiese devono gestire le risorse umane che hanno a disposizione e ripartirle tra le diverse funzioni di cui suppongono di aver bisogno. Attualmente le chiese soffrono di una mancanza crescente di personale, che le pone di fronte a un dilemma: a quali funzioni devono indirizzare il personale? Deve essere privilegiata la funzione più specifica della chiesa o, al contrario, è opportuno dare priorità agli impegni esterni, o, ancora, è meglio conciliare entrambi, ripartendo il personale tra le diverse attività e questo secondo proporzioni ancora da determinare? La posizione che assume Peter Beyer (1990, 380), da questo punto di vista, è la migliore: «se la religione "pura" è in posizione di svantaggio nella società moderna, se sta sempre più privatizzandosi, allora una soluzione possibile sta nel trovare "alternative religiose" diversificate». La religione può certamente impegnarsi in altri ambiti, in altri settori oltre al proprio.

Ma se «impegnandosi nel mondo» perde sempre più membri effettivi o se questo impegno non incide per nulla o in misura minima sulla sua funzione principale così come è definita istituzionalmente dalle chiese, cioè la redenzione degli uomini, dove trovare allora il significato a questo impegno? La chiesa non potrà continuare tale opera se non trovando ulteriori motivazioni per farlo; o meglio ancora si tratterà di operare una selezione più restrittiva e più consapevole del suo effettivo impegno nella società. Uno studio scientifico intrapreso nella prospettiva che abbiamo fin qui considerato potrebbe, a mio giudizio, incontrovertibilmente aiutare a orientarne la politica in modo più efficace di quanto non potrebbe fare un approccio per tentativi ed errori. Così, ad esempio, potrebbe servire nel valutare l'incidenza che hanno i servizi esterni svolti dalle chiese sulla partecipazione religiosa: perché se è vero che questo contribuisce ad assicurare alla chiesa cattolica il mantenimento di un certo numero di fedeli praticanti e di un livello di associazione più elevato in Olanda, in Germania e in Belgio rispetto a quello della Francia (Dobbelke e Voyé, 1991, 209-10), ci si può domandare se sia così in tutte le circostanze. E ci si può chiedere, ancora, quali sono i servizi che necessitano maggiormente di un investimento ulteriore di personale, così come ci si può chiedere se

alcune prestazioni esterne non si rivelino, a lungo andare, controproducenti. Ben altri problemi emergono, infine, che non troveranno una risposta adeguata se non partendo da un'analisi scientifica dell'impatto che i diversi livelli di secolarizzazione raggiunti nella società hanno sulla funzione religiosa. Tali ricerche potrebbero permettere, d'altra parte, ulteriori applicazioni oltre quelle dell'allocazione del personale; potrebbero servire, tra l'altro, per un progetto atto a migliorare le prospettive del personale impegnato all'interno delle chiese e in particolare per i loro quadri, ciò che non mancherebbe di avere notevole influenza sul reclutamento e sul rinnovamento del personale stesso, elemento essenziale per la vita di ogni organizzazione, compresa quella delle chiese.

2. Credenze e pratiche religiose: livelli diversi di decadimento personale

Come hanno dimostrato tutte le analisi che Jim Beckford ha compiuto egregiamente, le diverse chiese reagiscono tutte allo stesso modo. Un aspetto mi sembra particolarmente rilevante: in Olanda, in Belgio e in Francia la quantità di compiti che gravavano una volta sul prete sono ormai svolti da cattolici laici, in particolare dalle donne. Sono laici coloro che accolgono i genitori che vogliono fare battezzare i loro figli e li preparano per la cerimonia; coloro che si occupano della catechesi ai bambini per la «festa dell'eucarestia» e la prima comunione o la cresima; i laici organizzano, spesso in coppia, i corsi per la preparazione al matrimonio cristiano. Ma quali valori sono in grado di trasmettere i catechisti laici? Un'inchiesta compiuta in una parrocchia belga ha rivelato che il tipo di fede di questi laici è molto simile a quello dei cattolici medi e come tale poco conforme alla dottrina ufficiale della chiesa cattolica. Così la nuova generazione di giovani, catechizzata su questa base dottrinale approssimativa e lontana dai canoni ortodossi non può che confermare, se non addirittura accentuare, le tendenze emerse dagli studi contemporanei. Si può dunque formulare la seguente ipotesi: la maggior parte degli europei continuerà a condividere in fatto di fede le credenze generiche, mentre solo una piccola parte seguirà fedelmente la dottrina cristiana in modo puntuale; in altre parole possiamo dire che alcune credenze cristiane diventeranno ancora più generiche e più astratte, lasciando uno spazio maggiore alle interpretazioni individuali. Così, ad esempio, potremmo chiederci che cosa si intende quando una persona afferma di credere in «Dio», nell'«anima» o nella «vita dopo la morte». Non viene utilizzato altro che un linguaggio ricco di termini ereditati dalla propria cultura per affermare: «mi sembra di intravedere un ordine nell'universo,

tutto ha probabilmente un inizio e deve avere un significato; io sono più che carne e ossa: io sono una persona; io vorrei che la mia vita non si fermasse con la morte del corpo». Così le aspirazioni più profonde e le opinioni correnti, presenti in modo approssimativo nella nostra cultura e di sapore vagamente religioso trovano una possibile collocazione nei simboli della tradizione giudeo-cristiana: ma quando si vanno a cercare i contenuti più specificatamente cristiani in queste credenze, ecco che esse subiscono un subitaneo abbassamento nel livello di accettazione generale da parte della gente.

Nella ricerca sui valori europei, ad esempio, si è chiesto agli intervistati se considerano Dio secondo una prospettiva cristiana, cioè come un Dio iscritto in una persona, un Dio al quale ci si può rivolgere, al quale si può dire «padre nostro» come lo chiama Cristo. Nel 1981 questa inchiesta ha fornito risultati dal 30 al 45 per cento inferiori rispetto a quelli ottenuti in risposta alla domanda sulla fede in Dio. Nel 1990, quando è stata ripetuta la ricerca, il credere in un Dio siffatto non sembrava più essere la risposta principale in Italia e in Spagna; per contro anche in Germania e in Gran Bretagna il credere in una «specie di spirito o di forza vitale» rappresentava la risposta più diffusa, come per l'Olanda. In Belgio, in compenso, la posizione agnostica («io non so») è diventata attualmente la risposta predominante.

Avrei alcune perplessità nell'accettare una conclusione in cui il livello del declino delle credenze cristiane è considerato meno consistente di quello della partecipazione alle funzioni domenicali, da interpretare come discordanza tra fede e impegno nella chiesa. Se il divario viene valutato non rispetto alle credenze generiche bensì rispetto alle credenze più specificamente cristiane, la differenza di livello tra fede e partecipazione è praticamente nulla. Se si sta a ciò che è emerso dall'inchiesta europea sui valori del 1981, è il «credere» o il «non credere» al concetto di un Dio- uomo che, tanto per i cattolici quanto per i protestanti, sembra segnare la linea di demarcazione tra chi, partecipando regolarmente alle funzioni domenicali, accetta le credenze e le norme etiche tradizionali e tipicamente cristiane, e chi abbandona completamente queste pratiche e la fede stessa.

Direi, quindi, che mentre l'Europa può ancora definirsi religiosa, il cristianesimo tradizionale, invece, così come viene espresso dalla chiesa, perde terreno a diversi livelli nei vari paesi. Sembra dunque che l'ipotesi di Durkheim (1960, 272-76) venga qui confermata: più l'idea di Dio diviene astratta e generica, più la religione si allontana dalla vita quotidiana e meno riesce a influire in modo rilevante su di essa, sulle idee, sugli atteggiamenti e sui comportamenti della gente.

3. *Un bricolage religioso*

Man mano che diventano più generiche, le credenze religiose lasciano sempre di più il posto alle variazioni individuali, come è confermato dai dati qui presentati. Daiber (si veda Aa. Vv., 1992, *passim*) scrive, a questo proposito, che i simboli religiosi « risultano interpretati in maniera altamente individuale ».

Questo non accade solo per le credenze ma anche per le norme etiche di ispirazione cristiana. Se ancora una volta si fa riferimento all'inchiesta europea dei valori del 1981, si vede che in questo senso la maggioranza degli intervistati, lungi dal riconoscere l'esistenza di linee chiave che permettono di operare una distinzione chiara tra il bene e il male, ritengono che solo le circostanze possono stabilirlo. Tale considerazione è particolarmente evidente in materia di etica sessuale e di bioetica (eutanasia, suicidio, aborto e così via) e anche i fedeli praticanti sottolineano che in questo campo bisogna considerare non solo le circostanze ma anche la situazione sociale e le motivazioni delle persone direttamente coinvolte. In Belgio, ad esempio, lo studio dei valori del 1990 mostra che l'aborto è quasi sempre accettato « quando la gravidanza mette in pericolo la vita della madre » (90 per cento); il 75 per cento degli intervistati l'accetta anche quando « è molto probabile che il bambino nasca con qualche forma di handicap fisico ». Anche se le divergenze sono su questo punto maggiori, i soli che in questi casi rifiutano l'aborto in percentuale considerevole sono i praticanti regolari con più di cinquant'anni di età e impegnati all'interno di organizzazioni religiose o ecclesiastiche; inoltre, anche fra costoro un atteggiamento di rifiuto totale non è condivisa che da una debole maggioranza: dal 50 al 55 per cento. Le opinioni cambiano radicalmente di fronte all'ipotesi di aborto « quando la donna non è sposata » o « quando una coppia sposata non vuole più avere figli »; in questi casi le risposte affermative non raggiungono che uno scarso 25 per cento del totale e il 10 per cento fra i praticanti regolari.

I risultati di numerose ricerche empiriche sembrano anche confermare l'esistenza di un *bricolage* della religiosità, dove le credenze e le norme etiche sono osservate « letteralmente » solo da una parte della popolazione. I cristiani praticanti non fanno eccezione a questa regola, come è dimostrato chiaramente dalla percentuale di coloro — sia protestanti sia cattolici — che, frequentando la chiesa nelle funzioni domenicali, accettano l'insieme degli otto dogmi seguenti: credere in Dio, in una vita oltre la morte, nell'anima, nel diavolo, nell'inferno, nel paradiso, nel peccato e nella resurrezione dei morti (Evss, 1990). Risultato analogo si ottiene se si con-

sidera la percentuale di coloro che accettano l'aborto «quando la gravidanza mette in pericolo la vita della madre», ma lo rifiutano quando è usato come mezzo di controllo delle nascite, cioè «quando una coppia sposata non vuole più avere figli».

Tabella 1. «Praticanti domenicali» che accettano gli otto dogmi, per religione e nazionalità in alcuni paesi europei: 1990 (valori in percentuale).

	Anglicani/Protestanti	Cattolici
Germania occidentale	20	31
Gran Bretagna	27	72
Olanda	56	8
Francia	–	33
Belgio	–	25
Spagna	–	36
Italia	–	48

Fonte: Evss, 1990.

In tutti i paesi presi in considerazione solo il 20-25 per cento circa dei protestanti accetta tutti insieme gli otto dogmi, con l'unica eccezione dell'Olanda in cui gli intervistati superano il 50 per cento; presso i cattolici la percentuale oscilla tra il 25 e il 35 per cento, mentre scende all'8 in Olanda, assestandosi sul 48 per cento in Italia e sul 72 in Gran Bretagna.

Tabella 2. «Praticanti domenicali» che accettano l'aborto nelle circostanze indicate, per religione e nazionalità in alcuni paesi europei, 1990 (valori in percentuale).

	Anglicani/Protestanti		Cattolici	
	vita della madre	controllo delle nascite	vita della madre	controllo delle nascite
Germania occidentale	87	5	86	6
Gran Bretagna	95	20	52	10
Olanda	83	4	91	11
Francia	–	–	90	20
Belgio	–	–	83	10
Spagna	–	–	58	10
Italia	–	–	82	9

Fonte: Evss, 1990.

Per l'aborto, quando è in pericolo la vita della madre, si dichiara favorevole una quota compresa tra l'80 e il 90 per cento dei cattolici pratica-

canti, tranne che in Gran Bretagna e in Spagna dove la percentuale scende rispettivamente al 52 e al 58 per cento; accetta invece l'aborto considerato come metodo per il controllo delle nascite («quando una coppia sposata non vuole più avere figli») solo il 10 per cento circa dei cattolici praticanti, con le uniche eccezioni della Germania occidentale, dove la percentuale non è che del 6 per cento, e della Francia, dove si attesta sul 20 per cento. Tra i protestanti l'85-95 per cento accetta l'aborto quando c'è pericolo per la vita della madre; solo il 5 per cento lo considera come metodo contraccettivo nella Germania occidentale e in Olanda, mentre per i protestanti praticanti della Gran Bretagna la percentuale è del 20 per cento.

Questo tipo di *bricolage* non si limita a una selezione dei dogmi e delle norme etiche da rispettare, ma comprende anche una loro reinterpretazione; sono molte le persone che includono nel loro sistema di credenze concezioni estranee al cristianesimo, e non solo nella Germania occidentale dove i quattro quinti della popolazione includono l'idea della reincarnazione nel loro sistema di credenze: nel 1981 più di un quarto della popolazione britannica e spagnola affermava di crederci e nella maggior parte degli altri paesi europei occidentali si arrivava intorno al 20 per cento della popolazione, a eccezione dell'Olanda e del Belgio, dove le percentuali erano rispettivamente del 10 e del 13. Questo può sembrare strano a prima vista, ma si può formulare l'ipotesi che la «reincarnazione» più che la «resurrezione» indichi l'importanza attribuita al corpo e al mondo delle sensazioni e il desiderio che a essi non sia posto fine con la morte. Tornerò comunque ancora su questo punto.

Da quanto detto finora sembra si possa affermare che la religione assume sempre più una posizione personale nella scala dei valori individuali e che va perdendo il suo significato collettivo; questo non significa che sia privatizzata, come bene sottolinea nel suo rapporto conclusivo James Beckford (si veda Aa. Vv., 1992, pp. 217-89). Anche su questo aspetto intendo ritornare più avanti.

4. *Il ruolo simbolico*

Vorrei innanzitutto sottolineare un aspetto paradossale della religione cattolica che spesso è stato causa di dispute tra la gente: i cattolici, come abbiamo visto, selezionano attentamente le norme e i dogmi ai quali aderire, ma quando il papa visita i loro paesi si accalcano per vederlo e non esitano ad applaudirlo nonostante le regole di comportamento e le norme delle quali è portatore siano severe e non paiano più fungere da guida

nella loro vita quotidiana. Come comprendere questa situazione, solo apparentemente paradossale?

L. Voyé ci offre, a mio avviso, un'interessante schema d'interpretazione quando, riferendosi a Villadary e a Castoriadis, propone di operare una distinzione tra il «festivo» e il «quotidiano» e tra il ruolo simbolico e quello funzionale-razionale o pratico (1991, 203-5). Infatti per la folla di fedeli che si ammassa in piazza San Pietro e per quelli convenuti ai grandi raduni organizzati per le sue visite pastorali nel mondo, i discorsi del papa fanno parte del rituale della festa, cioè di un avvenimento che rompe col quotidiano, sia sul piano dello spazio sia su quello del tempo, delle risorse economiche e delle norme, e che, in quanto tale, può contraddire il quotidiano. Quindi, anche se il papa prescrive norme concrete di comportamento queste non vengono percepite come obbligatorie e come tali vincolanti nella vita quotidiana: sono piuttosto considerate punti di riferimento che creano *nomos*, che danno un significato alla vita e permettono di porsi in rapporto a questo ideale. Le regole enunciate da una figura simbolica nel contesto di una situazione «festiva» non vengono prese in considerazione nelle loro conseguenze pratiche immediate e concrete, bensì in senso figurato. Il papa enuncia la norma, pronuncia la regola verso la quale bisogna tendere e, dicendola, evoca i valori che la sottendono, le norme: cioè il rispetto per la vita, il rispetto per gli altri, il coniuge, i bambini, i vicini e lo straniero; il rispetto per l'ordine costituito e così via. Queste idee sono vissute nella vita quotidiana soprattutto come proponimenti che le circostanze, le motivazioni sociali, le reali possibilità di realizzazione tendono a rendere relative. In tale prospettiva il papa avrebbe la funzione di fornire un quadro d'interpretazione, un *nomos* generale ed è per questo che viene celebrato, essendo il papa percepito inconsciamente come il portavoce di un ordine simbolico che non può essere altro se non un ordine funzionale-razionale in grado di reggere la vita quotidiana nella sua immediata concretezza. Proprio come c'è una separazione netta tra il festivo e il quotidiano, così c'è una separazione netta tra il discorso simbolico del papa e l'ordine funzionale-razionale del vivere concreto, senza per altro esserci alcuna contraddizione.

Questo tipo di distinzione forse può anche aiutarci meglio a comprendere il significato degli interrogativi di natura etica che vengono sottoposti alle chiese, come ci ricorda D. Hervieu-Léger (1990). In diverse occasioni, infatti, lo stato si rivolge alle chiese, chiedendo loro di enunciare regole, di formulare punti di riferimento e in qualche caso di stabilire limiti. Quale significato si può dare al ritorno delle chiese sulla scena pubblica in società laicizzate come le nostre? Ricordiamoci, prima di tutto, che lo stato si rivolge non a una sola chiesa, come avrebbe fatto nelle

società tradizionali, ma a chiese diverse come anche ad altre organizzazioni che hanno alle spalle un solido sistema teorico, come alcune associazioni laiche, ponendole tutte sul medesimo piano, senza preferire le une alle altre. D'altra parte se le chiese e le organizzazioni sono chiamate a dare un chiarimento su un problema, è lo stato, alla fine, che ne fisserà i limiti giuridici e, in certi casi, sono gli esperti stessi che definiranno i loro codici di comportamento. Così, ad esempio, mentre la chiesa cattolica ha chiaramente stabilito i limiti per la fecondazione in vitro, le università cattoliche affermano che, in ultima istanza, spetta al medico curante prendere la decisione finale sulla valutazione di motivazioni e di situazioni particolari inerenti alla coppia che lo richiede. Lo stesso atteggiamento prevale su altri aspetti problematici, in particolare, ad esempio, per le richieste di sterilizzazione. Che la chiesa formuli anche enunciati di principio che l'applicazione poi rende relativi, si verifica anche in altri settori; T. Gannon (1992) lo ha chiaramente dimostrato durante la conferenza della Società internazionale di sociologia delle religioni (Sirs) a Maynooth, affermando ad esempio che in materia economica la chiesa d'America resta al di qua dei principi che ha enunciato con evidenza essa stessa in un documento che ebbe all'epoca grande risonanza.

Da tutto ciò che è stato detto fin qui non pare corretto affermare che la religione influenzi solo l'ambito del privato, che il suo intervento sulla scena pubblica, dove lo stato la invita a pronunciarsi, soprattutto per i problemi etici, si limiti alla formulazione, condivisa da altri, di principi che lo stato, gli esperti e anche i singoli individui si riservano il diritto di interpretare in funzione delle circostanze, della loro coscienza e della loro deontologia.

5. *Determinazione e potere delle chiese*

Il ritorno delle chiese sulla scena pubblica non si verifica, d'altra parte, solamente in risposta alle sollecitazioni esterne. Infatti, alcuni nuovi movimenti religiosi nati all'interno stesso delle chiese istituzionali, come ad esempio il movimento dell'Opus Dei e di Comunione e liberazione per la chiesa cattolica, si organizzano con un intento esplicito di impegno pubblico: in nome della religione scelgono di recitare un ruolo attivo nel mondo, per reagire alle tendenze laicizzanti della società contemporanea. Secondo questi movimenti la razionalizzazione della cultura fa violenza e soffoca la cultura cattolica stessa e provoca una sorta di relativismo molto pericoloso; solo una religione rivelata e interpretata dalla chiesa può ripristinare il senso più autentico dell'esistenza. Nella loro vita, sia

privata sia pubblica, i membri di questi movimenti combattono la laicità e si sforzano di rendere manifesta la loro ispirazione cristiana traducendola in azioni di natura economica, informativa ed educativa; essi difendono il punto di vista della chiesa contro la cultura laica quando questa va a scontrarsi con la cultura cattolica, come si è verificato, ad esempio, nel caso del dibattito sul divorzio e sull'aborto.

