



Università
Ca' Foscari
Venezia

**Scuola Dottorale di Ateneo
Graduate School**

**Dottorato di ricerca
in Filosofia e Scienze
della Formazione
Ciclo XXIX
Anno di discussione 2016**

***Dentro la secolarizzazione. La società del pluralismo
inedito tra disincanto e re-incanto: cristianesimo e spazio
pubblico***

**SETTORE SCIENTIFICO DISCIPLINARE DI AFFERENZA: M-Fil/03;
Filosofia Morale**

**Tesi di Dottorato in Cotutela
Università Ca' Foscari Venezia-Pontificio Ateneo S.Anselmo Roma
di Giuseppe Manzato, matricola 403782**

Coordinatore del Dottorato

Prof.ssa Maria Emanuela Scribano

Tutor del Dottorando

Prof. Fabrizio Turolfo

Prof. Giuseppe Mazza

*Ma nella prosperità l'uomo non dura:
è simile alle bestie che muoiono.*

Salmo 49

*La felicità sta nella libertà
e la libertà nell'indomito
coraggio...*

L' Encomio di Pericle

Tucidide, *Storie*, II, 34 - 36

*A Pisana Cibir
in Manzato,
mia mamma,
con eterna riconoscenza*

INDICE

INTRODUZIONE	p. 6
---------------------	------

CAPITOLO PRIMO

LA SECOLARIZZAZIONE

1.1 La secolarizzazione: una traccia sulle origini	p. 9
1.2 Per <i>Dei gratia rex Francorum</i>	p.14
1.3 Lutero: la frattura Stato-Chiesa	p.17
1.4 L'età dei lumi: la frattura scienza/fede	p.22
1.5 Decristianizzazione e Desecolarizzazione	p.32
1.6 Del simbolo pensato	p.35

CAPITOLO SECONDO

SECOLARIZZAZIONE in Max Weber

2.1 Max Weber: il disincantamento del mondo	p.46
2.2 Sulla diffusione dell'etica protestante	p.49
2.3 Scienza e valori: una questione attuale	p.61
2.4 Scienza e teologia	p.74

CAPITOLO TERZO

SECOLARIZZAZIONE in Charles Taylor

3.1 Charles Taylor: una religione disincantata	p.77
3.2 Dal dio impersonale al Dio personale	p.81
3.3 Dal Dio personale al dio impersonale	p.89

3.4 Verso il dio impersonale p.106

3.5 La spiritualità nell'epoca del dio impersonale p.126

3. 6 Disincanto o re-incanto? p.136

CAPITOLO QUARTO

SECOLARIZZAZIONE in Marcel Gauchet

4.1 Uscita, ritorno e trasformazioni del religioso p.139

4.2 Cristianesimo e spazio pubblico p.143

4.3 Cristianesimo e spazio pubblico: un orizzonte sociologico p.171

4.4 La società del pluralismo inedito p.204

4.5 L'esilio del Dio cattolico p.215

4.5.1 Un primo commento dei dati p.230

4.5.2 Quale cattolicesimo? p.235

4.5.3 Una prima conclusione p.252

CONCLUSIONI p.257

BIBLIOGRAFIA p.265

INTRODUZIONE

La secolarizzazione rappresenta un fenomeno complesso che investe l'età moderna e raccoglie una ermeneutica variegata e amplissima. Alcuni studiosi ne fanno risalire l'origine alla Riforma luterana, altri la collocano nelle trattative per la pace di Westfalia (1648). Più in generale, a partire da una prima sottrazione di beni e territori al controllo ecclesiastico, il termine richiama tutti quei processi di laicizzazione della cultura che si consumano in area europea, con maggiore evidenza a partire dall'epoca dei Lumi e che consistono nella erosione di ambiti del sapere, del potere e della vita sociale dal controllo o dall'influenza delle istituzioni ecclesiastiche o di sistemi simbolici di credenza religiosa. Per dirla con l'estrema sintesi proposta da Peter Berger: «il processo tramite il quale settori della società e della cultura sono sottratti all'autorità delle istituzioni e dei simboli religiosi».¹

Questo studio di dottorato di ricerca in Filosofia si propone di osservare il fenomeno in questione in un periodo più circoscritto che, almeno in parte, coincide anche con il tempo che ci è dato di vivere qui e adesso. Il tentativo è quello di traguardare il fenomeno attraverso gli sguardi di alcuni pensatori dell'età contemporanea. Un'epoca che, ovviamente meglio di altre, ha prodotto una ricchezza interpretativa su un processo strettamente connesso alle sorti del mondo moderno e post-moderno.

Il termine stesso – secolarizzazione – ha assunto, anche, tinte ideologiche e valutative, proiettando a seconda delle prospettive, un processo di degenerazione e di “decrisianizzazione” della società moderna e contemporanea (vale a dire il rifiuto sia della Chiesa e delle Chiese cristiane come istituzioni sia della stessa proposta evangelica) o un processo, accolto con favore, di affrancamento della cultura da ogni forma di influenza religiosa.