È noto però come gli sforzi intrapresi affinché la cultura della nostra società adotti i principi elaborati dalle chiese non siano coronati da effettivo successo. F. Garelli (si veda Aa. Vv., 1992, pp. 11-99) evidenzia nel suo lavoro come gran parte della popolazione italiana non abbia seguito le consegne della chiesa nei referendum sul divorzio e sull'aborto. E i parlamenti belga, spagnolo, francese, olandese e italiano hanno adottato leggi sul divorzio e sull'aborto con l'appoggio, più o meno manifesto, di deputati cattolici e protestanti. S. Giner e S. Sarasa (si veda Aa. Vv., 1992, pp. 101-53) riferiscono anche che in Spagna la chiesa cattolica non è stata in grado di mobilitare la popolazione contro alcune leggi sull'insegnamento e sulle attività caritatevoli, definite dalla chiesa di ispirazione laica; i due autori rilevano anche che 1150 per cento della popolazione spagnola mostra indifferenza nel constatare che lo 0,52 per cento delle sue imposte viene destinato a opere di carattere sociale del Ministero degli Affari sociali piuttosto che alla chiesa.

Tali esempi illustrano bene come l'influenza che le chiese possono esercitare sulla gente dipenda largamente dalla capacità di mobilitare i propri seguaci, capacità che si rivela oggi fortemente ridotta. Solo una piccola minoranza di fedeli, molto inferiore al numero dei praticanti regolari, si impegna ancora nei dibattiti pubblici di tipo religioso. E il riconoscimento dell'impegno pubblico svolto dalla chiesa, anzi addirittura richiesto a essa, non sembra affatto smentire il declino della dimensione collettiva che si sta verificando all'interno della struttura ecclesiastica e neanche il passaggio da una dimensione di costrizione morale a una forma di libertà di scelta individuale in cui si colloca attualmente la religiosità.

6. Verso una possibile interpretazione

Come si è arrivati a questo punto? Le chiese hanno perso il loro ascendente sulla popolazione? Come è accaduto che la religione sia diventata espressione dell'«individuale» piuttosto che l'imperativo collettivo dei tempi passati? Un cambiamento così importante non può trovare spiegazione in un'unica causa; non si può interpretare se non in riferimento a fattori generali interdipendenti tra loro.

Certamente la diversità delle situazioni sociali è andata specificando i fattori generali, come sottolinea D. Hervieu-Lèger (1990); secondo l'interpretazione di D. Martin (1978), tutta la situazione socioculturale nel suo insieme ha ora stimolato ora ritardato il processo generale della secolarizzazione. Ma nella misura in cui i cambiamenti che riguardano l'ambito religioso vanno tutti nella stessa direzione, è giocoforza ammettere che essi non sono imputabili a una confessione religiosa in particolare né a una società specifica, in quanto sono presenti in tutte le società occidentali e si riferiscono a tutte le accezioni del cristianesimo.

Per rendere conto di questi cambiamenti, ci si potrebbe a giusto titolo richiamare alla differenziazione funzionale e al processo di razionalizzazione che contraddistinguono tutti i settori della nostra società. Ma prendendo spunto da Luhman (1977, 232-47) aggiungerei che, per garantire la segmentazione dei sottosistemi, la differenziazione funzionale si richiama all'«individualizzazione delle decisioni»; e citando B. Wilson (1976, 20-120), sottolineerei ancora che l'organizzazione progressiva dei sottosistemi sociali ha creato una vita pubblica *gesellschaftlich* (societaria) che non funziona più come etica di riferimento collettivo.

Conviene inoltre ricordare che a partire dagli anni cinquanta il tempo libero e le possibilità di svago sono aumentati promuovendo lo sviluppo di una cultura che si allontana dalla tradizione culturale cristiana, in particolare nelle forme che il protestantesimo le ha dato: la parola è stata sostituita dalla musica e dall'immagine; la valorizzazione dei tempi e dei luoghi predeterminati (scuola, lavoro, famiglia e chiesa) è stata sostituita dalla rivalutazione dell'individuo, del corpo e delle emozioni; alla sublimazione di una sofferenza che verrà ricompensata più tardi e altrove si fa strada l'importanza da attribuire alla felicità e alla realizzazione di sé «qui e ora» che niente può differire (Dobbelàre, 1991a, 218).

Si può d'altra parte notare che l'assioma cartesiano «io penso dunque sono» pone l'accento soprattutto sull'«io»: l'«io» che, operando in modo sempre più scientifico, tende a privilegiare la formulazione di ipotesi che includano il rischio di errore e si richiamino allo snaturamento dei valori tradizionali della vita, a scapito di teorie presentate come immutabili, fondate come sono su una rivelazione, dove la «verità ricevuta» prevale sui rischi dell'esistenza (Dobbelàre e Voyé, 1990, 55).

A tutti questi aspetti, importanti per giustificare e spiegare i cambiamenti intervenuti nel campo religioso, ne aggiungerei un altro a mio avviso almeno altrettanto importante: l'influenza della struttura sociale sulle concezioni religiose e, in particolare, sul concetto di Dio. Questo concetto risulta decisivo, come ho già sottolineato precedentemente, tanto presso i protestanti quanto presso i cattolici, per tracciare la linea di de-

marcazione che separa da una parte le persone che assistono regolarmente alle funzioni domenicali e accettano le credenze e le norme etiche tradizionali e tipicamente cristiane e, dall'altra, quelle che progressivamente abbandonano tali pratiche e concetti. Sulla linea che Durkheim, Swanson e altri sociologi e antropologi hanno elaborato, le idee su Dio variano con il variare delle strutture sociali. Il Dio inteso come una persona, che presiede la struttura gerarchica dei cieli e del mondo, si addice meglio a una società differenziata per ceti sociali, così come era ancora concepita dalle chiese cattoliche degli anni cinquanta e sessanta: il prete, intermediario consacrato e come tale separato dalla gente, officiava di spalle ai fedeli, che occupavano, nei banchi o nelle sedie, posti la cui vicinanza o lontananza dall'altare esprimeva la disuguaglianza abbastanza rigida delle posizioni occupate nella gerarchia sociale. Le trasformazioni verificatesi nelle diverse strutture sociali e confermate dall'espandersi progressivo dell'ideologia democratica e della logica di competizione per l'uguaglianza si adattano sempre meno a questa visione gerarchica e statica della chiesa.

La concezione di un Dio «dell'al di là», che domina incontrastato su un mondo «di quaggiù» perde la sua capacità di risonanza nelle società contemporanee dove l'uomo vede accrescere la fiducia in se stesso, la capacità di padroneggiare i propri problemi, se non direttamente almeno attraverso il ricorso a specialisti, medici, psicologi, psichiatri, assistenti sociali, consulenti familiari e così via, e dove, pertanto, la competenza scientifica è prioritaria sulla preghiera e sul rito operato dal prete. Le parole degli *spirituale* negri sono cambiate: «Lui ha il mondo intero nelle sue mani» è diventato «noi abbiamo il mondo intero nelle *nostre* mani». E non è positivo, in ultima istanza, che quando la scienza arriva a un punto morto, venga chiamata in causa la religione, come dice l'espressione, con «la fede della disperazione». Gli uomini contemporanei, anzi, fanno affidamento sempre più sulle conoscenze, sulle verità acquisite, sul calcolo e sulla programmazione, sempre meno sulla fede, anche se molto spesso i loro atteggiamenti verso la scienza e le sue applicazioni sono la spia di un atteggiamento di fiducia altrettanto irrazionale quanto quello che si suppone fondato sulla fede; in un caso come nell'altro il credere dipende dai risultati e non dalle dimostrazioni dei meccanismi che li hanno prodotti. Dividendo in settori l'esistenza, la differenziazione funzionale e la razionalizzazione tendono a ricondurre il potere divino a un campo specifico e ben determinato e ad applicare anche a Dio le leggi dei contesti secolari.

Per la maggior parte delle persone che accettano ancora l'idea di Dio, diventa oggi difficile pensare in termini di un Dio «personale» e «vivente». Dio è sempre più presentato come una forza universale e diffusa, uno spirito, un «qualcosa» di vago e di generalizzato, una «potenza» superiore,

nella misura in cui, per tanti, la vita pubblica è diventata *gesellschaftlich* [societaria] e dove molti si sentono strumentalizzati dalla «burocrazia» spersonalizzante e priva di calore umano.

D'altra parte il dubbio che ha coinvolto soprattutto l'idea di un «Dio-persona» è, forse, tanto diffuso che le chiese stesse non sono riuscite a sfuggire alla razionalizzazione e alla burocratizzazione della loro struttura più profonda. Anzi, probabilmente, hanno addirittura contribuito a creare questa frattura di cui sono l'oggetto, oltre allo sviluppo di una forma di *bricolage* religioso e all'emergere di nuovi movimenti religiosi. Questi fenomeni esprimono, fra l'altro, una ricerca razionale ed emozionale che le chiese sembrano poco propense a soddisfare. Ciò mi invita a spingere oltre la presente riflessione.

7. *La religione nella modernità avanzata*

Il «ritorno al sacro», così come è spesso stato definito, al quale si potrebbero aggiungere la consultazione sempre più frequente di oroscopi, l'incremento delle rubriche di astrologia sui quotidiani e sui periodici, l'aumento d'interesse per il paranormale e il parascientifico riferiti da D. Hervieu-Léger (1990), contraddice forse quanto vado sostenendo e mette in dubbio il dominio della ragione e del calcolo razionale e la fiducia attribuita alle prove empiriche? Non credo affatto.

In diversi ambiti, infatti, esistono problemi che la scienza e la tecnologia, per quanto progredite, non possono per il momento risolvere; si pensi a malattie gravi come il cancro, l'Aids o a talune malattie croniche, sia fisiche sia psichiche. Di fronte a queste difficoltà il ricorso al parascientifico e anche alla religione è molto frequente. Così i nuovi movimenti religiosi offrono tecniche psicologiche e riti che si propongono come aiuto per la soluzione di alcuni di questi problemi.

Si pensi alla scientologia, alla meditazione trascendentale, all'Oriente, al *mahikari*, al *nichiren shoshu* e a tanti altri. La chiesa cattolica stessa offre benedizioni, riti, pellegrinaggi e devozioni varie, finalizzati agli stessi scopi.

Tutto ciò che nella vita è aleatorio e incerto, si scontra ancora più spesso con l'impotenza della scienza: la riuscita di una coppia, la sfavorevole situazione economica, l'incidente: tutto questo stimola il ricorso agli indovini, agli oroscopi, all'astrologia esattamente quanto alle preghiere per chiedere aiuto, ai voti offerti a qualche santo, per «sapere» e «vedere» nel futuro, per scongiurare il destino e invocare la fortuna.

Questi comportamenti possono veramente essere considerati irrazionali.

nali? Nella misura in cui l'uomo ha sempre più la consapevolezza che egli può, in prima persona o con il ricorso a specialisti, controllare la propria vita, questi atteggiamenti non esprimono altro che lo sforzo intrapreso nel tentativo di conciliare tra loro forze certamente ancora, in parte, sconosciute ma pur sempre suscettibili di entrare in gioco in un sistema di scambio. Non si può che pensare che tutte queste pratiche si iscrivono in una logica moderna e razionale del *do ut des* (Mauss), certamente più vicina al tipo della *Wertrationalität* [razionalità orientata al valore] che a quella della *Zweckrationalität* [razionalità orientata al fine]. Quando si analizzano le reazioni della gente di fronte all'efficacia di queste pratiche cosiddette «magiche», risulta evidente che per quelli che vi fanno ricorso esse rappresentano più che altro uno stimolo e un conforto psicologico, e che c'è chiara consapevolezza che certi mezzi non sono affatto magici, ma possono, almeno in quota parte, essere spiegati scientificamente. Il movimento carismatico, ad esempio, proprio come i gruppi di aiuto reciproco, insiste sulla dimostrazione degli effetti positivi che può avere la riconciliazione e la condivisione della sofferenza, in quanto aiuto nell'accettare la sventura o nel vincere la solitudine, al di là di tutti gli altri aspetti «miracolosi», cioè oltre ogni possibilità di verifica empirica. Nello stesso modo, numerosi movimenti religiosi come il buddismo *nichiren shoshu* pongono sempre più l'accento sul benessere e sul tono psicologico, che suggeriscono proprio come esercizi da praticare, piuttosto che come portatori di effetti pseudomagici. In altre parole questi movimenti religiosi e le persone che li seguono vanno considerati in termini più razionali, cercando di reinterpretare in modo scientifico gli effetti che le loro pratiche riescono a ottenere.

Ciò che sto cercando di sottolineare è una prima caratteristica della religiosità nella modernità avanzata: l'uomo si rivolge alle forze cosmiche, spirituali o soprannaturali, per tentare di estendere il controllo della sua vita e per risolvere i problemi concreti che gli si pongono dinanzi; questo bisogno si iscrive in un contesto in cui queste forze, altrimenti definite come irrazionali, possono essere rilette, a un esame approfondito, in chiave scientifica e dunque interpretate razionalmente. Una tale constatazione dovrebbe dare alla chiesa cattolica un vantaggio nei confronti delle chiese protestanti, nella misura in cui quella ha mantenuto, intatta nel tempo, tutta una serie di riti e di pratiche che queste hanno eliminato. Inoltre il cattolicesimo dispone di intermediari tra Dio e gli uomini: il Cristo prima di tutto, ma anche la Vergine e un certo numero di santi «specializzati» nella risoluzione di problemi specifici o di casi «disperati». Tutti questi mediatori hanno avuto una vita terrestre durante la quale hanno sofferto come soffrono oggi quelli che li pregano: essi pos-

sono dunque comprendere bene le loro pene e le loro angosce, le loro paure e i loro dubbi.

Questi aspetti definiti come «magici» e la possibilità di ricevere qualche «miracolo» da parte dei santi spiega, almeno parzialmente, come i cattolici siano, più dei protestanti, parte integrante della loro chiesa, come è dimostrato da molta letteratura sui valori. A ciò si aggiunge il fatto che la chiesa cattolica ha mantenuto un carattere coreografico e festivo; i riti di passaggio, le feste religiose, le processioni, le visite del papa e i pellegrinaggi rappresentano per il cattolico altrettante occasioni per festeggiare il bambino, l'adolescente e l'adulto e per esprimere il suo senso di appartenenza a una *communitas* (come sostiene Turner) in opposizione alla società. Che le celebrazioni abbiano una funzione importante risulta chiaramente dall'importanza connessa ai riti di passaggio, anche da parte delle stesse persone che si trovano ai margini della chiesa.

Queste celebrazioni infatti non solo offrono la possibilità di far festa ma sono anche occasioni per riunire la famiglia e gli amici intorno a sé e ai propri cari, nei momenti più importanti della vita. Rappresentano, quindi, momenti privilegiati di incontro per i gruppi elettivi e i rapporti individuali che sono andati a sostituirsi ai gruppi ascrittivi come il vicinato, il villaggio e la famiglia allargata. Tali gruppi elettivi nascono negli stessi ambienti religiosi, dove si costituiscono partendo da problematiche di carattere sociale (il terzo mondo, la povertà), etiche (la famiglia) o direttamente religioso (la preghiera, la lettura della *Bibbia*). Sulle caratteristiche di questi gruppi in Belgio L. Voyé (Helsinki, 1989) ha recentemente presentato al XX congresso della Società internazionale di sociologia delle religioni uno studio interessante: questi gruppi sono composti da persone che partendo dagli avvenimenti della loro vita si riuniscono, sia per ridare un significato a essa sia per esprimere una forma di opposizione, più o meno esplicita, rispetto al discorso puramente ecclesiastico. Questi gruppi sono tipici di quella che J. E. Lyotard definisce la fine «dei grandi racconti» o dei «meta-racconti»: infatti essi mirano a porsi in discussione, «in ricerca, in viaggio» di un significato partendo dalla vita e dagli avvenimenti quotidiani e rifiutando qualsiasi discorso di natura ecclesiastica che pretende di essere universale e di porsi come ineluttabile.

Prendendo a prestito alcuni elementi dalle diverse religioni così come dalle diverse discipline umanistiche — psicologia, tecniche del corpo — essi si caratterizzano anche per un *mixage* di codici o attraverso quello che Featherstone chiama «eliminazione delle frontiere». Così l'inchiesta europea sui valori rivela, ad esempio, che il credere nella reincarnazione per molti cristiani praticanti rappresenta un aspetto inscindibile dalla visione dell'al di là.

Questi gruppi funzionano come «rifugi individuali» all'interno dei quali l'individuo si sente circondato dall'affetto e dalla fiducia del gruppo, e quindi stimolato alla confidenza reciproca e alla solidarietà. Questi gruppi hanno ampiamente sostituito quelli dei «militanti cristiani» che dominavano il paesaggio religioso degli anni sessanta: il progetto epico dei primi è stato sostituito da una ricerca romantica del prossimo da parte dei secondi. Alla «comunione dei santi» preferiscono la comunità dei prossimi, di quelli che hanno vissuto avvenimenti simili, che si pongono gli stessi interrogativi o verso i quali provano sentimenti di affinità. E con questi «prossimi per esperienza» che si vive la «comunità», celebrata in una festa che è preghiera: è con essi che la vita riprende significato. È questo tipo di gruppo che riconquista il mondo attraverso l'emozione e l'estetica, il corpo e i sensi. Tutto avviene come se questi aspetti — che in una prima fase della modernità non erano stati presi in considerazione, tesa com'era quest'epoca a consolidare una sua visione del razionale — ritrovassero oggi una loro legittimità e potessero pretendere di essere «rivisitati razionalmente». I seguaci del movimento carismatico, ad esempio, insistono sull'importanza degli aspetti emotivi, della gestualità, del canto, della glossolalia. Essi reagiscono anche al dominio esclusivo del razionalismo, all'oggettivismo delle chiese, all'importanza crescente accordata alla dottrina. Mentre molti hanno visto in questa reazione un ritorno alla religione semplice, alla religione pura, D. Hervieu-Léger e B. Wilson suggeriscono, invece, che bisogna piuttosto vedervi una forza secolarizzante, ovvero la fine stessa della religione. Reagendo «a un'esperienza immediata, di intensità fortemente emozionale», con un linguaggio non-linguaggio, cioè con un linguaggio che «non mira a comunicare nessun messaggio ma che si pone esso stesso come messaggio» (Wilson, 1991), la religione diviene espressione pura e non può più essere trasmessa (Hervieu-Léger, 1990, 241-48). La socializzazione religiosa delle generazioni future rischia, in questo senso, di essere ostacolata e le religioni tradizionali di essere dimenticate.

Queste osservazioni, secondo me, stanno a indicare che la religione non può più limitarsi al «verbo», che non può confinarsi in un ambito esclusivamente emozionale. Una riformulazione dell'esperienza umana, adattata alla nostra società sembra oggi più necessaria che mai, altrimenti il pensiero religioso e le sue manifestazioni potrebbero non rappresentare più, per molti, che un'espressione vuota senza alcun contenuto reale. D'altra parte la catechesi preliminare ai riti non può più soltanto accontentarsi di riproporre formule antiche, ormai per molti prive di senso. Tutto questo non fa che aumentare la pressione esercitata sulle chiese: non solo esse, infatti, mancano di personale ma sembra anche che, e que-

sta è la cosa più grave, reclutino i loro seguaci sempre di più fra gli strati sociali intellettualmente inferiori rispetto al passato, nonostante il livello culturale e sociale tenda generalmente ad aumentare.

Cerchiamo di comprendere bene, però, il punto in questione sul quale intendo concludere. La fine della religione o piuttosto della «religione istituzionale» non significa affatto la fine del «sacro»: al contrario, questo sembra essersi finalmente liberato dal condizionamento della religione nel controllo delle modalità del suo definirsi e del suo diffondersi (Zylberg, 1985, 10). Il sacro è diventato irriducibile: ciò emerge in ugual misura sia nei nuovi movimenti religiosi sia negli atteggiamenti o nelle pratiche di tipo magico adottati per sconfiggere le forze cieche del destino (Voyé, 1988) sia nell'importanza assunta dalle relazioni inter-individuali (Voyé, 1988b). Il punto centrale della questione è in ogni caso l'individuo, la sua stessa realizzazione in questo mondo e la salvaguardia dei suoi rapporti con il prossimo. Anzi, secondo me, in un periodo avanzato di progresso bisognerebbe parlare di *frei schwebende Sakralität* [sacralità liberamente fluttuante] piuttosto che di un rinnovamento religioso (Dobbelaere, 1991b).

Riferimenti bibliografici

- Aa. Vv., *La religione degli europei. Fede, cultura religiosa e modernità in Francia, Italia, Spagna, Gran Bretagna, Germania e Ungheria*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1992.
- Beyer, P., «Privatization and the Public Influence of Religion in Global Society» in *Theory, Culture and Society*, 2-3, VII, 1990.
- Calvez, J. Y. et al. (a cura di), *Organisations et mouvements politiques ou religieux. Modes d'acquisition du pouvoir et de l'autorité*, Gembloux, Duclot, 1992.
- Champion, F. e Hetvieu-Léger, D., *Renouveaux et traditions*, Paris, Centurion, 1990.
- Cipriani, R. e Maciotti, M. I. (a cura di), *Omaggio a Franco Ferrarotti*, Roma, Siars, 1988.
- Cloet, M. e Daelemans, F. (a cura di), *Religion, mentalité et vie quotidienne*, Bruxelles, Archives et Bibliothèques de Belgique, 1988.
- Dobbelaere, K., «Secularization: A Multi-Dimensional Concept» in *Current Sociology*, 2, XXIX, 1981.
- «The Secularization of Society? Some Methodological Suggestions» in J. K.

- Hadden e A. Shupe, (a cura di), *Religion and the Political Order* cit., vol. III, pp. 27-44.
- «Over godsdienst en Kerk in Vlaanderen in 2000» in *Onze Alma Mater*, 3, XLI, 1991a.
- «Over het einde van de godsdienst en de vrij zwevende sacraliteit» in A. Van Harskamp (a cura di), *Verborgene God of lege kerk.2* cit., pp. 29-43.
- Dobbeläre, K. e Voyé, L., «From Pillar to Postmodernity: The Changing Situation of Religion in Belgium» in *Sociological Analysis*, 51(S), 1990, pp. Si - S13.
- «Western European Catholicism since Vatican II and U.S.» in H. R. Ebaugh, *Vatican II and U.S. Catholicism* cit., pp. 205-31.
- Ebaugh, H. R., *Vatican II and U.S. Catholicism*, Greenwich, Jai Press, 1991.
- Durkheim, E., *De la division du travail social*, Paris, Puf, 1960.
- Gannon, T., *Economic Practices in American Catholicism*, relazione al convegno della Società internazionale di sociologia delle religioni, Maynooth (Lire), 1992.
- Hadden, J. K. e Shupe, A., «Introduction» in Id. (a cura di), *Religion and the Political Order*, vol. I cit.
- Hadden, J. K. e Shupe, A. (a cura di), *Religion and the Political Order*, vol. I, *Prophetic Religions and Politics*, New York, Paragon House, 1985; vol. III, *Secularization and Fundamentalism Reconsidered*, New York, Paragon House, 1989.
- Hervieu-Léger, D., «Renouveaux émotionnels contemporains: Fin de la sécularisation ou fin de la religion?» in F. Chatnpio e D. Hervieu-Léger, *Renouveaux et traditions* cit., pp. 217-48.
- Luhmann, N., *Funktion der Religion*, Frankfurt am Main, Suhrkarnp, 1977.
- Martin, D., *A General Theory of Secularization*, Oxford, Basil Blackwell, 1978.
- Séguí, J., «Culture et religion», relazione alla conferenza *Religion et Culture*, Lausanne, settembre 1991.
- «Les jeunes face au corps stigmatisé. Irrelevence du discours religieux» in R. Cipriani e M. I. Macioti (a cura di), *Omaggio a Franco Ferrarotti* cit., pp. 543-56.
- «Approche méthodologique du sacré» in M. Cloet e F. Daelemans (a cura di), *Religion, mentalité et vie quotidienne* cit., pp. 255-77.

- *From Institutional Catholicism to «Christian Inspiration»*, relazione alla XX conferenza della Società internazionale delle religioni, Helsinki, 1989.
- «Le statut des Conférences Episcopales et le principe de subsidiarité» in J. Y. Calvez *et al.* (a cura di), *Organisations et mouvements politiques ou religieux* cit., pp. 194-214.
- Van Harskamp, A. (a cura di), *Verborgen God of lege kerk? Theologen en sociologen over secularisatie*, Kampen, Kok, 1991.
- Wilson, B. R., *Contemporary Transformation of Religion*, Oxford, Oxford University Press, 1976.
- «Religion and culture», relazione alla conferenza di *Religion et Culture*, Lausanne, settembre 1991.
- Zylberg, J., «Les transactions du sacré» in *Sociétés*, 4, I, pp. 9-13.

TERZA PARTE

Il punto di vista delle comunità religiose: oltre la secolarizzazione?

Giudaismo e modernità

René-Samuel Sirat

Premessa

Rab Yehouda insegna in nome di Rab: quando Mosè salì sul monte Sinai, vide il Santo dei Santi ivi seduto, che legava corone alle lettere ebraiche. Egli gli chiese: «Signore del mondo, perché Ti dai questa pena?» Il Santo dei Santi rispose: «Un uomo verrà, tra molte generazioni, dal nome di Akiba, figlio di Giuseppe e svelerà gli aspetti fondamentali di questi scritti e ne dedurrà nuove leggi».

Mosè replicò: «Signore del mondo mostramelo». «Voltati indietro». Mosè andò a sedersi nell'ultima fila dell'accademia di Rab Akiba [Rabbi Akiba, nato nella prima metà del primo secolo, morì martire nel 135 per aver assecondato la rivolta di Barkaziba, detto Bar Kokhba, «figlio della stella», che Akiba aveva proclamato Messia. La rivolta di Bar Kokhba fu domata dai romani nel sangue] e non comprendeva niente di quanto veniva detto. Ed egli ne provò un grande turbamento. Quando la discussione divenne più animata su un aspetto particolare della giurisprudenza, uno dei discepoli interrogò così il Maestro: «Rabbi, come sei Tu a conoscenza di ciò?» E Rabbi Akiba rispose: «È una legge che è stata donata a Mosè sul monte Sinai». Allora Mosè si rasserenò subito. Tornò a presentarsi davanti al Santo dei Santi e gli disse: «Signore del mondo, Tu disponi di un uomo di siffatta levatura spirituale ed è invece per mezzo mio che vuoi trasmettere la *Torah* agli uomini?» E Dio rispose: «Taci! Perché io ho deciso così». E Mosè riprese: «Signore del mondo, Tu mi hai mostrato la potenza e la profondità dell'insegnamento di questo Rabbi. Mostrami ora la ricompensa che Tu gli hai riservato». E Dio disse: «Voltati». Mosè si voltò e vide che alcuni uomini laceravano le carni di Rabbi Akiba con strumenti di tortura. Ed egli gridò: «Signore del mondo, questa è la *Torah* e questa la ricompensa per una vita consacrata al suo servizio?» E il Santo dei Santi rispose: «Taci. Perché io ho deciso così» (*T'alimud di Babilonia*, Menahot, 29 B).

Prima di soffermarsi sul significato che è più opportuno dare a questo *midrash* [racconto omiletico] è il caso di insistere sulla distinzione tra i due termini ebraici che generalmente vengono entrambi tradotti con il termine «legge»: *Torah* e *Halakha*. La *Torah* è la legge scritta. È la parola del Dio vivente e, in quanto tale, è immutabile. Dio non può revocare la *Torah*, la legge data a tutto un popolo, il popolo ebreo, sul monte *Sinai*, tramite Mosè. La *Halakha* è la legge in senso giuridico. Questo termine in ebraico deriva dalla radice *halakh*, che significa «marciare», «avan-

zare». La *Halakha* sta a significare quel senso di attualizzazione, di dinamica, di riformulazione continua a cui la legge deve sottostare per adeguarsi, di volta in volta, alla realtà in continua evoluzione.

In questa distinzione fondamentale sta la spiegazione che ha permesso al giudaismo e a tutte le generazioni di maestri che si sono susseguite di restare sempre fedeli nel tempo alla parola di Dio, pur riuscendo nel più profondo di questa adesione a dare, comunque, una risposta ai problemi che il mondo contemporaneo pone a tutti i livelli.

Rabbi Akiba non ha fatto altro che interpretare le tavole della *Torah* secondo regole molto precise di ermeneutica. Che cosa è dunque derivato dallo studio della *Torah*? Ecco il suo insegnamento (*Talmùd di Gerusalemme*, Nedarim, IX, 4): il principio fondamentale di tutta la *Torah*, la legge scritta, è il versetto del *Levitico* (19:18): «Ama il prossimo tuo come te stesso». Con questa affermazione Rabbi Akiba non ha fatto altro che ampliare l'insegnamento di Hillel, il grande dottore della Legge del I secolo a.C.; Hillel aveva infatti risposto a un pagano che gli chiedeva di condensare in una sola frase la *Torah* (il testo letteralmente dice «mentre il pagano si teneva in precario equilibrio su di un solo piede»): «Non fare mai agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te. Tutto il resto non sono che parole prive di significato. Va e metti in pratica».

Ma Rabbi Akiba fu anche interrogato in materia di *Halakha*, di giurisprudenza. Eccone un esempio (*Talmùd di Babilonia*, Babba Metziah, 62 A): il problema posto è quello di due uomini che attraversano il deserto, ma uno solo tra loro ha con sé una fiaschetta piena d'acqua; se bevono tutti e due l'acqua contenuta nella fiaschetta muoiono di sete entrambi; se beve uno solo, questi ha qualche possibilità di sopravvivenza. Un saggio, Ben Petura, insegnava che è più giusto che i due uomini si dividano l'acqua e che muoiano entrambi. Venne allora Rabbi Akiba che, invece, offrì il seguente insegnamento (*Levitico*, 25:36): «Bisogna che tuo fratello possa vivere con te {non al posto tuo o prima di te}. Questo «con te» sta a significare che la tua vita ha priorità su quella altrui. Dei due viaggiatori nel deserto quello che dispone dell'acqua deve preservare la sua vita perché non gli appartiene; la vita è un prestito che Dio gli ha fatto e di cui egli non sarebbe in grado di disporre a modo suo». Notiamo, per inciso, che nessun rabbino considera l'eventualità che il proprietario della fiaschetta possa far dono di tutta l'acqua al compagno: un atteggiamento di questo genere è, infatti, condannato dal giudaismo perché conduce a una forma di «suicidio per altruismo».

Bisogna concludere forse che la propria vita ha priorità su quella altrui in ogni circostanza? Certamente no, come dimostra il *Talmùd di Babilonia* (Pessahim, 28 B) con l'esempio di un uomo che si presenta da-

vanti a Rabba (un dottore della Legge del secolo IV) per esporgli il suo caso: le autorità della città gli hanno ordinato di uccidere un tale e se rifiuta sarà ucciso egli stesso; che fare? « Muorí, ma non uccidere mai!» è stata la risposta di Rabba: «Come puoi tu decidere che il tuo sangue è più rosso di quello del tuo prossimo? Forse, al contrario, il sangue di quest'uomo è più rosso del tuo». Qui ci troviamo, nella forma dialogica tanto cara ai rabbini, di fronte a un problema importante e particolarmente attuale: davanti alla legge morale, all'imperativo assoluto «tu non ucciderai», si può scendere a compromessi? La risposta è «no, in nessun caso mai».

Si può rimanere indifferenti alla sofferenza altrui mentre imperversa ogni forma di violenza? Purtroppo gli esempi di una tale indifferenza non mancano: è questo il caso che si è verificato cinquecento anni fa, quando i giudei furono espulsi dalla Spagna e quello di cinquant'anni fa, con l'orrore totale della *Sboab*; anche oggi assistiamo ad altrettante forme di indicibile orrore, come la lotta crudele tra serbi e croati che si uccidono a vicenda, oppure come la situazione di totale disfacimento in cui è venuto a trovarsi l'impero sovietico e che, Dio non voglia, rischia di precipitare in una crisi più violenta nei confronti della quale quella jugoslava potrebbe sembrarci insignificante, mentre un silenzio eloquente continua a dominare lo scenario internazionale; che dire, infine, del barlume di speranza, di pace, all'orizzonte di Gerusalemme, tra israeliani, palestinesi e stati arabi, che vorremmo poter scorgere? Niente o poco più che niente...

Ascoltiamo a questo proposito la voce di Amos, il pastore di Tekoa, che grida nel secolo VIII a. C. (*Amos I, 11:12*):

Così ha detto il Signore:
 Per tre prevaricazioni di Edom
 e per quattro non la farò tornare
 perché ha inseguito con la spada suo fratello,
 ha represso la misericordia in se stesso;
 la sua ira è divampata inestinguibile
 e la sua rabbia è durata senza sosta
 Manderò fuoco in Teman
 e divorerò i palazzi di Bozra.

E ancora la voce di Obadia (*Amos I, 10*):

Per il massacro, per la violenza contro tuo fratello Giacobbe, ti ricoprirà la vergogna e sarai estirpata per sempre! Il giorno in cui te ne stavi in disparte gli stranieri depredavano ogni suo avere, estranei penetravano dentro le sue porte e gettavano la sorte su Gerusalemme. Tu pure eri come uno di loro!

Rabbi Akiba insegna così (*Massime dei Padri III*, 18:14):

L'uomo è prezioso perché è stato creato a immagine e somiglianza di Dio; e ancora più prezioso diventa sapendo che è stato creato a immagine e somiglianza di Dio. I bambini d'Israele sono preziosi perché sono chiamati figli di Dio; e ancora più preziosi diventano sapendo che sono chiamati «figli di Dio». I bambini d'Israele sono preziosi perché hanno ricevuto uno strumento desiderabile [la *Torah*]. Così tutti, al di là delle proprie opinioni, della propria religione, sono preziosi perché sono stati creati a immagine e somiglianza di Dio.

Qual è l'insegnamento ulteriore che Rabbi Akiba ha ricavato dalle scritture ebraiche? Il seguente racconto (*Massime dei Padri III*, 18:14) ce lo dimostra:

quando Rabbi Akiba fu condotto al supplizio era l'ora dello *Shema* [«l'ascolta»]: «Ascolta Israele, il Signore nostro Dio, il Signore è unico. Tu amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima e con tutte le tue forze». Mentre gli laceravano le carni con strumenti di tortura, la sua sola preoccupazione era accettare con amore e senza indebolirsi la terribile prova del Regno dei cieli. E i suoi discepoli gli dissero: «sei tu dunque capace di sopportare fino a questo punto insostenibile l'orrore e la sofferenza?» Rabbi Akiba rispose: «Per tutta la vita mi sono chiesto se avrei un giorno avuto l'occasione di adempiere al comandamento: tu amerai il Signore Dio tuo con tutta la tua anima; cioè anche quando Egli ti toglierà l'anima che ti aveva rimesso. Ora che ne ho l'occasione, dovrei forse rinunciare a portare fino alle estreme conseguenze il mio amore?»

Rabbi Akiba esalò così la sua anima pura al Signore del mondo, pronunciando la parola ebraica *ehad*, «l'unico», a testimonianza dell'unicità di Dio e della fedeltà agli insegnamenti della *Torah*.

Partendo da queste premesse vorrei ora indicare con pochi tratti, anche se necessariamente riduttivi, alcune linee-guida che possono arricchire la nostra riflessione in tema di religione e modernità. Vorrei ricordare, prima di tutto, alcune caratteristiche del giudaismo europeo contemporaneo, che riguarda circa tre milioni e duecentomila persone, cioè una cifra equivalente, per tutta l'Europa, a quella della sola comunità ebraica della Polonia prima del genocidio. Come sono geograficamente distribuiti attualmente gli ebrei in Europa?

I paesi dell'Europa centrale sono praticamente *judenrein* [privi di ebrei] dopo la *Shoah*; è con una certa angoscia che non posso nascondere l'amara constatazione che uno dei primi gesti compiuti dalla Lituania indipendente è stato quello di riabilitare nella memoria nazionale i criminali che hanno collaborato con i nazisti nel perpetuare i loro misfatti. L'unica comunità ebraica di una certa importanza che risiede in questa regione è la comunità ungherese, con circa centomila persone. Le altre comunità non contano che qualche migliaio di persone: diciottomila in Romania, cinquemila in Polonia, paesi questi che si permettono anche il

lusso terribile di un antisemitismo senza ebrei (val la pena ricordare quanto afferma il cardinale Glenip, primate di Polonia, sul sedicente potere che gli ebrei eserciterebbero sui media?). Rimangono ancora meno ebrei in Bulgaria, un paese dove, bisogna dirlo a gran voce, non c'è stata alcuna deportazione grazie all'opposizione risoluta del re e della maggioranza della popolazione. Non menzionerò, se non per citarla di sfuggita, l'Austria, un paese il cui presidente Kurt Waldheim è diventato il simbolo dell'amnesia collettiva e il teatro di un antisemitismo rinascente; sorvolerei anche sulla Germania riunificata, dove non restano che poche vestigia di una comunità martire, un tempo magnifica e dove recentemente si è potuto pensare di costruire un supermercato sul luogo in cui vi era un campo di concentramento; sulla Cecoslovacchia, dove i nazisti avevano concepito la realizzazione di un museo al giudaismo estinto e dove non rimane oggi che una piccola comunità; e infine sul territorio dell'ex-Jugoslavia, che vive oggi l'orrore della guerra civile.

L'Europa occidentale conta, da parte sua, circa un milione e duecentomila ebrei. Ma la suddivisione fra i vari stati è poco omogenea: le due comunità più numerose sono quella francese (circa seicentomila persone) e quella inglese (tra le trecentocinquanta e le quattrocentomila persone). Gli altri paesi hanno un'una presenza di ebrei più modesta: come l'Italia (trentacinquemila persone), l'Olanda (trentamila), la Svizzera, il Belgio, la Grecia, la Spagna (circa ottomila ebrei, primo insediamento in questo paese dopo l'espulsione del 1492) e i paesi scandinavi.

Il gruppo più numeroso risiede nei paesi dell'ex-Unione Sovietica, con una presenza ebraica valutata (con le debite riserve) in due milioni di persone circa. Questi ebrei riscoprono ora, con passione, la loro appartenenza alla comunità ebraica, ma dopo settantacinque anni di marxismo-leninismo, sono completamente ignoranti in materia di giudaismo; cercano con entusiasmo di ritrovare la loro identità, che per alcuni vuol dire emigrare in Israele: circa duecentomila persone hanno raggiunto Israele nel 1990 e il flusso continua. Altri, invece, tentano di ricostruire la loro «identità di popolo» in Russia: il giudaismo, da Mosca a Tashkent, da Kiev a Baku, da Tbilisi a San Pietroburgo ha un bisogno enorme di strutture comunitarie, di scuole, di rabbini. Quali sono, quindi, le linee-guida che caratterizzano attualmente il giudaismo europeo alla ricerca, per una parte, delle sue radici profonde?

Prima di tutto il «trauma della Shoah», della distruzione sistematica di un terzo degli ebrei, che ha segnato così indelebilmente un popolo fino alla terza generazione dalla fine del genocidio e forse paradossalmente ancora di più, almeno dal punto di vista psicologico, di quanto non sia accaduto alla prima generazione: nessun ebreo ne è uscito indenne. Il do-

lore rimane ancora vivo e sul silenzio dei popoli e delle autorità europee nei confronti del genocidio ruotano interrogativi angoscianti.

In quest'aspetto troviamo la seconda caratteristica del giudaismo europeo, ossia il suo «attaccamento viscerale allo stato di Israele». Non certo, come vanno ripetendo gli antisemiti e gli sciocchi che si propongono di ostacolare gli ebrei, per rispondere a un bisogno di doppia personalità dal significato oscuro; anzi, come ha spiegato mirabilmente Filone d'Alessandria duemila anni fa, l'amore per Israele nulla toglie all'amore che portiamo alla patria in cui viviamo: la Francia, l'Italia e in senso lato tutta l'Europa!

Terzo aspetto determinante è «l'atteggiamento diffuso che tende a una banalizzazione dell'antisemitismo». Non mi dilungherò su questo punto che oltrepassa ampiamente i limiti del tema, se non per ricordarne qualche elemento particolarmente rilevante. Da una parte assistiamo alla diffusione, in tutta Europa, di movimenti razzisti, antisemiti e xenofobi che vanno conquistando sempre più spazio, come recenti trasmissioni televisive francesi hanno testimoniato in modo sempre più palese; dall'altra parte stanno emergendo, e questo è solo all'apparenza contraddittorio, altri movimenti che sono, anche se in modo meno scoperto, altrettanto antisemiti nella sostanza e utilizzano un linguaggio cifrato che permette loro di non essere giuridicamente perseguibili per legge, dato che formalmente l'antisemitismo è considerato un reato. Infine, nell'Europa orientale, soprattutto nell'ex-Unione Sovietica, l'esistenza di gruppi come il Pamiat, già tristemente famoso, non tranquillizzano affatto sul futuro degli ebrei che risiedono in quelle terre.

Quarto elemento caratteristico della presa di coscienza del giudaismo europeo si trova nella «difesa degli ebrei della Russia»: sia che si tratti, come fino a pochi anni fa, di difendere il loro diritto all'emigrazione e di permettere loro l'accesso alla propria cultura sia che si tratti, come nel periodo attuale, di favorire l'integrazione degli immigrati sovietici che raggiungono lo stato di Israele e la rinascita religiosa e culturale degli ebrei che, invece, scelgono di restare sul territorio del disciolto impero sovietico.