Si tratta perciò di un “movimento” che interseca il filosofico, il culturale e financo il teologico. Ecco che ai fini di questo lavoro si vorrebbe tentare una riflessione a cavallo tra categorie della Filosofia e della Sociologia, chiedendo il soccorso di diversi contributi ermeneutici che consentano di formulare un'ipotesi – certamente non esaustiva – delle sorti della *società del pluralismo religioso e culturale inedito*², secondo una recente definizione del padovano Enzo Pace, una delle eccellenze della Sociologia della religione in Italia, con

¹ P. L. Berger, *La sacra volta*, Sugarco, Milano, 1984, p.119.

² Cfr. E. Pace, *Vecchi e nuovi dei. La geografia religiosa dell'Italia che cambia*, Paoline editoriale libri, Milano, 2011.

particolare riferimento al contesto europeo e italiano, sia alla luce di un rinnovato interesse per la dimensione religiosa del reale sia per una geografia umana in costante mutamento in forza delle consistenti spinte migratorie da sud e da est verso il nord del mondo e, più in generale, degli effetti della globalizzazione e delle sue “leve” comunicative. Il pluralismo inedito inquadra la trasformazione etnico-antropologica che interesserà l’Italia e L’Europa nei prossimi decenni, disegnando una nuova geografia umana, culturale e religiosa.

La struttura portante della trattazione si rivolge ad alcuni pensatori che condividono un comune asse interpretativo, declinato con differenti ermeneutiche, soprattutto per la distanza temporale che li interessa. Pensiamo alla fortunata categoria del *disincantamento del mondo*, individuata dal grande **Maximilian Weber** e recuperata con differente approccio – utilissimo ai fini di questo lavoro – da due filosofi che la rileggono con l’attenzione che si deve alla complessità del reale, oggi. Ci riferiamo al canadese **Charles Taylor** e al francese **Marcel Gauchet**. Entrambi colgono il mutamento antropo-sociologico in atto ed entrambi, direttamente o indirettamente, riflettono sulla questione che vorrebbe rappresentare il cuore di questo lavoro di tesi di dottorato: nel divenire in veloce trasformazione, *quale relazione tra cristianesimo e società, tra cristianesimo e spazio pubblico? Verrebbe da aggiungere: quale cristianesimo? E, in seconda battuta, quale relazione fra cattolicesimo spazio pubblico?*

Charles Taylor, come si coglie sia dai titoli che dai contenuti di recenti pubblicazioni, accosta al disincanto anche un possibile re-incanto del mondo che, osservato in filigrana potrebbe far pensare a una futuribile fine della secolarizzazione; o quantomeno della secolarizzazione come si è intesa sin qui, vale a dire soltanto come marginalizzazione della cultura cristiana dal sociale. Marcel Gauchet che ottenne fama con un lavoro del 1985, pubblicato in Italia nel ’92: *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, dove si legge “l’uscita dalla religione”, intesa proprio come uscita del cristianesimo dalla società contemporanea, anche se con una differente lettura rispetto a Weber, in un lavoro più recente, *Un mondo disincantato? Tra laicismo e riflusso clericale* (2004) pubblicato in Italia nel 2008, appunta anche sulla crisi della democrazia contemporanea come risvolto negativo di un totale affidamento all’autonomia individuale. Se è vero che il processo di uscita dalla religione non cessa e che il cristianesimo può rappresentare la religione dell’uscita dalla religione è anche vero che riemerge un’attenzione per il sacro e per il religioso più in generale (e qui sarà utile richiamare anche Simmel). In fondo la modalità religiosa di strutturazione del reale è sordamente sopravvissuta agli impeti autonomisti della modernità. Scrive Gauchet: «La definizione extrareligiosa della città degli uomini si è basata su fondamenti implicitamente

religiosi»³. Ecco che la domanda sul futuro del cristianesimo e del suo spazio pubblico, che si inserisce sempre più in un contesto plurale e complesso ci sembra di sicuro interesse, proprio perché il filosofo e storico francese offre una articolata riflessione sull'uscita, ritorno e trasformazioni del religioso, attingendo a categorie dello storico, del politico, dell'antropologico, del sociale e, appunto, del religioso che è stato e che sarà.

³ M. Gauchet, *Un mondo disincantato? Tra laicismo e riflusso clericale* (2004), a cura di Davide Frontini, Dedalo, Bari, 2008, p.23.