Ultimo, infine, ma non meno importante elemento, è « il ritorno alla pratica religiosa». Per chiarirlo ricorrerò a un esempio francese che mi sembra molto significativo: nel 1962, a Parigi, esistevano solo due macellerie che vendevano carni conformi alla prescrizione della Legge ebraica; oggi ce ne sono un centinaio. Nidi d'infanzia, scuole ebraiche (attualmente più di cento), centri d'incontro e centri universitari di studi ebraici si sono moltiplicati tutti nello stesso periodo. Parigi conta oggi circa centocinquanta luoghi di culto, sempre affollati nei periodi delle grandi festività religiose ebraiche e soprattutto durante lo *Yom Kippur*.

Ma oltre a questi tratti specifici il giudaismo, come tutte le altre confessioni religiose, è messo di fronte agli stessi interrogativi che l'epoca moderna pone all'uomo di oggi, problemi che coinvolgono tutti gli aspetti del vivere. Nei limiti di questa relazione io non posso che tracciare un rapido schizzo, in modo impressionistico, per redigere una sorta di inventario delle risposte che può offrire il giudaismo alle grandi sfide della nostra epoca.

1. *La religione giudaica e le sfide della modernità*

Religione ed etica. Di fronte ai progressi eccezionali della scienza e in particolare della medicina, anche il giudaismo è chiamato a esprimere un parere. Sia che ci si interroghi sul problema del diritto alla vita sia che si rifletta sui problemi della fecondazione in vitro, degli espianti di organi o sui diritti dei malati terminali, gli scienziati interpellano le autorità spirituali e attendono da esse risposte ai loro angoscianti quesiti. È il momento di richiamarci al *Salmo 8 (Libro dei Salmi VIII)*:

Che cos'è l'uomo ché Ti ricordi di lui?
 Che cos'è il figlio di Adamo ché di lui Ti prendi cura?
 Sì, di poco l'hai fatto inferiore ai celesti
 e di gloria e di onore lo circondi;
 qual signore l'hai messo sulle opere delle Tue mani.

Utilizzando tutte le risorse dell'*Halakèba* i rabbini si sforzano, e con un discreto successo, di fornire risposte che tengano conto, di volta in volta, sia dei dubbi che pone la scienza sia del rispetto assoluto per i valori morali. In quest'ottica è stata riformulata una nuova definizione della morte clinica ed è stata concessa l'autorizzazione a procedere alla fecondazione artificiale, quando il donatore è il padre, o ancora quella all'aborto quando la gravidanza mette in pericolo la sopravvivenza della madre. Ma la morale non comprende solo l'etica medica; essa regola anche i rapporti degli uomini tra loro all'interno della società. La solidarietà fra tutti i cittadini è un dovere prescritto dalla *Torah*. Ascoltiamo il *Deuteronomio (XV, 7:9)*:

Se vi sarà presso di te un povero, uno dei tuoi fratelli in una delle tue città, nella terra che il Signore tuo Dio ti dona, non indurirai il tuo cuore e non chiuderai la tua mano al tuo fratello povero, ma gli aprirai la mano, gli presterai generosamente quanto gli manca, per il bisogno in cui si trova. Bada a te, che non ci sia nel tuo cuore questo cattivo disegno: «È vicino il settimo anno, l'anno del condono», e il tuo occhio non sia cattivo verso il tuo fratello povero e tu non gli dia nulla; egli griderebbe al Signore contro di te e ci sarebbe su di te peccato.

Religione ed educazione. Fra gli obblighi fondamentali di ogni società quello di promuovere un'educazione di alto livello è prioritario su tutti gli altri: «Tu inculcherai le parole della *Torah* ai tuoi figli» insegna il *Deuteronomio* (6g); e nell'*Esodo* (13:14) troviamo: «E se tuo figlio domani ti domanderà: “Che cos'è questo”, tu gli risponderai: “Con mano forte il Signore ci ha liberato dall'Egitto”». Allo stesso modo Maimonide, detto l'«aquila della sinagoga», insegnava che è proibito a un ebreo stabilirsi in una città dove non vi siano scuole per i propri figli.

Fin dall'VIII secolo a. C. l'analfabetismo è completamente scomparso dallo stato di Israele. Così si discuteva, racconta il *Talmùd*, dal nord al sud della Giudea: non c'è nessun bambino, ragazzo o ragazza, con più di tre anni che non sappia leggere e che non si dedichi allo studio della *Torah*.

Religione e politica. Ho citato prima la terribile profezia di Amos perché non è vero, come viene erroneamente detto, che uno stato badi esclusivamente al proprio tornaconto. Nelle relazioni fra stati, la morale è ancora più esigente di quella che regola i rapporti tra gli individui.

Ogni mancanza alla parola data, ogni cinismo nel condurre gli affari dello stato distruggono il fondamento sul quale poggia il contratto sociale. Come il figlio che vede suo padre tradire nella vita quotidiana i principi morali che questi gli inculca si rivolterà contro di lui e contro i valori che egli predica, così allo stesso modo il cittadino non si sentirà per nulla vincolato ai dettami morali formulati dai governanti che non agiscono in conformità agli stessi principi che raccomandano. Non si tratta affatto di una visione utopistica; si può facilmente vedere che cosa succede nelle nazioni nelle quali la verità ufficiale è molto lontana dalla situazione reale: tutto crolla rovinosamente, perché la parola dei governanti non ha più credibilità.

Religione e demografia. Mi è capitato, più di una volta nel passato, di parlare a favore del terzo figlio• oggi è piuttosto il quarto o il quinto figlio che vorrei auspicare. Questo sta a significare — ne ho la netta percezione, anche se le statistiche più recenti non confermano questa mia sensazione — che, a dispetto della diffusione dei mezzi di contraccezione, le famiglie ebraiche tendono ad ampliarsi.

Religione e famiglia. Malgrado il numero di divorzi che rimane molto elevato, troppo grande (tra il 25 e il 30 per cento dei matrimoni) mi sembra che, in contraddizione con le tendenze espresse dal Sessantotto, torni a diffondersi il bisogno di creare focolai domestici stabili.

Religione e sessualità. Anche in questo campo il lassismo sembra in netto regresso rispetto alla situazione di una ventina d'anni fa, benché non si sia trattato di un fenomeno misurabile o comunque quantificabile. I rabbini, come tutti gli altri capi spirituali, sanno vegliare sui loro fedeli e sui loro problemi.

Religione e libertà. La religione non può diffondersi, se non nella libertà. *Hakol bidei shamayim chutz miyir'at shamayim*: [Tutto è nelle mani del Signore, tranne il timore del Signore].

Religione e cultura. Il cospicuo sviluppo della pratica religiosa cui alludevo riferendomi all'esempio francese è accompagnato da uno sviluppo altrettanto ragguardevole della domanda culturale (in particolare, ma non unicamente, nel proliferare di circoli di studi o di studi universitari o parauniversitari) e anche della creatività culturale. In larga misura, almeno, la religione è servita da base per una ricerca o per un approfondimento dell'identità culturale della società stessa.

Rapporti con le altre religioni. Il dialogo ebraico-cristiano iniziato a Salisburgo nel 1947 si è andato sviluppando regolarmente, anche se si sono presentate alcune difficoltà particolarmente gravi, come il caso del Carmelo di Auschwitz.

Il dialogo giudeo-musulmano invece, iniziato dieci anni fa, prosegue solamente grazie all'amicizia personale che lega tra loro i principali rappresentanti nazionali.

Risposta alla sfida dell'idolatria. Dire che le ideologie che hanno dominato questo secolo sono morte è diventata un'affermazione largamente condivisa benché non si possa dire, nonostante ciò, che l'idolatria sia morta veramente: essa è, al contrario, sempre più forte e si esprime nel culto dei valori economici, a discapito dei valori spirituali. L'idolatria si rintraccia oggi nella religione del «dio-denaro», il falso dio Mammona evocato anche nella *Bibbia* ebraica, che oggi domina il continente europeo, anzi l'intero pianeta.

Religione e speranza. Gli uomini di religione non sono, più degli altri, al riparo dalla tentazione del fanatismo. Perciò, a conclusione di questa lunga esposizione, riporto il messaggio del gran Rabbi Loeb, noto anche come il *Maharal* di Praga, celebre rabbino del secolo XVI, brillante figura del giudaismo di tutti i tempi, nell'interpretazione che ne ha dato il

compianto André Neher nel suo *Le puits de l'Exil. Tradition et modernité: la pensée du Maharal de Prague* (Paris, Cerf, 1991). Il maestro di Praga ha pienamente fatto suo l'interrogativo che rimane ancora oggi il nostro, sui tragici eventi del 1492 a lui pressoché contemporanei. Ascoltiamo André Neher presentarci l'analisi del fenomeno religioso così come l'ha intuito il *Maharal* di Praga:

Solo uno spirito così attento ai segni dei tempi, come era il *Maharal*, poteva intraprendere l'analisi del fenomeno religioso. Tutto il cammino percorso dal maestro di Praga è immerso nel clima del secolo XVI, col suo miscuglio di razionalità e misticismo, di agnosticismo e oscurantismo, di tolleranza e persecuzione. C'è mai stata un'epoca più di quella in cui la libertà di coscienza si è affiancata ad altrettanto fanatismo, un'epoca in cui le idee religiose si sono combattute tra di loro, i popoli cristiani hanno guerreggiato spietatamente nel nome stesso delle religioni che venivano a liberare? Se c'è una lezione che il secolo XVI ci ha tragicamente lasciato in eredità, è quella che non c'è peggior assolutismo che l'assoluto della religione, non nazionalismo più sordo che il nazionalismo religioso, non passione più violenta che la passione religiosa né odio più istintivo che l'odio religioso. Individui e popoli si definiscono e trovano una loro collocazione, vivono e muoiono in funzione dell'idea che hanno del «religioso» con cui, infine, vanno a identificarsi. Essere religioso è avvicinarsi all'assoluto a dispetto di ogni intromissione che viene da fuori, è condurre una politica inconciliabile con la politica altrui, è sviluppare una cultura nazionale incompatibile con la cultura straniera. È scegliere per ragione o per passione un cammino diverso da quello degli altri.

E pertanto, *ve-im kol zé* [malgrado ciò; termine paradossale caro al *Maharal*, e che egli usa qui nel momento in cui inverte il filo del suo ragionamento] malgrado tutte le ragioni che avrebbe il popolo ebreo per essere intollerante, i maestri della tradizione ebraica rifiutano l'intolleranza. Essendo tutti gli uomini, allo stesso titolo, opera della mano divina, come potrebbero i maestri della tradizione ebraica, anche per un solo istante, proporre una preghiera che chieda a Dio di distruggere una sola delle sue creature? L'unico approccio possibile verso gli altri è quello della non violenza. Perseguitare è mettere se stessi al di fuori del regno della morale, è obbligare Dio, in ogni caso, a mettersi al fianco del perseguitato, della vittima, sia essa colpevole sia essa empia. La sola preghiera che l'uomo religioso ha il diritto di indirizzare a Dio, quando si trova di fronte al nemico, è quella di chiedere a Dio di far germogliare il bene nell'animo del nemico, un capovolgimento della situazione, una forma di pentimento, che il male si tramuti in bene.

Facciamo pienamente nostra la preghiera così formulata dal *Maharal* affinché venga il giorno della redenzione e «nessuna violenza né distruzione venga a turbare l'armonia della “montagna Santa del Signore”». Giorno della redenzione in cui «la conoscenza di Dio riempirà la terra — secondo la profezia di Isaia — come l'acqua ricopre il letto degli oceani» (*Isaia*, XI, 9).

Oltre la secolarizzazione. Una riflessione dal protestantesimo

Rüdiger Schloz

La non contemporaneità del contemporaneo, cui è improntata ogni singola società moderna, emerge in modo egualmente accentuato in società pur così diverse come quelle di Spagna e Germania, Francia e Ungheria, Gran Bretagna e Italia. Elementi premoderni e tradizionali si mescolano con i tratti distintivi dell'età moderna: trasformazioni sociali accelerate, organizzazione razionalmente volta a un fine, attitudine alla riflessione storica. Sin dall'inizio dell'età moderna la divisione confessionale nei paesi europei ha prodotto conseguenze discrepanti. La filosofia illuminista, la rivoluzione borghese e il pensiero nazionale si sono manifestati in forme differenti, industrializzazione e urbanesimo hanno avuto un diverso sviluppo per quanto attiene a proporzioni e flussi.

Vi sono pur sempre ambienti intatti e realtà tradizionali perduranti ma, con il procedere della differenziazione della società, sono divenuti alquanto marginali. Chiaramente il legame con la chiesa in Spagna e Italia è tuttora sostanzialmente più stabile che non in Germania o in Gran Bretagna; ciò è ancora più evidente nel caso in cui religione e identità nazionale siano strettamente correlati come avviene, ad esempio, in Irlanda o Polonia. C'è ancora contrasto sulla modernità e sul suo secolarismo, talora assistiamo al tentativo di negarli o di capovolgerli, ma il progressivo distacco dal quadro interpretativo del cristianesimo dello stato, dell'economia, della scienza e della tecnica, da ultimo anche del mondo della vita privata e la loro trasformazione in sistemi di comunicazione indipendenti, reciprocamente delimitabili, è palesemente irreversibile. Sia pure con differente gradualità, un regresso della forza vincolante delle convinzioni e dei criteri di comportamento religiosi tradizionali è generalizzato. I contenuti certi della tradizione cristiana e le norme di comportamento ecclesiastiche, religiose ed etiche, garantite attraverso un controllo sociale, sono divenuti disponibili dapprima per diversi gruppi e ambienti e poi, con la loro differenziazione, sempre più anche per il singolo.

Nell'era moderna si verifica un processo di crescente emancipazione dell'individuo — processo non lineare e isolato, ma ricco di ripercussioni

e carico di tensioni in rapporto alla differenziazione della società in atto. All'inizio di tale percorso si trova nella Riforma il distacco del soggetto della fede dalla determinazione esterna costituita dalla chiesa, vista come istituzione di cura. L'interpretazione di Lutero della «*libertas christiana*» ha reso il quadro istituzionale della chiesa oltrepasabile per principio e ha fatto dell'immediata evidenza e dell'incondizionata certezza della fede la pietra angolare dell'autocoscienza cristiana: «Il suo insegnamento di grazia e fede fa della religione oggettiva un pensiero di Dio e della religione soggettiva un assenso a questo pensiero, la fede» (Troeltsch, 1906, 1909², I, IV).

Questo significa che il tratto saliente della modernità, cioè il principio della soggettività il quale, per mezzo della ragione, pretende di giudicare su verità e validità non è rivolto nella sua origine e sostanza *contro* l'autorità della religione, ma si è anzi sviluppato dalla scoperta protestante della insostituibilità del rapporto personale con Dio e della decisione individuale in materia di fede: anche se la Riforma stessa ha fatto con questo solo un primo passo, gravido di conseguenze, nell'età moderna, opponendosi, però, del resto, al tempo stesso alla libertà di decisione del singolo con la dottrina del «*servum arbitrium*», dell'arbitrio non libero, e dell'esclusiva efficacia della manifestazione divina in parola e sacramento — aprendo così la via allo sviluppo della coscienza moderna. Dalla contestazione delle autorità umane nella questione della verità, a vantaggio dell'autorità esclusiva della Sacra Scrittura e della ragione, il cammino conduce, attraverso contraddizioni e ripercussioni di varia natura, alla critica della ragion pura e della ragion pratica, alla critica storica e, infine, alla tarda critica al razionalismo e alla moderna euforia per il progresso.

La costituzione altamente differenziata e complessa, radicalmente pluralistica delle società europee contemporanee non deve essere vista solo come frutto della Riforma. Ma la Riforma, per ragioni relative alla fede cristiana, ha dato l'avvio a un processo che ha sviluppato una dinamica sua propria e ha determinato, da ultimo, anche la marginalizzazione delle istituzioni della chiesa e del cristianesimo tradizionale. Il fatto che noi oggi si rifletta su religione e modernità in Europa «al di là della secolarizzazione» corrisponde a uno sviluppo storicamente necessario del pensiero di libertà insito nella religione cristiana. Sin qui non vedo alcun motivo, dal punto di vista della chiesa, per prendersela con la storia dell'età moderna.

È chiaro che con ciò non si dice molto di più di quanto non succeda quando i genitori si stupiscono che i loro figli rielaborino e portino avanti in maniera indipendente quello che hanno appreso negli anni dello sviluppo e della maturazione; e questo, spesso, in modo tale da dare ai genitori la sensazione che qualche cosa sia andata per il verso sbagliato, per-

ché essi non ritrovano più, o vedono addirittura ribaltato, proprio quella che a loro era parsa essere la dote più importante e preziosa da loro data ai figli per il loro cammino. In simili casi i genitori si aggrappano all'idea che lo sviluppo dei figli non sia ancora terminato e che rimanga da vedere quale impiego essi faranno nel prosieguo della vita delle doti e delle esperienze trasmesse loro dai genitori. Così nella Riforma la liberazione della coscienza dal peso della legge accusatoria e del potere ecclesiastico aveva certamente lo scopo di rendere ancor più chiaramente centrale il legame della coscienza con Dio e la sua grazia liberatoria. Il senso della libertà dell'età moderna ha, invece, continuamente prodotto illibertà. L'uomo autonomo diviene preda delle leggi particolari di teorie, istituzioni e sistemi, che la sua ragione genera da se stessa. Libertà diviene paradossalmente la scelta fra costrizioni dovute alle circostanze e al sistema, in concorrenza le une con le altre. L'enorme minaccia per il mondo in cui viviamo è anche un risultato dello sviluppo della libertà nell'età moderna ed è sotto gli occhi di tutti come le libertà che ci siamo presi ci hanno portato a dover limitare le nostre libertà, affinché le generazioni future possano trovare il pianeta ancora abitabile.

Non ci troviamo, dunque, alla fine dello sviluppo storico del senso della libertà: la situazione si caratterizza, semmai, come una sua crisi. Così non ci troviamo alla fine non solo della religione, ma neppure della storia del cristianesimo, ma viviamo piuttosto in modo doloroso la trasformazione della coscienza religiosa guidata da tradizione e autorità in una forma di religione autodeterminata, storicamente consapevole e critica e, dunque, moderna, per la quale il confronto, la decisione e la scelta vanno considerati con il criterio della funzionalità, del calcolo razionalmente finalizzato dei vantaggi. Post-cristiano non significa non cristiano. Le problematiche classiche della religione non sono liquidate per il fatto che le tradizioni religiose vengono poste in larga misura in discussione: tale dibattito ha caratterizzato la vita spirituale della classe istruita a partire dall'illuminismo. Attraverso l'accelerazione del cambiamento sociale successiva all'industrializzazione, attraverso la dissoluzione di relazioni sociali semplici, tradizionalmente definite, e la differenziazione della società, attraverso gli sconvolgimenti dell'Europa in questo secolo, attraverso la mobilità e il miglioramento del tenore di vita, attraverso la diffusione dell'istruzione e la partecipazione al progresso scientifico e tecnico, attraverso la comunicazione di massa e la democratizzazione, essa è divenuta la diffusa esperienza di base delle società europee.

I due problemi base dell'esistenza umana, che trovano in forme differenti risposta nella religione, sono la motivazione dell'agire e l'esperienza del limite; anche se non ogni atto viene consapevolmente motivato,

esso poggia su convinzioni e motivi, sul cui senso ci si può interrogare. Su che cosa in ultima analisi si faccia conto, che cosa si voglia causare o evitare, dipende da un'attribuzione di significati mediata dalla società. Esperienze del limite mettono in moto la consapevolezza del trascendente: la propria identità esige per definizione una delimitazione; dall'Io al Tu si ha il superamento di una frontiera; ogni uomo si scontra inevitabilmente con i limiti del fattibile e di ciò che può essere impedito, ad esempio felicità e infelicità, responsabilità e destino; ognuno e ognuna si avvede della limitatezza della conoscenza e della finitezza della vita. Al di là del limite si trova l'indisponibile. Contingenza è l'esperienza «che qualcosa è possibile che sia, ma non è, e che qualcosa è possibile che non sia e, ciononostante, è» (Aristotele, IX, 3, 147a).

La religione, si può dire per riassumere, nasce dall'azione trascendente e indagatrice della coscienza umana in relazione ai problemi di fondo dell'esistenza umana, cioè motivazione dell'agire e esperienza del limite. «Visione dell'universale» chiama Friedrich Schleiermacher (1799, 55) «la formula più generale e alta della religione». Mentre, però, prima dell'emancipazione dell'individuo tipica dell'età moderna e in condizioni di relazioni sociali stabili, che si protraevano per generazioni, la soluzione della problematica religiosa risultava sostanzialmente istituzionale, ora questa matura sempre più in modo individuale; manifestamente l'indagine dell'individuo si rivolge sempre più decisamente anche contro la religione tradizionale istituzionalizzata.

Ciò non impedisce in alcun modo che la chiesa come istituzione sia, ora come prima, il più importante punto di riferimento della società per il superamento dei problemi religiosi. E, ancor di più, ciò non è in contrasto con la circostanza che il patrimonio di pensiero cristiano e un comportamento di impronta cristiana continuano a giocare un ruolo significativo in tutte le società europee moderne. Ma le cronache nazionali mostrano pure con evidenza che i legami della chiesa si sono allentati, che per la soluzione dei problemi religiosi basilari sono in voga innumerevoli modelli di interpretazione e di pratiche concorrenziali, che si relativizzano reciprocamente per quanto concerne il loro carattere di obbligatorietà e la loro influenza. Conseguenza ne è che la trasmissione del messaggio di fede cristiano alla generazione successiva diviene sempre più difficile. Poiché nell'età moderna la religione è divenuta in così larga misura un affare del singolo, il quale decide autonomamente e giudica su verità e validità, in ugual misura capita pure che proprio le persone in fase di crescita trovino difficile guadagnare un punto di vista proprio, quando si trovino a doversi confrontare con un gran numero di pretese di verità e validità tra loro in concorrenza.

Così si pone il compito di rendere comunicabili le manifestazioni socialmente influenti di elaborazione religiosa in modo tale da rendere l'individuo capace di una scelta e di una decisione motivate. Questo compito spetta prevalentemente alle chiese cristiane — per ragioni storiche e per via del loro perdurante peso nella società ma, soprattutto, per la peculiarità stessa del credo cristiano, da cui appunto deriva la libertà dell'individuo di decidere sotto la propria responsabilità. Nella molteplicità delle elaborazioni religiose individuali si mostra come l'essenza della religione si opponga a ogni rigida fissazione e richieda ogni volta di essere nuovamente ricostruita, nel corso del processo storico-culturale. Perciò partecipare a questa ricostruzione in modo aperto e creativo, sottoponendo altresì la propria tradizione dogmatica, esaminandola e soppesandola alla croce della critica, è una sfida immane per la chiesa cristiana.

Non appare più appropriato, per lo meno in alcune regioni europee, parlare di una «cristianità della cultura», anche se la cultura si fa naturalmente strada dall'eredità del cristianesimo, quando l'appartenenza alla chiesa sia relativamente stabile e la funzione sociale di servizio della chiesa sia una componente integrante dell'ordinamento della società. Tuttavia, persino quando i cristiani sono divenuti una «minoranza strutturale», convinzioni, storie, celebrazioni e comportamenti cristiani rimangono in vigore nella vita della società e si trasmettono nel loro intrinseco valore religioso. La chiesa cristiana deve intendere se stessa, ciò emerge da queste considerazioni, come *un'organizzazione per coltivare la religione nella luce del Vangelo*. Ciò significa che essa fungerà da fattore di auto-interpretazione sociale e individuale, correlando a tali interpretazioni il proprio messaggio e, così, stimolando a esaminare, a soppesare e a decidere motivatamente. Con i presupposti dell'età moderna una qualche forma di «cultura religiosa» può nascere non dall'accettazione di verità religiose pronte, tradizionali, bensì dallo sviluppo spontaneo della verità nella pluralità delle offerte d'interpretazione e delle pretese di verità.

Ciò che Ernst Troeltsch (GS, II, 779-802) affermò già nel 1906 sull'incontro delle religioni mondiali vale non meno, anzi ancor più, con riguardo alla pluralità religiosa nell'ambito culturale di matrice cristiana:

Qui al posto della missione subentra la comprensione, il reciproco riconoscimento, lo sviluppo comune di verità religiose fondamentali, che si trovano in tutti questi sistemi. Solo da una simile comprensione può poi nascere un ulteriore sviluppo religioso, che oggi ancora nessuno può prevedere nel suo insieme (...) Ciò non escluderebbe in nessun modo l'energica difesa delle proprie posizioni, ma potrebbe condurre a un contatto e a un relativo accordo. Come ci si vorrebbe poi immaginare diversamente lo sviluppo per il futuro?

Di certo la chiesa, volendosi dimostrare matura per il compito di col-

tivare la religione nella luce del Vangelo, dovrebbe imparare in primo luogo a padroneggiare il rapporto di convivenza con la pluralità interna. Anche sotto questo aspetto Ernst Troeltsch (1895) ha chiaramente individuato il problema già quasi cento anni fa:

Sappiamo tutti di quale ricca benedizione di edificazione e di conforto noi si sia debitori all'organizzazione ecclesiastica del cristianesimo, ma sappiamo anche con quale peso schiacciante e quale immutabilità, con quale soffocante rigidità di formula e quale veemente intolleranza essa gravi sulla nostra vita spirituale.

La teologia illuministica, contestando alla dogmatica ecclesiastica del tempo il diritto di poter disporre in via esclusiva del contenuto della fede cristiana e schierandosi per il diritto a una religiosità privata accanto alla religione pubblica, ha reso possibile la distinzione tra l'appartenenza alla chiesa e l'essere cristiani. La distanza dalla chiesa e un confronto indipendente con la verità della fede cristiana è così divenuto un tratto distintivo del protestantesimo; viceversa un legame con la chiesa non ha mai potuto e non può essere semplicemente equiparato a un orientamento consapevole e meditato verso le fonti dell'interpretazione cristiana. La pluralità di posizioni nella chiesa e nella teologia è divenuta una realtà indiscutibile. Il valore intrinseco e la verità della fede cristiana tradizionale sono in discussione. Ne consegue, però, l'impegno incondizionato a prender parte a questa discussione e a sottoporre all'esame del dibattito le opinioni e le conoscenze religiose individuali relative alle fonti della fede nella Sacra Scrittura e nella tradizione confessionale della chiesa. La verità cristiana è di più ampio respiro, più ricca e più libera di quanto lo siano di volta in volta le posizioni ecclesiastico-teologiche. Perciò all'affermazione della pluralità nella chiesa corrisponde il *dovere al dibattito* sulla verità, affinché dal confronto di posizioni possa maturare una più ampia e approfondita conoscenza della verità. Laddove questo dovere al dibattito non venga accettato e la necessaria discussione sulla verità sia negata, la realtà della chiesa si muta in quella di una setta ed è di un'evidenza palmare che nella chiesa frequentemente si coltiva una coscienza settaria, con tutte le tendenze di chiusura e di pretesa totalitaria; in tal modo, però, la chiesa rinuncia alla possibilità di essere o divenire una organizzazione per coltivare la religione nella luce del Vangelo. La chiesa rimane, poi, debitrice all'età moderna proprio di ciò che potrebbe essere il suo principale contributo al doposcolarizzazione: al cospetto della capacità di integrazione necessariamente limitata di particolari interpretazioni religiose, spetta alla chiesa il compito di salvaguardare pienamente la verità della fede cristiana e di venire in aiuto alla libertà religiosa nella scoperta della fede che la giustifica e sorregge.

Riferimenti bibliografici

Aristotele, *Metafisica*, IX, 3, 147a, trad. it. di Q. Carlini, Bari, Laterza, 1928.

Schleiermacher, Friedrich, *Ober die Religion. Reden an die Gebildeten und ren Verächtern*, 1799, Berlin, Realschulbuchhandlung, 1806².

Troeltsch, Ernst, *Die Kultur der Gegenwart*, P. Hinneberg, 1906,1909².

— *Gesammelte Schriften*, Berlin.

— «Die Mission in der modernen Welt» in Id., *Gesammelte Schriften cit.*, vol. II, pp. 779-802.

— «Die Selbstauidigkeit der Religion» in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, V, 1895.

— «Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit» in Id., *Die Kultur der Gegenwart cit.*, I, IV.

Le religioni tradizionali e i bisogni dell'uomo moderno

Arthur E Utz o.p.

Premessa

Il dibattito sul ruolo delle religioni istituzionali nel mondo moderno e sulle difficoltà che queste incontrano nel rapportarsi a tale realtà esprime un problema effettivo, che si può valutare anche in altro modo, tentando di rispondere alla domanda: ciò che le religioni tradizionali hanno da offrire corrisponde ancora, in qualche modo, ai bisogni dell'uomo moderno?

1. Obiettivo della ricerca

La situazione è piuttosto complessa. Nelle chiese istituzionalizzate, come ad esempio la chiesa cattolica o quella protestante, i ministri del culto si sforzano di adeguare i loro insegnamenti pastorali ai tempi attuali. Questo tipo di atteggiamento divide i credenti protestanti e, in misura ancora più marcata, quelli cattolici in due gruppi distinti. Da una parte troviamo i credenti più tradizionalisti che non condividono l'introduzione di riferimenti a carattere politico nelle omelie, mentre dall'altra si trova il gruppo di credenti che ritengono più legittimo accostarsi agli insegnamenti del Vangelo rapportandosi direttamente alle vicende quotidiane della vita politica. Non approvando un pastore che tende a introdurre anche il «politico» i protestanti conservatori si limitano, semplicemente, a disertare la chiesa. Per i cattolici la situazione si configura in maniera più complessa: i due gruppi, tradizionalisti e progressisti, manifestano un'ostilità reciproca di una certa intensità. Quando parlo dei tradizionalisti non mi riferisco al movimento estremista di monsignor Lefèbvre, ma piuttosto a quei credenti che intendono rimanere fedeli al *corpus* dottrinale classico della chiesa ufficiale, rispetto agli altri che cercano di stabilire rapporti significativi tra chiesa e società, da tutti i punti di vista — culturale, liturgico, morale e chiaramente anche politico in senso democratico. Non è possibile quantificare il numero dei cosiddetti «tradizionalisti», in

quanto la maggior parte di loro preferisce non dichiararsi apertamente. Secondo i dati che emergono dai media, particolarmente sensibili all'influenza dei progressisti, pare che questi ultimi siano il gruppo più consistente. Si ha, quindi, l'impressione che quello che la religione è in grado di offrire possa corrispondere più facilmente ai bisogni della gente se ci si avvicina al modo di pensare attuale, secondo cui ogni individuo definisce liberamente le norme del proprio comportamento religioso. Sul versante del cattolicesimo questo sta a significare che non è più possibile confidare in modo esclusivo in un magistero, così come si è verificato sul versante delle democrazie.

Questo problema di apertura al mondo contemporaneo e futuro non può essere analizzato nella sua completezza senza precisare di quale religione si tratta e quale livello di adattamento bisognerebbe raggiungere per soddisfare il bisogno di confronto con il «reale». È necessario, dunque, in primo luogo, definire l'organizzazione e la struttura interna della religione di cui si parla e, solo successivamente, individuare la dimensione all'interno della quale quella specifica religione potrebbe essere messa a confronto con la società secolarizzata. È quindi opportuno inquadrare in modo sistematico il problema, dapprima soprattutto in riferimento all'organizzazione e alla struttura interna assunta della religione e, successivamente, in riferimento ai diversi livelli ai quali l'approccio tra religione e mondo contemporaneo potrebbe configurarsi in concreto.

Religione è, in generale, la convinzione dell'esistenza di un Dio che costituisce la norma della coscienza morale. Questa convinzione acquista valore in funzione di un'analoga convinzione personale che prende forma all'interno della comunità di appartenenza. In questo senso bisogna distinguere:

- una comunità che non riconosce formalmente alcuna autorità strettamente dottrinale, che potrebbe rivendicare la propria legittimità giuridica dall'istituzione divina stessa. Sotto questa tipologia possono essere incluse numerose confessioni religiose, anche molto diverse tra loro. Naturalmente tutte le comunità religiose si reggono su un preciso corpo dottrinale, anche solo informale o implicito. Questa prima categoria, peraltro, non comprende alcun *corpus* dogmatico garantito da un'autorità al di sopra di tutto e di tutti;

- una comunità sottomessa a un'autorità dottrinale, che rivendica i suoi diritti direttamente da una istituzione divina, come il cattolicesimo e altre confessioni o religioni.

Dal punto di vista sociologico si può facilmente constatare come questa diversità tra le varie comunità religiose influenzi la vita sociale e cul-

turale della società stessa. Max Weber ha asserito — affermazione, beninteso, discutibile — che il calvinismo, per il forte accento sulla responsabilità e l'impegno individuale della sua stessa dottrina, ha promosso l'evoluzione del capitalismo. D'altra parte si è anche detto — altra affermazione discutibile — che il cattolicesimo, con il suo magistero, abbia frenato l'evoluzione economica in America Latina. Secondo queste opinioni il calvinismo potrebbe sembrare più idoneo del cattolicesimo a tenere il passo con i tempi nell'evoluzione della società.

Una religione può cercare di avvicinarsi al mondo contemporaneo a diversi livelli; con l'apertura del «religioso» alla scienza e alla tecnologia, oltre che alla cultura moderna la quale, a sua volta, si caratterizza così:

a) adattamento al progresso nell'arte. A questo proposito si ricordi la discussione, risalente agli anni cinquanta, sulla struttura dell'arte che dovrebbe correlarsi strettamente alla vita spirituale del cristiano. La fede, evidentemente, almeno secondo la concezione cristiana, per i suoi stretti legami con la ragione, è alla ricerca di simboli che siano in grado di stabilire un rapporto significativo tra «fede» e «ragione». La vita religiosa dei cattolici è ricca di manifestazioni folcloristiche (processioni, forme di culto e altro) che testimoniano quanto profondo sia il rapporto che li lega alla tradizione. Dopo il Concilio Vaticano II la fede ha assunto una connotazione più squisitamente interiore, perdendo contemporaneamente una parte della sua popolarità.

b) Sul piano speculativo, soprattutto su quello etico-giuridico, con lo sviluppo della filosofia moderna dei diritti dell'uomo. Sebbene il tomismo, che rappresenta la filosofia della tradizione cattolica, abbia sempre riconosciuto i diritti individuali dell'uomo, li ha tuttavia inquadrati in un ordine rigorosamente prestabilito: Giovanni XXIII è stato il primo a prendere in considerazione l'elenco dei diritti dell'uomo così come lo ha elaborato l'Onu. Tale apertura deriva dall'idea moderna dello stato Leviatano che non prende più in considerazione il consenso fondato sulla concezione cristiana di intendere lo stato. Il diritto soggettivo viene considerato oggi come un diritto dell'individuo che si contrappone ai diritti dello stato. Una tale concezione non avrebbe mai potuto farsi strada presso i cattolici quando lo stato era ancora pesantemente dipendente dal magistero ecclesiastico: nel Medioevo si rivendicava il diritto di uccidere il tiranno solo quando si verificava una situazione in palese contraddizione con il bene comune. L'evoluzione della filosofia dei diritti dell'uomo, intesa in senso moderno, non si è, d'altra parte, sviluppata improvvisamente. Si può senz'altro dire che il pensiero di Giovanni XXIII ha trovato un terreno favorevole già sensibilizzato dalla corrente di pen-

siero del razionalismo del secolo XIX. Luigi Taparelli, sulla scia del pensiero del kantiano Christian Wolff, introdusse la concezione individualistica dei diritti dell'uomo all'interno della dottrina sociale cattolica. Egli influenzò così anche un suo allievo, Gioachino Pecci, divenuto successivamente papa Leone XIII. Con felice intuito Taparelli riuscì a modificare il razionalismo salvaguardandone l'antica concezione del bene comune, anche se in modo non del tutto coerente. Ma nonostante questo avvicinamento al pensiero giuridico moderno la chiesa non ha mai rinnegato, né poteva rinnegare, la sua dottrina del diritto naturale così come l'aveva, a suo tempo, elaborata San Tommaso. Non si è trattato, in fondo, che di un adeguamento, più che altro sul piano formale, nei confronti di una nuova situazione politica che si era andata modificando nel tempo, assestandosi in una dimensione più pluralista. La chiesa cattolica non può aprirsi a una filosofia moderna di ispirazione kantiana. La natura intrinseca della sua stessa dottrina sull'unità tra ragione e fede non le permette di far sua una filosofia che non comprende nel suo costrutto teorico l'analogia dell'essere dal quale la ragione può risalire fino all'esistenza del creatore. È pertanto evidente come una chiesa con una dottrina così categorica non possa scendere a compromessi illimitati col mondo contemporaneo.

c) Sul piano dell'economia è noto che la dottrina sociale della chiesa cattolica ha sempre sostenuto un'equa distribuzione delle ricchezze. Anche se è solo dopo il fallimento dell'economia programmata del modello comunista, nel 1989, che la chiesa ha apertamente preso posizione a favore dell'economia di mercato, soprattutto con l'ultima enciclica *Centesimus annus*. Relativamente al comunismo il magistero della chiesa, nelle encicliche precedenti, si era occupato esclusivamente degli aspetti filosofici che stavano alla base dell'economia marxista o comunista che dir si voglia. Chiaramente il magistero non poteva, né può tuttora, pronunciarsi su un modello astratto di economia: pronunciarsi a favore dell'economia di mercato, con l'enciclica *Centesimus annus*, rappresenta una presa di posizione a favore della libertà economica solo nella misura in cui questa concorre alla realizzazione del bene comune. In ogni modo questa dichiarazione sta a dimostrare, in modo palese, che il magistero può aprirsi a ogni forma di evoluzione economica e sociale purché questa corrisponda a una concezione della natura dell'uomo analoga a quella che ne ha la chiesa stessa.

d) Sul piano politico, con particolare riferimento ai regimi democratici e al concetto di pluralismo in generale. Ai tempi di Leone XIII e dei suoi predecessori l'idea di libertà democratica si identificava con quello di libertinaggio morale che, a sua volta, mirava a eliminare ogni ingerenza

della chiesa dalla vita pubblica. Solo ai giorni nostri, da quando cioè il pluralismo religioso ha determinato la tolleranza verso le diverse forme di espressione religiosa, la chiesa ha iniziato ad accettare il pluralismo come pensiero corrente, se vogliamo dir così, sullo stesso piano delle altre religioni. Pertanto la libertà religiosa, solennemente proclamata dal Concilio Vaticano II, non rappresenta una vera e propria revisione della dottrina ecclesiastica, ma piuttosto una forma di adattamento a una realtà sociale e politica che era andata trasformandosi. La libertà religiosa è intesa unicamente come libertà di diritto, cioè libertà giuridica dall'obbligo di confessare una religione in particolare. La chiesa ha sempre insistito molto sulla libertà di accogliere o meno la fede cattolica. Nel Medioevo vietava espressamente ai genitori ebrei di far battezzare i propri figli solo per costrizione, lasciando a essi il diritto naturale di definirne la scelta religiosa; per contro, sempre nel Medioevo, la chiesa chiedeva l'intervento dello stato per punire l'apostasia, con la giustificazione che questa era da considerarsi una grave minaccia all'ordine pubblico. Quando il pluralismo è diventato esso stesso il principio di regolamentazione dell'ordine sociale la chiesa vi si è adeguata. Se si legge attentamente la dichiarazione del Concilio Vaticano II relativa alla libertà religiosa, si constata che la chiesa ha un progetto molto preciso sulla connotazione che dovrebbe assumere uno stato che si definisce cattolico, ma con una sfumatura del tutto particolare: anche in uno stato dove i cittadini sono in maggioranza cattolici, e che quindi può definirsi a tutti gli effetti «cattolico», ognuno deve poter essere libero non solo di accogliere la fede cattolica ma anche di ricusarla, se lo desidera. Si è tentati di pensare che un cambiamento di questo genere rappresenti una modifica della dottrina ecclesiastica, rispetto a quella in vigore nel Medioevo. Invece ci troviamo, piuttosto, di fronte a una diversa valutazione di giudizio rispetto all'atteggiamento psicologico più opportuno da assumere: dal punto di vista teologico chi ha ricevuto la grazia della fede non può perderla se non col peccato; ma come giudicare chi ha «veramente» ricevuto la grazia e chi, invece, ne è stato abbandonato quando afferma di non poter più confessare la fede cattolica? Nel Medioevo, troppo spesso e troppo in fretta, si presupponeva nell'ultimo caso il peccato mentre oggi la chiesa ritiene temerario, anche in uno stato a maggioranza cattolica, considerare un reato contro l'ordine pubblico l'abbandono della pratica religiosa da parte di alcuni dei suoi membri.

e) Sul piano morale sebbene oggi la chiesa cattolica accetti il pluralismo non può, comunque, modificare la sua stessa etica, se non nel rispetto più rigoroso dei principi che ne sono il fondamento teorico. La chiesa, pertanto, continua a rivendicare la legittimità delle sue leggi anche sul

piano del diritto civile. Mentre altre confessioni religiose si sono avvicinate al pensiero contemporaneo, ad esempio nel considerare l'aborto un diritto soggettivo della donna, la chiesa cattolica, invece, continua a insistere sul divieto più assoluto. Non c'è, quindi, per il cattolico, in questo caso, alcuna possibilità di appropriarsi dei vantaggi del progresso. La morale pubblica è caratterizzata dalla tendenza a percorrere la strada più «comoda». L'economista Goetz Briefs, per spiegare questo fenomeno, ha utilizzato la parola *Grenzmoral*, cioè la morale che si mantiene sempre al limite estremo di ciò che è ancora accettabile per non perdere il controllo sociale. L'esempio più evidente si può cogliere nella morale fiscale: nessun contribuente accorto denuncia un reddito proporzionalmente diverso da quello degli altri. Allorquando la morale fiscale scende di livello in generale, ogni individuo vi si adegua. In materia fiscale i teologi hanno, nel passato, sempre considerato corretto questo tipo di comportamento: è la legge di mercato. Un imprenditore che dichiarasse i suoi redditi rigorosamente secondo la legge dello stato sarebbe subito estromesso dal mercato stesso, dal momento che tutti gli altri falsano la propria dichiarazione dei redditi. Il magistero della chiesa ha sempre evitato di assumere una posizione definitiva su questo aspetto della vita sociale così delicato, insistendo solamente sulla norma generale di dare allo stato ciò che gli si deve per giustizia. E non si può proprio dire che il magistero abbia in tutti i casi seguito la *Grenzmoral*, cioè la tendenza alla maggior convenienza. Questo è uno dei motivi per cui i partiti politici, che si definiscono cattolici, non hanno alcuna possibilità di conquistare la maggioranza, se non nei paesi dove ce l'hanno già. Una situazione analoga si verifica in Svizzera, dove i partiti protestanti si dichiarano apertamente sostenitori della morale cristiana.

f) La questione di fondo, infine, è proprio quella della democratizzazione della chiesa stessa. Una chiesa che non riesce a darsi una dimensione democratica avrà oggi giorno difficoltà ad avere un numero considerevole di seguaci. Questa è la causa principale del contrasto esistente tra i cattolici conservatori e quelli progressisti in Svizzera. Secondo il loro modello di democrazia, gli svizzeri ammettono nella costituzione il diritto al referendum e sono abituati a un tipo di democrazia nell'accezione più rigorosa del termine; vorrebbero trasferire questa forma di partecipazione anche all'organizzazione della chiesa cattolica, così come è avvenuto nell'organizzazione ecclesiastica dei protestanti. Questo spiega l'ostilità dei progressisti svizzeri verso il governo ecclesiastico di Roma. In ultima analisi la discussione in atto presso i cattolici svizzeri non è solo una questione di organizzazione ma tocca anche una problematica di fede; non è con l'intervento del magistero che sarà possibile ristabilire l'unità dei cat-

tolici svizzeri. Questo sta a dimostrare, ancora una volta, che una religione guidata da un *corpus* dottrinale severo non può tentare di avvicinarsi al mondo contemporaneo se non in misura molto limitata.

Bisognerebbe certamente porsi l'interrogativo se abbia un senso trascurare i principi propri della religione per conquistare un maggior numero di seguaci, correndo così il rischio di privare la religione della sua stessa identità. È senz'altro il caso di portare questa riflessione a tutti i livelli del pensiero contemporaneo: il livello morale, quello sociale e soprattutto quello politico. Nell'attuale società secolarizzata la comunità religiosa non può proporsi se non come *pusillus grex* [piccolo gregge], indispensabile, però, al rinnovamento morale della società futura. C'è bisogno di un segno di stabilità in una società secolarizzata che è attualmente in balia di cambiamenti continui e frenetici, dei quali spesso non si comprende il significato. Senza alcuna fedeltà ai propri principi una religione perde la sua dignità e a lungo andare anche i suoi stessi seguaci.

Al di là della secolarizzazione: una visione teologica

Bruno Forte

Premessa

Il carattere comune emergente dall'esame delle varie situazioni nazionali riguardo al rapporto fra modernità e religione in Europa è la *complessità*, relativa non solo alla definizione del «moderno» e, in maniera corrispondente, del cosiddetto «postmoderno», ma anche alla configurazione delle forme che il fatto religioso ha assunto nei vari paesi attraverso i processi di cambiamento caratteristici dell'età moderna, e specialmente dell'odierno, inquieto superamento dialettico di essa.

Questa complessità rimanda tuttavia a un'interrelazione di processi culturali e sociali abbastanza precisamente decifrabile. I paesi europei rappresentano forme di «società avanzate», tipiche del nord del mondo, che hanno vissuto in pieno la parabola della modernità. In tutte — anche se in forme diverse si è fatta strada la malia del mito illuminista della ragione emancipante; tutte hanno subito — sia pur in modi molto differenti — il fascino delle ideologie, ne hanno sperimentato i prodotti storici e, attraverso la crisi dei modelli ideologici, sono pervenute all'attuale situazione, che appare per tutte al tempo stesso di profonda insicurezza morale, di «caduta del senso» e di crisi delle evidenze etiche.

E a questi processi che si rivolge la presente riflessione sulle condizioni di inculturazione della fede nelle società avanzate dell'Europa di fine millennio: essa si muove certo nell'ambito di una scelta settoriale, secondo un taglio d'interesse marcatamente teologico, che tuttavia appare capace di offrire alcune chiavi di lettura stimolanti del cambiamento in atto e delle sfide che esso pone alla coscienza laica e a quella credente.

1. La parabola della modernità e il problema del senso

La «ragione adulta» emancipata è al tempo stesso protagonista e meta della modernità: a partire dalla svolta verso il primato del soggetto operata da Descartes, attraverso la varia fioritura del «secolo dei Lumi», fino

al frutto maturo della rivoluzione francese e dell'ardita sistemazione speculativa del sistema hegeliano, *l'ordre de la raison* tende ad abbracciare l'intera realtà della storia dell'uomo e del mondo. Tutto deve essere riportato alla norma e alla misura della ragione, in modo che nessun residuo d'ombra resti e ogni resistenza al processo emancipatorio dello spirito sia vinta: nell'equazione speculativa fra «ideale» e «reale» si riflettono tanto il progetto pratico di ricondurre il mondo e tutti i suoi rapporti all'uomo come unico soggetto del divenire storico, quanto l'ambizione di un pensiero solare, per il quale tutto sia chiaro ed evidente, senza residui o ulteriorità. La «ragione moderna» postula così una sete di totalità, che la rende costitutivamente assoluta e violenta: il mondo spiegato mediante il concetto non tollera la resistenza, non sopporta l'interruzione e non può che esorcizzare l'inquietudine della singolarità e le sorprese della differenza (per questa analisi e i suoi sviluppi si veda Forte, 1987, 15 e segg.; 1991, 288 e segg.).

La più alta celebrazione speculativa di questo trionfo della ragione è costituita dal sistema hegeliano: esso si presenta come «il proprio tempo portato al concetto», e perciò come la fedele teorizzazione dell'«uscita dalla minore età» della ragione e la realizzazione del processo vittorioso dello spirito fino al raggiungimento dell'ordine compiuto della verità manifesta a se stessa. La storia non è per Hegel che «lo spirito alienato nel tempo»; e «l'alienazione di questa alienazione» è il ritorno dello spirito in se stesso, a un livello di coscienza che supera la notte della conoscenza e schiude la rivelazione di ciò che è profondo. La storia concettualmente intesa costituisce allora «la commemorazione e il calvario dello Spirito assoluto, l'effettualità, la verità e la certezza del suo trono, senza del quale esso sarebbe l'inerte solitudine; soltanto “dal calice di questa ricchezza dello Spirito spumeggia per lui la sua infinità”» (Hegel, 1973, II, 304 e segg.; l'ultima frase, con cui si conclude la *Fenomenologia dello spirito* - «aus dem Kelche dieses Geisterreiches / schäumt ihm seine Unendlichkeit» -, è una libera citazione dalla poesia di Schiller *Freundschaft*).

In una simile «estasi dell'adempimento» non c'è più spazio per l'ulteriorità: assolutizzando l'atto della ragione come pura fenomenologia dello Spirito assoluto, Hegel ha consumato il trionfo del presente non solo sul passato, ma anche sull'avvenire. Una volta raggiunto il vertice, non c'è più posto per la novità. In tal modo, però, la «domenica della vita» si converte inesorabilmente nel «venerdì santo» dell'avvenire: se tutto è compreso, nulla c'è più da aspettarsi. Nel compimento del sistema il cerchio della vita si chiude: a tutto è stato dato un senso. La domanda antica del dolore ha avuto la risposta più rassicurante: il negativo del mondo non è il lacerante opposto del positivo, ma appartiene a esso come un momento necessario del processo, come una tappa della verità. La verità è la tota-

lità: e questa, guadagnata e abbracciata dalla «fatica del concetto», è la risposta esauriente alla domanda di senso, che si leva dalle dolorose contraddizioni del reale. Nel movimento vitale del processo ogni contraddizione è dissolta, ogni scissione superata: «Quel che è contraddizione nel regno della morte, non lo è nel regno della vita» (Hegel, 1977, 240).

Quello che in Hegel è stato risposto a un bisogno acuto di riconciliazione storica, dopo la drammatica crisi della rivoluzione francese e dei suoi sviluppi, diviene spesso nella multiforme eredità hegeliana seduzione della totalità, cedimento al fascino di un sapere assoluto, presuntuoso protagonismo storico della ragione adulta: sta qui il costitutivo, drammatico limite dell'ideologia moderna, in tutte le sue coniugazioni, borghesi o rivoluzionarie. Eredità di Hegel, in quanto prodotto della sintesi compiuta di ideale e reale realizzata nel sistema, l'ideologia intende cambiare il mondo e la vita a partire dal concetto: la realtà vissuta deve adeguarsi alla realtà programmata; il «negativo» e il «positivo» vanno portati alla sintesi, che li supera entrambi, attraverso un processo dialettico, che investe i rapporti storici, le situazioni reali. La totalità — abbracciata dal pensiero — non tarderà a convertirsi così in totalitarismo, storicità dura e violenta, trasformazione rivoluzionaria protesa ad adeguare il reale, resistente e ottuso, all'ideale progressista e illuminato. La parabola delle ideologie moderne non farà che rendere evidente questa spaventosa consequenzialità: la mancanza di aderenza alla realtà «reale» e la chiusura al nuovo e le sue sorprese manifesteranno al tempo stesso la terribile noia e l'altissimo costo — in termini umani, non meno che sociali ed ecologici — delle presunzioni ideologiche. Così la *Dialettica dell'Illuminismo* muoverà dalla palese, dolorosa constatazione — sperimentata proprio sul terreno europeo — di come «la terra interamente illuminata splenda all'insegna di trionfale sventura» (Horkheimer e Adorno, 1967, 11).

Questo destino dell'epoca moderna accomuna l'ideologia rivoluzionaria all'ideologia borghese: se il totalitarismo della prima è sfacciato, manifestamente repressivo e violento, quello della seconda è sottile e penetrante, diffuso dai «persuasori occulti» delle società del benessere, esigenti e presuntuosi non meno dei vari «signori» della rivoluzione. Nell'uno e nell'altro caso si presuppone un senso già dato a tutte le cose, una giustificazione ideale che esorcizzi la drammaticità dei costi, un «progetto» compiuto, che deve essere solo totalmente attuato perché tutto funzioni. L'amaro fallimento infrange l'uno e l'altro sogno di totalità: la noia collettiva non è meno drammatica della nausea di chi possiede tutto; l'ansia di libertà non è meno grande del bisogno di giustizia e di autentica qualità della vita. Da entrambe le parti si guarda al futuro con il desiderio diffuso che esso non sia la ripetizione del passato, e che il senso promesso e decantato dall'ideologia si compia senza opprimere la fatica

di vivere. Dall'Oriente e dall'Occidente la crisi della «ragione adulta» si profila come rifiuto della sua totalità sazia e programmata, come crollo degli orizzonti di senso da essa offerti, come bisogno, nuovo e veramente rivoluzionario nelle sue potenzialità, della differenza, che spezzi il cerchio delle risposte dedotte dall'identità già data. Il futuro si affaccia con sorprendente irruenza: non quello programmato e deducibile dal presente, proprio dell'ideologia, ma quello oscuro, inquietante e non disponibile della vita e della storia reali. Al di là della modernità e della sua parabola, il cosiddetto «postmoderno» si presenta anzitutto come disagio, insofferenza e rifiuto.

La crisi della «totalità» dello spirito moderno viene così in generale a profilarsi nella forma di una «caduta del senso»: h dove la ragione emancipatoria aveva soluzioni chiare ed evidenti, organizzate all'interno di un significato onnicomprensivo e solare, il postmoderno riscopre l'oscura eccedenza della vita rispetto a ogni «senso» ideale, il ceppo doloroso della finitudine e della morte, il travaglio non risolto del negativo, la differenza, che spiazzava ogni tranquilla presunzione di possesso dell'identità. E una presa di congedo dalle sicurezze, una restituzione della morte e del nulla, l'abbandono di ogni fondamento, per navigare verso l'ignoto, «senza senso», anzi finalmente liberi dalla cattura del senso. «Pensiero debole», «lungo addio all'essere e al fondamento», l'avventura della differenza dopo il trionfo bacchico dell'identità pare risolversi in un puro e vuoto «ac-cadere», in un permanente precipitare nel nulla (si veda ad esempio Aa.Vv., 1983, nonché Vattimo, 1984; 1985). La perdita del senso, conseguente alla crisi delle risposte totalizzanti della ragione moderna, diventa così sempre più, sull'onda del lungo rifiuto, perdita del gusto a porsi la domanda sul senso: ciò che alla fine è contestato non è tanto la risposta, quanto la stessa legittimità dell'interrogativo e perfino la consistenza del dolore da cui esso nasce. Se tutto «ac-cade», non cade forse nel vuoto anche il dolore? Perché allora chiederne il senso? Perché cercarne una via d'uscita? L'indifferenza, il disinteresse a porsi la domanda sul senso, più ancora che la stessa mancanza di un senso, è la vera «malattia mortale» che pervade le società pur così diverse dell'Europa di fine millennio.

Il futuro riemerso in tutta l'inquietudine e l'oscurità che gli vengono dalle ceneri delle catture ideologiche — sembra così annegare in un nuovo abbraccio di totalità: il fondamento «forte», onnicomprensivo e rassicurante, cede il posto all'assenza di fondamento, che però non è meno vasta e totale. Se il nulla può offrirsi come la semplice forma rovesciata del tutto, il segno meno davanti alla parentesi della realtà, l'avvenire perde nuovamente la sua oscurità: esso sarà prolungamento del presente, perpetuarsi della debolezza, continua caduta. Paradossalmente, proprio la categoria di «futuro», in rapporto alla quale si è reso evidente il fallimento

della ragione «forte» della modernità, mostra il filo rosso della continuità che lega il postmoderno nichilista al mondo da cui esso proviene e che con tanta energia rifiuta. Il «pensiero debole» deduce l'avvenire dal presente in modo non meno totalitario di quanto faccia il «pensiero forte» dell'identità di reale e ideale: esso è incapace di stupore e di accoglienza del nuovo almeno quanto lo era la presunzione totalizzante della ragione ideologica.

L'indeducibilità e la novità del futuro richiedono allora un pensiero altro, non negligente, capace di abbandonare le catture dell'ideologia, ma anche sufficientemente vigile per non cadere in quelle del suo rovesciamento. Aprirsi a un tale pensiero significa fare i conti con l'autentica alterità e novità dell'avvenire, e perciò misurarsi con l'ultimo, senza dedurlo dal penultimo. L'escatologia — in quanto è appunto la dottrina delle cose ultime (caxata) e nuove (*novissima*), la *memoria futuri*, fondata sulla fede nella promessa di Dio — rivela qui la sua sorprendente attualità di riserva critica rispetto alle secche della modernità e del suo sviluppo nichilista: essa è pensiero «nuovo» perché ha l'audacia di pensare il «nuovo», di aprirsi fino in fondo alle sue sorprese.

In rapporto alla caduta del senso e alla stessa perdita del gusto a porsene la domanda, caratteristiche dei cambiamenti in atto nelle cosiddette «società avanzate», specialmente europee, il pensiero escatologico si offre come un'alternativa possibile, una proposta della fede significativamente inculturata nella crisi del presente, in quanto ricerca di un senso non catturante, capace di sprigionare energie di libertà e prassi di liberazione nella storia degli uomini e nel loro rapporto con la grande casa del mondo. Risulta così che il recupero dell'escatologia è non solo promettente come alternativa critica al tramonto delle ideologie e ai suoi sbocchi nichilisti, ma anche come orizzonte capace di illuminare e guidare una storia di liberazione dalle oppressioni ideologiche di tutti i segni e dai ripiegamenti deboli e rinunciatari di fronte alla fatica di vivere e alle situazioni di oppressione.

2. *Alla ricerca del senso perduto: la riscoperta escatologia*

Se è l'escatologia il «nuovo pensiero», capace di accogliere la novità improgrammabile e ineducibile dell'avvenire, non meraviglia che la grande svolta del superamento della «ragione moderna» sia avvenuta a partire dalla riflessione teologica. La dottrina delle cose ultime, che era divenuta l'innocuo capitolo conclusivo della dommatica cristiana, si accende di nuova attualità e di insospettato interesse nella teologia del Novecento europeo: «Mentre per il liberalismo del XIX secolo poteva

essere applicato il detto di Troeltsch: “L’ufficio escatologico è per lo più chiuso”, dall’inizio di questo secolo, viceversa, esso fa delle ore straordinarie» (Balthasar, 1967, 31). La questione del futuro investe con rinnovata energia tutti gli aspetti del pensiero e lo sollecita a confrontarsi col veniente e il nuovo della speranza cristiana: si riscopre che «l’elemento escatologico non è una delle componenti del cristianesimo, ma è in senso assoluto il tramite della fede cristiana, è la nota su cui si accorda tutto il resto, è l’aurora dell’atteso nuovo giorno che colora ogni cosa della sua luce» (Moltmann, 1964, 1971², 10). Alla riscoperta dell’escatologia corrisponde anche un recupero della questione del senso e delle possibili risposte a essa, al di là della crisi moderna e della caduta nichilista postmoderna: il rinnovato affacciarsi dell’orizzonte ultimo si congiunge così alla ricerca del senso perduto.

E merito di Karl Barth (1989) aver riscoperto il contenuto escatologico della fede cristiana in tutta la sua irriducibile oggettività: contro le presunzioni dell’universo liberale, smascherate dalla crisi del tempo storico, il suo commento (nella seconda edizione) *all’Epistola ai Romani* di Paolo, rappresenta il grido di denuncia, al tempo stesso violento e liberatore. La motivazione ultima del primato assoluto dell’elemento escatologico contro le presunzioni totalizzanti della ragione ideologica sta nella trascendenza di Dio, nel suo essere l’Oggetto puro, irriducibile alla cattura del soggetto: il cristianesimo è in tutto e per tutto escatologia in quanto ha a che fare in tutto e per tutto con l’incatturabile sovranità ed eccedenza del Dio della rivelazione, che si è comunicato all’uomo nella forma della promessa e della speranza, non in quella di un qualunque oggetto del conoscere.

Barth, tuttavia, non si sottrae al radicalismo del rifiuto: il confronto dialettico con il pensiero liberale lo porta a negare, ogni consistenza del-l’umano e del mondano davanti al Dio veniente. E perciò anche in reazione a lui che Rudolf Bultmann, inizialmente suo alleato sul fronte della «teologia dialettica» antiliberale, se ne distacca, per recuperare la dignità del soggetto umano non contro, ma in rapporto all’offerta del dono escatologico di Dio. L’ora escatologica è per Bultmann (1977, 428) quella in cui il Dio veniente incontra il singolo, in tutta la concretezza e la dignità della sua singolarità. La definitività di quest’ora — «l’ora della decisione» — sta nel fatto che nessuno può decidere al posto di un altro né alcuno può programmare o dedurre il suo tempo: «Sono *io* che devo vivere la mia vita, come sono *io* che devo morire la mia morte». Sta qui, peraltro, il fascino e il dramma delle presunzioni ideologiche, delle visioni totali del mondo: «Ben si comprende perché le ideologie [*Weltanschauungen*] siano tanto care all’uomo: (...) gli rendono il solito gran servizio: lo mettono in grado di liberarsi di se stesso, lo dispensano dai problemi che gli pone la sua esistenza concreta, dalla preoccupazione e dalle responsabi-

lità che vi sono connesse (...) per cui, proprio nel momento in cui la sua esistenza è scossa e si fa problematica, egli trova di che liberarsene e invece di prenderla sul serio, preferisce intenderla come un caso da ridurre alla comune generalità, da integrare in un contesto, da obiettivare per evadere dalla sua personale esistenza» (Bultmann, 1977, 40).

Alla «storicità violenta» del pensiero «forte» della ragione moderna la riscoperta dell'escatologia cristiana — soprattutto nella forma della teologia della speranza (Moltmann, 1964, 1971²; su Moltmann, si veda Gibellini, 1975) — oppone una «storicità aperta», che mantiene il presente dell'uomo e il futuro di Dio in un rapporto necessariamente asimmetrico, tale da non dimenticare mai l'ulteriorità che sta dalla parte di Dio e del «novum» che la Sua promessa schiude alla storia. Lungi dal presupporre l'identità di reale e ideale, la coscienza *dell' eschaton* tiene aperto il soggetto alla permanente eccedenza dell'Oggetto puro, e quindi alla novità del futuro del Dio vivente, non deducibile da alcuna premessa, ma radicalmente frutto della Sua libertà. Questo futuro resta indeterminato nella sua eccedenza: esso è raggiunto solo nella forma della «promessa» e dell'itineranza, non in quella dell'anticipazione realizzante, della «prolessi». Al futuro dischiuso dalla rivelazione si crede e ci si affida, perché — in quanto futuro personale, legato all'evento della risurrezione di Cristo — in esso abita il mistero stesso di Dio. Né questo credente affidarsi è evasione consolatoria o fuga in avanti o nostalgia del passato: al contrario esso è vigile speranza, apertura presente della vita e del cuore, impegno di rinnovamento e di liberazione nell'oggi. «Chi spera in Cristo non si adatta alla realtà così com'è, ma comincia a soffrirne e a contraddirla. Pace con Dio significa discordia con il mondo, poiché il pungolo del futuro promesso incide inesorabilmente nella carne di ogni incompiuta realtà presente» (Moltmann, 1964, 1971², 15). Non è il *cor inquietum* che inventa o produce il domani, ma secondo la fede cristiana è la risurrezione di Cristo che rende inquieto il cuore, liberandolo già oggi dalle false sicurezze e stimolandolo all'impegno per la liberazione del mondo, per tirare nel presente degli uomini l'avvenire della promessa di Dio. Il «già» è gravido del «non ancora», che è venuto a prendere in esso dimora. Il senso che la teologia della speranza offre all'uomo inquieto non è certezza tranquillizzante o possesso illusorio, ma sfida e fiducia, lotta e contemplazione, vigilanza e attesa serena, che cambiano già ora il presente dell'uomo...

3. Verso una prassi di chiesa profetica nell'Europa di fine millennio

Le conseguenze che derivano dalla riscoperta dell'escatologia per la comprensione della presenza della fede e della sua inculturazione nelle

società avanzate possono essere di grande rilievo. La consapevole attenzione all'orizzonte ultimo richiede che fede, teologia e chiesa sappiano mantenersi nella tensione costitutiva del tempo «penultimo», in cui sono poste: quella fra il «già» della prima venuta del Cristo e il «non ancora» del Suo ritorno. Ogni «escatologia realizzata» rischia di falsare la tensione che esiste fra il «già» e il «non ancora», facendo della fede cristiana un'illusoria «estasi dell'adempimento»: se il presente è «l'ora del raccolto per la storia passata», svanisce la drammaticità del tempo intermedio, e il futuro finisce con l'essere svuotato di ogni carica di possibile novità. D'altra parte, neanche un'accentuazione esclusiva del «non ancora» rende ragione dell'escatologia intesa come *memoria futuri*: se tutto è proiettato nell'avvenire, e il presente non è che il campo di lotta dove il nuovo che viene si scontra con la resistenza dell'antico, la vittoria della resurrezione sulla morte resta senza frutto e potenza. Il titanismo dell'impegno storico di trasformazione dell'oggi è celebrato nella sua forma più alta, ma la consolante presenza e azione dello Spirito del Risorto, «già» effuso su ogni creatura, è trascurata. La tensione fra «già» e «non ancora» viene così ad avere una fondamentale importanza per la prassi cristiana nelle società complesse della postmodernità: essa fonda per la chiesa, specialmente nei contesti culturali delle cosiddette «società avanzate», l'esigenza di porsi come vigile coscienza critica della prassi storica, in nome della permanente ulteriorità del Regno che deve venire. Lungi dall'essere funzionale all'oggi consolidato, la comunità cristiana è chiamata alla vigilanza, all'impegno a caro prezzo di solidarietà, di denuncia e di annuncio in nome della speranza più grande. L'inculturazione della fede, interpretata come testimonianza dell'*éschaton* nella complessità delle culture umane, esige per il popolo dei credenti una prassi di libertà profetica, fatta di impegno solidale e al tempo stesso di fermento critico e di permanente richiamo all'oltre e al nuovo del Dio vivente.

Ciò che sembra essere richiesto alla fede e alla teologia cristiana, intesa come *memoria futuri*, in quest'Europa di fine millennio non è la proiezione del desiderio presente o passato dell'uomo né la fantasiosa ricostruzione di un futuro inattuabile, ma l'obbedienza alla Parola e al Silenzio dell'autocomunicazione divina, per produrre un linguaggio della fede capace di parlare significativamente alle culture postmoderne. Nella ricerca di questo linguaggio l'escatologia unirà la metafora e il simbolo alla concretezza esistenziale e alla dossologia. Mediante il linguaggio metaforico e simbolico la fede si sforzerà di dire nelle culture delle società avanzate l'indicibile del futuro di Dio rispettandolo nella sua indicibilità: evocherà l'avvento ultimo, a partire dal primo avvento del Verbo nella carne, senza presumere di esaudirlo o catturarlo. Mediante il linguaggio

esistenziale, concreto, descrittivo e autoimplicativo, la fede escatologica si sforzerà di esprimere la condizione presente dell'uomo e del mondo, cui l'orizzonte ultimo apporta al tempo stesso luce e inquietudine, speranza e contestazione. Infine, mediante il linguaggio della fede celebrata e vissuta, specialmente nella forma dell'invocazione e della dossologia, la parola cristiana si sforzerà di veicolare alle culture delle società avanzate l'incontro di esodo e di avvento che si celebra sempre nuovamente nella speranza: in questa luce, il pensiero escatologico non potrà che costruirsi nella solidarietà al vissuto ecclesiale e nella responsabilità consapevole verso il passato, il presente e il futuro del popolo di Dio.

La riscoperta dell'elemento escatologico della fede nelle società dell'Europa di fine millennio dovrà infine condurre a una riscoperta del tema della morte, ineliminabilmente connessa alla questione del senso, che riemerge dalle ceneri delle presunzioni ideologiche e dalla negazione non meno totalizzante del nichilismo postmoderno. Se l'ottimismo della ragione emancipata aveva esorcizzato la morte, relegandola alla condizione di puro momento negativo del processo totale dello spirito, il pessimismo del «lungo addio» dal moderno, estendendo l'abbraccio mortale a tutte le cose e a tutti gli istanti della vita, intesa come permanente caduta nel vuoto, non emargina di meno la drammaticità del morire. Affermare che la morte è niente o ritenere che tutto è un continuo morire risultano essere due modi complementari di fuggire l'interrogativo che la morte pone alla vita: la morte è ignorata, evasa, nascosta. Questo «declino della morte» si riassume nella figura della «morte rovesciata», della morte della morte, della morte cioè espulsa dallo svolgersi della vita, che non sopporta le interruzioni e i silenzi.

La ripresa della questione del senso e della proposta escatologica, al di là di queste «filosofie senza la morte», esige l'atto coraggioso del «restituire la morte»: «Nel tempo, è un lasciar valere la notte (...); nello spazio, è un dar rilievo alle interruzioni (...); nella parola, è un ascoltare la musica e i silenzi (...); nell'azione, è un rispettare l'immotivato, l'abbozzo (...). Su tutti i piani, è un lasciar ritornare quanto era stato occultato o obliato e che, precisamente, può essere designato con una parola: la morte» (Lafont, 1986, 90 e segg., si veda anche 88 e segg.). Per l'escatologia cristiana questo «ritorno della morte» è lo stimolo a ritornare a *quella* morte, dove solo si è consumata la morte della morte: il morire del Figlio di Dio nella tenebra del Venerdì santo e il Suo risorgere alla vita. Nell'evento infinitamente doloroso della «morte in Dio» è rivelato e promesso il senso del vivere e del morire umano. A quell'evento, letto nell'orizzonte più ampio della storia della salvezza come storia dell'alleanza fra Dio e il mondo, si volge lo sguardo della fede alla ricerca di un

significato, che faccia non solo della vita il cammino responsabile dell'imparare a morire, ma anche della morte il *dies natalis*, l'atto supremo e misterioso del nascere alla vita che sta oltre la morte. Di questo evento la fede cristiana — inculturata nelle «società avanzate» dell'Europa di fine millennio — continuerà a parlare, come del fondamento della sua *memoria futuri*, e pertanto della parola di senso e di speranza, che essa è in grado di dire anche agli uomini di questo inquieto tempo postmoderno.

Riferimenti bibliografici

Aa.Vv., *Il pensiero debole*, Milano, 1983.

Balthasar, H. Urs von, *I novissimi nella teologia contemporanea*, trad. it. di E. Ruffini, Brescia, Querininana, 1967.

Barth, Karl, *L'epistola ai romani*, trad. it. a cura di G. Miegge, Milano, Feltrinelli, 1989.

Bultmann, R., *Credere e comprendere*, Brescia, Queriniana, 1977.

— «Che senso ha parlare di Dio?» (1924) in Id., *Credere e comprendere* cit.

— «La concezione del mondo e dell'uomo nel Nuovo Testamento e nella greicità» (1940) in Id., *Credere e comprendere* cit.

Forte, B., *La teologia come compagnia, memoria e profezia. Introduzione al senso e al metodo della teologia come storia*, Milano, Edizioni Paoline, «Prospettive teologiche», 9, 1987.

— *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, Milano, Edizioni Paoline, «Simbolica culturale», 7, 1991.

Gibellini, R., *La teologia di Jürgen Moltmann*, Brescia, 1975.

Hegel, G. W. F., *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, Firenze, 1973.

— *Scritti teologici giovanili*, trad. it. di E. Mirri, Napoli, 1977.

Horkheimer, M. e Adorno, Th. W., *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, Querido, 1947, trad. it., *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino, 1966.

Lafont, G., *Di eu, le temps etr être*, Paris, 1986, trad. it. di A. Savane, *Dio, il tempo e l'essere*, Piemme, 1992.

Moltmann, J., *Teologia della speranza*, Brescia, Queriniana, 1964, 1971².

Vattimo, G., *Aldilà del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica. Rapporto sul sapere*, Milano, Feltrinelli, 1984.

— *La fine della modernità*, Milano, Garzanti, 1985.

Al di là della secolarizzazione: sfida e chance per la chiesa cattolica

Lorenzo Chiarinelli

Premessa

La semplice enunciazione dei termini in questione evidenzia la complessità dell'argomento: religione, fede, secolarizzazione, modernità, Europa, fine del millennio... Quando poi ci si addentra nell'analisi del tema, dei processi storici, delle linee di tendenza, insomma dei «casi», emergono nettissime le diversità di approccio, le metodologie articolate, i presupposti epistemologici e le scelte di campo in grande varietà. Mai troppe, allora, sono le avvertenze per non rimanere prigionieri di contraddizioni, ambiguità, semplificazioni e riduzioni.

Prendendo atto del quadro informativo e interpretativo della fenomenologia religiosa di molti paesi dell'Europa e muovendo dalla lucida sintesi di Beckford e Hervieu-Léger (ora in Aa.Vv., 1992) mi pare doveroso, innanzitutto, soffermare l'attenzione sul tema specifico qui prescelto — al di là della secolarizzazione — sottolineandone proprio l'enunciato.

Negli ultimi decenni si è ripetutamente affermato: «Il nostro è un mondo secolarizzato». E a tale annuncio ci si è in genere acquietati, con rassegnazione o con gioia, come se si fosse detto tutto, spiegato tutto in ordine al fenomeno religioso nella società contemporanea; l'ampiezza del dibattito cui assistiamo apre invece un nuovo scenario: *l'al di là*, l'oltre della secolarizzazione, il suo superamento. Mi pare d'obbligo, pertanto, raccogliere la lezione che ne emerge, sia sul piano tematico sia su quello metodologico, e che tenterei appena di sintetizzare.

– Il fenomeno religioso in sé, nel suo divenire spazio-temporale, nel suo porsi all'interno dei processi socioculturali è estremamente complesso. I fattori in gioco sono innumerevoli: i diversi approcci, necessariamente parziali o settoriali, non valgono separatamente a coglierne la globalità. Le «cautele metodologiche» al riguardo fanno parte della scientificità dell'analisi;

– tra dette «cautele» va annoverato il «sospetto ideologico», allorché ci si deve guardare dalla confusione sempre possibile tra giudizi di valore

e giudizi di realtà, quasi che — per rimanere nel tema — «da società razionalista non sia solo il modo in cui le cose sono, ma il modo in cui le cose dovrebbero essere» (Greeley);

— per questo, come comunità ecclesiale — mi riferisco ovviamente alla chiesa cattolica — ci lasciamo interpellare francamente dal contesto socioculturale in atto, cercandone però la lettura secondo la metodologia _mutuata dal Concilio Vaticano II intesa come «lettura dei segni dei tempi» (si veda *Gaudium et Spes*, 4, 11, 44). Si tratta di passare dai «fatti» alla loro «interpretazione» mediante la ricerca delle cause e quindi di giungere alla scoperta dei «significati» dei quali i fatti sono portatori: dalle situazioni storiche si sprigionano «domande di senso» che diventano sfide alla libertà dei singoli e delle comunità ecclesiali e che, a ogni buon conto, chiedono risposte.

In tale prospettiva, facendo particolare riferimento alla situazione ecclesiale italiana, mi pare utile articolare la riflessione sui «segni» della secolarizzazione, sul senso di un «al di là» e sugli spazi di una nuova frontiera.

1. I «segni» della secolarizzazione

Nell'Italia degli ultimi quarant'anni l'esperienza religiosa e la stessa vita della comunità ecclesiale, oltre che l'intero contesto sociale, sono stati fortemente segnati dagli esiti ambigui della secolarizzazione; e, accanto ad alcuni sociologi — mi è caro qui ricordare Silvano Burgalassi —, è stato l'episcopato ad avvertire con lucidità il fenomeno.

Il dopoguerra ha segnato per molti paesi dell'Occidente — e l'Italia fra questi — l'avvento di una società dei consumi di massa che, accanto alla scoperta del tempo libero, alimenta miti specifici della modernità culturale (si veda Hervieu-Léger, 1989). Questi miti sono — in sintesi — quelli di un *umanesimo antropocentrico*, già individuato da Maritain e che possono essere tradotti in chiave laica, come l'esaltazione di un individuo potenzialmente e totalmente libero di poter realizzare la propria umanità e il proprio piacere, senza alcun tipo di limite: non parlo solamente di limiti morali, ma anche di limiti naturali e socioeconomici. Non a caso, proprio in questo periodo (e faccio qui specifico riferimento soprattutto all'Italia) maturano in ambito sociale *i miti di una scolarizzazione di massa e di uno stato dalle risorse potenzialmente illimitate* e capace di garantire a tutti un benessere sostanzialmente crescente e potenzialmente illimitato. Proprio l'incidenza e l'incontrollabilità di questi miti viene sperimentata in ambito religioso. Basti citare due testi dell'episcopato, rispettivamente del 1973 e del 1975.

In questi ultimi tempi, però, sotto l'influenza e la spinta di fenomeni e fattori di indole varia — culturali, sociali, politici ed economici — molto diverso è diventato il volto con cui il nostro paese si presenta. Il fenomeno che più degli altri lo caratterizza — come caratterizza del resto in diversa misura gli altri paesi, fino a influenzarne o anche determinarne le strutture, le forme di vita e il costume pubblico e privato — è quello della secolarizzazione (...). Con la coscienza di nuove corresponsabilità e di una solidarietà più operante e più viva, la secolarizzazione sviluppa nell'uomo moderno la suggestione a ritenersi autosufficiente e l'errato convincimento che il suo destino si risolva tutto su questa terra.

Viene da chiedersi se non assistiamo al sorgere di una nuova religione di tipo profano, con i suoi riti — talora carichi addirittura di magia — una sua liturgia, un suo progetto: la costruzione del mondo da parte dell'uomo; un mondo dal quale siano cancellate o assenti le «vestigia di Dio» e che porti invece impressi i «segni dell'uomo» (...). Nuove dottrine antropologiche giustamente cercano di interpretare in maniera più approfondita l'uomo e la sua storica condizione, ma talora sottacendo e negando ciò che nell'uomo non si riduce al temporale bensì è segno e presenza del divino. E tuttavia si propongono come vere e proprie dottrine di salvezza e di liberazione.

Quanto queste diagnosi cogliessero nel segno fu chiaro, sul piano sociale, nel 1974 (referendum sul divorzio) e nel 1981 (referendum sull'aborto). In sintesi: pur nell'ambivalenza del fenomeno, si coglieva la secolarizzazione come «riduzione», come «modernizzazione», come «svuotamento».

2. «Al di là»: esito e sfida

Questo avverbio «al di là», così collocato «al di là della secolarizzazione», rivela valenze semantiche molteplici o almeno racchiude interrogativi diversi. «Al di là» sta certamente a indicare un'«ulteriorità storica», sulla linea, cioè, orizzontale del tempo, come superamento del passato e investimento del futuro. Si sa che la storia cammina; ma questo significato, che sembra fermarsi alla constatazione, non esprime appieno la realtà del processo. Del resto, oggi è sotto gli occhi di tutti l'esito della «coscienza anticipatrice» o dei «segni in avanti» della riflessione di Ernst Bloch! Né questo «al di là» può servire, d'altra parte, a contrabbandare con falsa denominazione un reale «al di qua», cioè l'al di là della secolarizzazione come ritorno al sacro, quale segno di una società postmoderna, magari postilluministica e postlaica, che raccoglie le ceneri della modernità.

Sembra, allora, di poter avanzare anche un altro significato: al di là sta a indicare anche un'«ulteriorità verticale» che, cogliendo e facendo proprio il «paradosso della modernità», passa dal rifiuto all'interrogazione, all'invito pressante e all'invocazione. Evidentemente questa dimensione

oltrepassa l'ambito proprio della ricerca sociologica, ma è la stessa esperienza religiosa che trasborda gli schemi interpretativi dell'analisi. Ogni esperienza religiosa si apre alla trascendenza.

Proprio per questo occorre misurare e comprendere le eredità dell'epoca moderna e della secolarizzazione che ha finito con il caratterizzarla. In realtà secolarizzazione e modernità non sono processi paralleli né totalmente omogenei. L'al di là della secolarizzazione, pertanto, non è di per sé alternativo alla modernità e non implica affatto la scomparsa di tutti gli elementi propri della modernità come processo politico- istituzionale e come fenomeno socioculturale. Restano culturalmente presenti almeno tre elementi propri alla secolarizzazione: il declino del principio di autorità e la sua sostituzione con quello dell'esperienza; la laicità delle istituzioni politiche, economiche e culturali; il dominio di una cultura del benessere e del tempo libero. In Italia questa eredità si esprime in fenomeni diffusi e vistosi, quali il relativismo teoretico che si manifesta nella *soggettivizzazione della fede* e delle norme morali; la ecclesialità condizionata che diventa *appartenenza parziale*; un diffuso senso del sacro che si traduce in *consumismo religioso* da supermercato.

Sul piano socioculturale poi, e in genere pubblico, l'esito più diffuso della secolarizzazione fa registrare tre differenti atteggiamenti: la banalizzazione del messaggio religioso, presso alcuni; l'allergia al religioso e il sospetto verso la religione, presso altri; una divaricazione assai ampia, direi schizofrenica, tra dimensione privata e dimensione pubblica della religione, presso altri ancora. Si tratta, a ben vedere, di quegli stessi elementi che hanno rinviiato il sacro alla sfera della persona e delle opzioni private. Il paradosso che stiamo attualmente vivendo è costituito proprio dal presentarsi, complesso e contraddittorio, di molteplici forme di credenza e di valori religiosi, all'interno di interazione con i tratti dominanti che, fino a qualche tempo fa, avevano veicolato proprio il fenomeno opposto, cioè quello del declino delle credenze e delle pratiche religiose. Si è infatti dinanzi:

— a un insorgere di movimenti religiosi nei quali la dimensione dell'esperienza si rivela come una componente ineliminabile dell'adesione. Senza un'esperienza concreta del sacro e della chiesa i modelli culturali secolarizzanti prendono il sopravvento generando apatia e disinteresse. Detto in termini più espliciti, la chiesa continua a non vedersi garantito alcun accesso privilegiato. Il proprio capitale simbolico continua a non essere accettato a priori, ma deve diventare fonte di esperienze vissute, generatrici cioè di un rinnovamento dei modelli di relazione sociale e di posizione dinanzi al mondo;

— a questo prevalere dell'esperienza religiosa sull'adesione implicita di qualche decennio fa, si somma la necessità di un riconoscimento della

laicità del mondo. La religione come esperienza non può evitare di riconoscere il senso proprio delle istituzioni laiche: non può cioè ignorarle senza porsi automaticamente in una posizione marginale, propria di chi è in attesa di tempi ultimi e quindi vive in fiduciosa attesa dell'apocalisse, autoconfinandosi;

— infine le nuove forme di sacro non possono permettersi di aggirare gli obiettivi di benessere e di sicurezza sociale, presentando un percorso di salvezza tutto risolto in chiave inibitoria o di rifiuto. Anche a questo riguardo, tutti i movimenti religiosi di maggior peso sociale sembrano intraprendere decisamente la via di un gusto per la vita ritrovato, di una letizia riconquistata, di uno spessore adulto di presenza al mondo che è anche la restituzione del benessere di una vita piena, integralmente riappropriata.

Ciò permette di comprendere l'ambivalenza attuale dei comportamenti religiosi, dove a una fioritura costante dei movimenti si accompagna spesso il ristagno delle forme più classiche di associazionismo parrocchiale. A monte di quest'ambivalenza permane, in vasti strati della popolazione, una religiosità puramente interiore che si caratterizza, a sua volta, per almeno due aspetti:

- un'autonomia sostanziale nell'organizzare gli elementi di credenza e le forme di pratica religiosa, scegliendo e facendo propri quanti appaiono meno dirompenti e più appropriati rispetto alle proprie esigenze;
- una perdita di senso sia della comunità ecclesiale, la quale finisce per non avere alcuna dignità propria, sia della stessa celebrazione religiosa, di fatto sempre meno decisiva ed essenziale.

Pertanto, a una presenza forte presso alcuni del sentimento e dei valori religiosi, capace di fare propri aspetti costitutivi della cultura moderna, si accompagna presso altri una partecipazione debole del sentimento e dei valori religiosi che annulla la dimensione ecclesiale con un cristianesimo «su misura» e una partecipazione marginale. Per i primi, il sentire e l'agire religiosamente orientati strutturano l'esistenza sociale, per i secondi restano aspetti inevitabilmente periferici. All'interno della chiesa parlare di «oltre la secolarizzazione» vuole dire imbattersi proprio in questa dicotomia di atteggiamenti.

3. Gli spazi di una nuova frontiera

A questo punto, per la comunità ecclesiale, si pongono domande cruciali e ineludibili: è possibile raccogliere le schegge del sacro che attraver-

sano la società contemporanea? È possibile rispondere alla domanda di senso e di progetto che viene dal mondo, quasi incorporando l'utopia laica della modernità? È possibile per la chiesa in questo contesto svolgere la funzione propria e specifica di annuncio e di testimonianza (la «nuova evangelizzazione» di Giovanni Paolo II) rivendicandone la centralità?

In questa situazione si va ripetendo, con una certa insistenza, che occorre una nuova elaborazione «spirituale» dell'esistenza, che deve essere concentrato ogni sforzo nel rispondere operativamente con una spiritualità all'altezza delle situazioni. Non si propone affatto di indovinare di sacro interessi ed esistenze prive di qualità vitale — sarebbe spiritualismo vacuo e orgiastico quanto piuttosto di incanalare progetti e angosce, soluzioni e speranze lungo linee direttrici che effettivamente conducano a prendere in mano la storia con audacia e libertà, mossi da impulsi meno sbrindellati e dimissionari (Secondin e Goffi, 1989, 5).

Ed è proprio a fronte e all'interno di tali complessi dinamismi che la comunità ecclesiale individua alcune direttrici per coerenti linee di impegno: del resto, esse costituiscono le attese e le domande dell'al di là della secolarizzazione.

3.1. *La risignificazione della teologia*

A partire dalle istanze critiche alla religione si è innescato un processo di purificazione «concettuale». Dopo tale esperienza la fede non si lascerà intrappolare in riduzioni ideologiche e si presenterà in termini critici e autocritici. Si apre un nuovo spazio per la teologia, nel suo stesso essere «discorso su Dio». In realtà — osserva D. Wiederker — la conoscenza e il riconoscimento di Dio non troveranno più spazio soltanto

colà ove cesserà la conoscenza umana e la nostra capacità operativa, quasi che la grandezza divina dovesse nutrirsi della piccolezza umana (e viceversa, più l'uomo si realizza con le proprie forze e più la verità e volontà di Dio si restringerebbero). Vero è invece quel che a suo tempo, in modo così profetico e diagnostico, Bonhoeffer intuiva all'interno del carcere e comunicava agli amici, che cioè Dio è trascendente nel cuore del nostro mondo, o anche quel che Karl Rahner sosteneva, modulandolo in termini sempre più nuovi, a partire dalla centralità di Cristo: Dio e l'uomo non stanno in proporzione inversa, come in Gesù Cristo la natura divina non ha assorbito la natura umana e la sua propria attività. In questo senso la teologia reclama e fonda l'antropologia: Dio è meta e difesa dell'uomo. Al di là significa anche superamento della «paura» di Dio: «La fede in Dio non impone all'uomo una rinuncia o negazione dell'autonomia che lui ha conseguito nel campo della conoscenza, libertà o capacità operative e nella sua progettualità storica di se stesso e del mondo in cui vive» (Secondin e Goffi, 1989, 286).

Forse è questo lo spazio di quella che alcuni chiamano la «sociologia della teologia» (Hervieu-Léger, 1989, 307).

3.2. *Le ragioni del credere*

È stato detto che la religione degli italiani è «disancorata dal concetto di verità» (Garelli in Aa.Vv., 1992,11-99) e il dato si accompagna alla, da più parti lamentata, «crisi della ragione» (*Civiltà Cattolica*, 15 dicembre 1990). L'al di là della secolarizzazione, pertanto, urge verso un recupero dello statuto della razionalità, da un lato e, &n'altro, verso una fede che sappia dare ragione di sé, nella radicalità del suo contenuto e nell'autenticità delle sue proposte.

Il «disincantamento», quale eredità della secolarizzazione, crea lo spazio per una fede autentica, libera, con nuova forza ispiratrice e qualificante sia nel suo aspetto «soggettivo» di adesione consaputa sia nel suo aspetto «oggettivo» di verità donata. Andare al di là della secolarizzazione, che nel suo esito radicale tende a porsi come un pensare e un agire «ersi Christus non daretur» (Giovanni Paolo II, 5, giugno 1990), significa per la comunità ecclesiale:

- sul piano dell'interpretazione recuperare una «fede» che non si identifica con il desiderio o il bisogno di sacro, origine delle mille religiosità soggettive, una fede che è visione dell'uomo, della storia, del mondo come risposta a una Parola che è data;

- sul piano operativo far risplendere la «carità» come un dono gratuito dall'alto che si coniuga e si esprime ma non si identifica con la semplice filantropia.

3.3. *Una riserva di speranza*

Molti miti sono oggi crollati, molti idoli sono stati abbattuti. Ma l'uomo, questo uomo, è ancora in grado di sperare?

La chiesa, in questa situazione, non si sequestra dal mondo, quasi a rifugiarsi e a offrire un suo «spazio sacrale» né intende sostituirsi al mondo, cogliendolo nell'esaurirsi della sua utopia prometeica; tuttavia, non può limitarsi a una semplice compresenza, forse funzionale alla coesione sociale, ma senza identità di volto e specificità di servizio.

La comunità ecclesiale non può rinunciare ad aprire orizzonti di futuro e di trascendenza: nel cuore stesso della storia vanno coltivati i semi, consapevoli che la fruttificazione in pienezza si protende oltre la storia. Si tratta di non sentirsi diversi o privilegiati, ma disponibili a cogliere e valorizzare le occasioni alternative che, seppure implicite e frammentate, la nostra storia possiede.

È in tal senso che i vescovi italiani parlano di «un bisogno inquieto di

nuovi progetti di esistenza umana», cui la chiesa intende dare il suo apporto specifico «convivendo con la crisi», crescendo insieme oltre lo smarrimento attuale. «L'identità cristiana è da incarnare senza rivendicarla solo per sé, nel pluralismo delle istituzioni, giorno per giorno, quando proprio la fede ama la competenza dell'analisi, del confronto, della mediazione e della progettazione» (Cei, 1981).

Al di là della secolarizzazione, allora, può anche voler dire «all'indomani del suo inverarsi storico», oltre la sua realizzazione. Se infatti c'è un elemento che vale la pena sottolineare è se — contrariamente a quanto comunemente ritenuto — non sia piuttosto *oltre* le progettualità degli anni cinquanta e le utopie degli anni sessanta, nella convinzione di aver abbondantemente esaurito le riserve di progetto, proprio per averne cercato effettivamente la realizzazione. Non andare oltre significherebbe bruciare la modernità stessa facendola ripiegare su se stessa e ignorarne l'istanza critica. Vorrebbe dire accettare l'acido corrosivo della ragione strumentale come unico orizzonte culturale possibile per giungere così a liquidare, dopo il trascendente, la stessa società civile: di fatto disseccata nella pura convergenza degli interessi e priva di qualsiasi forma di solidarietà reale.

È quindi nel solco pieno della migliore tradizione moderna che si può procedere «oltre la secolarizzazione». Proprio per questo, infatti, i nuovi movimenti religiosi, così come le migliori iniziative diocesane, per non parlare del volontariato cattolico, si sviluppano nelle aree mature e con un bagaglio conoscitivo maggiormente elevato. Non è la campagna, ma è la città, non sono i margini fragili, ma il centro forte a porre domande e a dare risposte all'interno stesso di uno spirito moderno critico, che porta «al di là della secolarizzazione».

Riferimenti bibliografici

Aa.Vv., *La religione degli europei. Fede, cultura religiosa e modernità in Francia, Italia, Spagna, Gran Bretagna, Germania e Ungheria*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1992.

Conferenza episcopale italiana, *La Chiesa italiana e le prospettive del Paese*, Roma, 28, 1981.

Hervieu-Léger, Danièle, *Verso un nuovo Cristianesimo*, Brescia, Queriniana, 1989.

Secondin, B. e Goffi, T., *Corso di spiritualità*, Brescia, Queriniana, 1989.

Nota sugli autori

Ole Rüs è professore presso l'Istituto di Scienze religiose della facoltà di Teologia dell'Università di Aarhus in Danimarca.

Marek Tarnowski lavora presso l'Istituto di Sociologia dell'Università cattolica di Lublino.

Alexander Tsipko è professore presso l'Istituto di Economia internazionale e studi politici dell'Accademia delle scienze di Russia a Mosca.

Emile Poulat è professore di Storia presso l'École des hautes études en Sciences sociales di Parigi.

Jean Remy è professore di Sociologia presso il dipartimento di Scienze politiche e sociali dell'Università cattolica di Lovanio.

Bryan Wilson è professore di Sociologia presso l'Ali Souls College a Oxford.

Karel Dobbelaere è docente di Sociologia e di Sociologia della cultura e delle religioni presso la facoltà di Scienze sociali dell'Università cattolica di Lovanio.

René-Samuel Sirat è presidente del Consiglio permanente della Conferenza dei rabbini europei.

Rüdiger Scholz è membro dell'Ufficio studi e pianificazione della Chiesa evangelica tedesca.

Arthur F. Utz, domenicano, è presidente dell'Istituto internazionale di Scienze sociali e politiche, Unione di Friburgo.

Bruno Forte è decano della Pontificia Facoltà teologica dell'Italia meridionale, presso cui è docente di teologia.

Lorenzo Chiarinelli è vescovo della diocesi di Aversa (Caserta) e presidente della Commissione episcopale per la dottrina della fede e la catechesi della Conferenza episcopale italiana.

1993 94 95 96 97 98

0 1 2 3 4 5 6 7 8 9

Finito di stampare il 16 settembre 1993
dalla Tipolito Subalpina s.r.l. in Torino
Grafica copertina Image + Comunicazione, Torino

Studi e ricerche

Volumi già pubblicati:

Abitare il pianeta. Futuro demografico, migrazioni e tensioni etniche.

Volume I, Marcello Pacini, Aristide R. Zolberg, Antonio Golini *et al.*, *Il Mondo Arabo, l'Italia e l'Europa.*

Volume II, Thomas Espenshade, S. Philip Morgan, Gian Carlo Blangiardo *et al.*, *Usa, Urss e aree asiatica e australe.*

Vincenzo Cesario (a cura di), *L'icona tecnologica. Immagini del progresso, struttura sociale e diffusione delle innovazioni in Italia.*

Valori, scienza e trascendenza.

Volume I, Achille Ardigò e Franco Garelli, *Una ricerca empirica sulla dimensione etica e religiosa fra gli scienziati italiani.*

Volume II, Evandro Agazzi, Sebastiano Maffettone, Gerard Radnitzky *et al.*, *Un dibattito sulla dimensione etica e religiosa nella comunità scientifica internazionale.*

Fondazione Giovanni Agnelli, *Il futuro degli italiani. Demografia, economia e società verso il nuovo secolo.*

Claus-Dieter Rath, Howard Davis, François Gargon, Gianfranco Bettetini e Aldo Grasso (a cura di), *Le televisioni in Europa.*

Volume I, *Storia e prospettive della televisione in Germania, Gran Bretagna, Francia e Italia.*

Volume II, *I programmi di quarant'anni di televisione in Germania, Gran Bretagna, Francia e Italia.*

Fondazione Giovanni Agnelli, *Manuale per la difesa del mare e della costa.*

Institute of Southeast Asian Studies (a cura di), *Il Sud-est asiatico nell'anno del serpente. Rapporto 1989 sulla situazione sociale, politica ed economica dell'area.*

- Sergio Conti e Giorgio Spriano (a cura di), *Effetto città. Sistemi urbani e innovazione: prospettive per l'Europa degli anni novanta.*
- Albert Bastenier e Felice Dassetto, John Rex *et al.*, *Italia, Europa e nuove immigrazioni.*
- Erminio Borlenghi (a cura di), *Città e industria verso gli anni novanta. Sistemi urbani e impresa a Torino, Genova, Verona, Bologna, Firenze, Napoli, Bari, Catania, Milano e Roma.*
- Isaiah Berlin, Amartya Sen, Vittorio Mathieu, Gianni Vattimo e Salvatore Veca, *La dimensione etica nelle società contemporanee.*
- Vincenzo Cesareo (a cura di), *La cultura dell'Italia contemporanea. Trasformazione dei modelli di comportamento e identità sociale.*
- Maria Luisa Bianco, Federico D'Agostino e Marco Lombardi, *Il sapere tecnologico. Diffusione delle nuove tecnologie e atteggiamenti verso l'innovazione a Torino, Napoli e Milano.*
- Giancarlo Rovati, *Un ritratto dei dirigenti italiani.*
- Giuliano Urbani, Norberto Bobbio, Gian Maria Capuani e Giannino Piana *et al.*, *L'anziano attivo. Proposte e riflessioni per la terza e la quarta età.*
- Václav Bělohradský, Pierre Kende e Jacques Rupnick (a cura di), *Democrazie da inventare. Cultura politica e stato in Ungheria e Cecoslovacchia.*
- Antonio Golini, Alain Monnier, Olivia Ekert-Jaffé *et al.*, *Famiglia, figli e società in Europa. Crisi della natalità e politiche per la popolazione.*
- Giorgio Brosio e Walter Santagata, *Rapporto sull'economia delle arti e dello spettacolo in Italia.*
- Danièle Hervieu-Léger, Franco Garelli, Salvador Giner e Sebastiaii Sarasa *et al.*, *La religione degli europei. Fede, cultura religiosa e modernità in Francia, Italia, Spagna, Gran Bretagna, Germania e Ungheria.*
- Pier Francesco Ghetti, *Manuale per la difesa dei fiumi.*
- Maurizio Ferrera (a cura di), *Stato sociale e mercato mondiale. Il welfare state sopravviverà alla globalizzazione dell'economia?*
- Ole Riis, Marek Tarnowski, Alexander Tsipko *et al.*, *La religione degli europei II. Un dibattito su religione e modernità nell'Europa di fine secolo.*

Popolazioni e culture italiane nel mondo

Volumi già pubblicati:

Euroamericani.

Volume I, Marcello Pacini, «Introduzione a “Euroamericani”», Betty Boyd Caroli, Piero Gastaldo, Francis A. J. Ianni *et al.*, *La popolazione di origine italiana negli Stati Uniti.*

Volume II, Francis Korn, Isidoro J. Ruiz Moreno, Ezequiel Gallo *et al.*, *La popolazione di origine italiana in Argentina.*

Volume III, Luis A. De Boni e Rovilio Costa, Lucy Maffei Hutter *et al.*, *La popolazione di origine italiana in Brasile.*

Graziano Battistella (a cura di), *Gli italoamericani negli anni ottanta. Un profilo sociodemografico.*

Rovilio Costa e Luis A. De Boni (a cura di), *La presenza italiana nella storia e nella cultura del Brasile.*

Jean-Jacques Marchand (a cura di), *La letteratura dell'emigrazione. Gli scrittori di lingua italiana nel mondo.*

Stephen Castles, Caroline Alcorso, Gaetano Rando ed Ellie Vasta (a cura di), *Italo-australiani. La popolazione di origine italiana in Australia.*

Fernando J. Devoto, Maria Magdalena Camou e Adela Pellegrino *et al.*, *L'emigrazione italiana e la formazione dell'Uruguay moderno.*

Inoltre la Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli pubblica la rivista semestrale *ALTREITALIE. Rivista internazionale di studi sulle popolazioni di origine italiana nel mondo.*

Cosmopolis

Volumi già pubblicati:

Masao Maruyama, *Le radici dell'espansionismo. Ideologie del Giappone moderno*. Prefazione di Shuichi Katō.

Ashis Nandy, Ravinder Kuinar, Rajni Kothary *et al.*, *Cultura e società in India*.

Shuichi Katō, *Arte e società in Giappone*.

Institute of Southeast Asian Studies (a cura di), *Islam e finanza. Religione musulmana e sistema bancario nel Sud-est asiatico*.

Guide agli studi di scienze sociali in Italia

Volumi già pubblicati:

Leonardo Morlino (a cura di), *Scienza politica*.

Luigi Bonanate (a cura di), *Studi-internazionali*.

Pasquale Coppola, Berardo Cori, Giacomo Corna Pellegrini *et al*, *Geografia*.

Quaderni della Fondazione

Volumi già pubblicati:

Vicente Giancotti (a cura di), *La bibliografia della letteratura italiana in America Latina.*

Alice Kelikian, Pierre Milza, Falk Pingel, *L'immagine dell'Italia nei manuali di storia negli Stati Uniti, in Francia e in Germania.*

Adelin Fiorato, Laura Lepschy, Hermann Neumeister *et al.*, *L'insegnamento della lingua italiana all'estero. Francia, Gran Bretagna, Germania, Spagna, Canada, Stati Uniti, Argentina, Brasile e Australia.*

Francesco Silva, Marco Gambaro, Giovanni Cesare Bianco, *Indagine sull'editoria. Il libro come bene economico e culturale.*

Mariano D'Antonio (a cura di), *Lavoro e disoccupazione nel Mezzogiorno.*

Maria Pia Bertolucci e Ivo Colozzi (a cura di), *Il volontariato per i beni culturali in Italia.*

Alberto Bramanti e Lanfranco Senn, Sergio Alessandrini *et al.*, *La Padania, una regione italiana in Europa.*

Mahmoud Abdel-Fadil, Nazih Ayubi, Fathallah Oualalou, Abdelbaki Hermassi, *Stato ed economia nel mondo arabo.*

Marcello Pacini, Klaus R. Kunzmann, J. Neill Marshall *et al.*, *La capitale reticolare. Il decentramento delle funzioni nazionali: un'esperienza europea e una proposta per l'Italia.*

Il dibattito sulla secolarizzazione ha ormai una lunga storia intellettuale, sviluppatasi tanto sul versante della sociologia della religione quanto sul versante dei sistemi di valore nelle società europee. I saggi contenuti nel volume – frutto del confronto tra alcuni dei più noti sociologi della religione europei – riprendono questo dibattito, depurandolo dei luoghi comuni e delle impostazioni semplificatrici, per restituire il problema delle prospettive della religione in Europa nei suoi termini attuali, in particolare rispetto alle mutevoli e storicamente determinate forme del rapporto tra religione, sacro e sfera pubblica.

Organicamente collegato al precedente *La religione degli europei*, il volume è arricchito da alcuni studi su casi nazionali e contiene inoltre le testimonianze di alcuni significativi esponenti delle confessioni religiose europee.