CAPITOLO PRIMO

LA SECOLARIZZAZIONE

1.1 La secolarizzazione: una traccia sulle origini

Per tentare di comprendere i motivi d'origine di un fenomeno che abbassa lo sguardo dell'uomo e del mondo sull'immanente, sul materiale, rispetto al trascendente, allo spirituale, spingendolo a preferire la prima prospettiva ma continuando, tutto sommato, a convivere anche con la seconda, certamente con manifestazioni ed esperienze che, spesso, si distanziano dalla proposta della religione storica o rivelata – nella fattispecie il cristianesimo, con particolare riferimento al suo carattere costitutivo che si esplicita nel cattolicesimo – è irrinunciabile considerare un fatto sul quale la cultura dominante, dove il confine fra laicità e laicismo è piuttosto labile, ha operato una sorta di rimozione collettiva. Nel suo divenire storico, prima di essere *philosophicus, faber, oeconomicus, technologicus*, l'uomo è, o sicuramente è stato *homo religiosus*. Dal Paleolitico in poi – e forse si dovrebbe dire fino ad oggi – l'uomo lascia tracce, immagini, documenti che mostrano il suo rapporto *con una* o la sua ricerca *di una* «Realtà assoluta» che lo trascende e che trascende il mondo ma, al tempo stesso si manifesta in esso. E come insegna l'antropologia religiosa moderna, è questo un fatto non riducibile al sociale, anche se nel sociale trova, ri-trova o ri-disegna questo rapporto o questa ricerca. Il sacro come esperienza umana del trascendente e dell'ineffabile, come mostrò Rudolf Otto, e che all'*homo religiosus* appare come una potenza di ordine diverso da quello naturale, così come emerge nel suo divenire storico e nello specifico delle culture, presentando un elemento di forte comunanza: pure nella specificità delle diverse religioni il comportamento dell'uomo mentre vive l'esperienza esistenziale del sacro esprime una condizione strutturale del suo esistere. Come ha chiaramente spiegato Mircea Eliade, il sacro «non è un momento della storia della coscienza, ma è un elemento della struttura della coscienza»⁴.

Per quanto riguarda la storia dell'Occidente, anche se il momento primigenio si rivela in area semitica, non è possibile eludere l'antropologia cristiana. Al riguardo, Julien Ries precisa: «Vi è un'antropologia cristiana, che trova fondamento nelle tradizioni bibliche, ma è caratterizzata da una profonda impronta, quella di Gesù Cristo, l'Uomo-Dio, che getta una luce nuova sull'uomo, sul mistero dell'uomo, sulla condizione umana. Già delineata nei testi del Nuovo

⁴ M. Eliade, *Fragments d'un journal*, Paris, p.315, trad. it. *Giornale*, Boringhieri, Torino, 1976.

Testamento, e più particolarmente da San Paolo, questa antropologia cristiana venne elaborata dai Padri della Chiesa, entusiasti della prospettiva di un uomo nuovo, il cristiano. Recentemente è stata adattata alla cultura e alla scienza odierne con la promulgazione della Costituzione *Gaudium et Spes* del Vaticano II, il 7 dicembre 1965: Il documento dice: «È dunque l'uomo, l'uomo considerato nella sua unità e nella sua totalità, l'uomo corpo e anima, cuore e coscienza, pensiero e volontà, che costituirà l'asse di ogni nostro enunciato»⁵. E sul fatto che Gesù Cristo abbia realizzato una rivoluzione antropologica che non trova pari nella storia umana non esistono dubbi, senza indugiare qui sul quesito – peraltro sempre attuale – se sia l'uomo che fa la religione o se sia Dio autore dell'uomo che si dona all'uomo, la questione dell'origine rimane la questione previa di ogni altra questione, capace di affascinare l'essere umano motivato da curiosità intellettuale, a prescindere persino dall'atto del credere o del non credere e indipendentemente dal patrimonio di conoscenze disponibili. Ma non c'è dubbio che è solo in Gesù Cristo che si impone un'idea nuova di persona, assai più alta del senso dell'etimo greco, perché attribuisce il primato della individualità, della autonomia individuale sulla comunità tradizionale, pure senza negare la comunità. Non va dimenticato che nel mondo antico, così come oggi presso tante realtà culturali che non hanno incontrato il cristianesimo, l'asse comunità-persona presenta un movimento discendente, dove spesso l'individualità subisce la comunità tradizionale di appartenenza, proprio nei termini della possibilità di scegliere e quindi di far valere la propria autonomia. Basti pensare a situazioni etno-culturali dove la figlia chiede al padre il consenso per sposarsi e per chi sposare; quando il marito non venga direttamente scelto dal padre. Con Gesù Cristo, l'umanità diventa nuova, perché l'uomo sceglie *per* la comunità a partire dalla propria individualità: «Pietro gli disse: Ecco, noi abbiamo lasciato ogni cosa e ti abbiamo seguito». Gesù rispose: «In verità vi dico che non vi è nessuno che abbia lasciato casa, o fratelli, o sorelle, o madre, o padre, o figli, o campi, per amor mio e per amor del vangelo, il quale ora, in questo tempo, non ne riceva cento volte tanto: case, fratelli, sorelle, madri, figli, campi, insieme a persecuzioni e, nel secolo a venire, la vita eterna» (Mc 10, 28-30, *La sacra Bibbia* Cei 2008). È qui che si può leggere la scelta libera e autonoma del singolo rispetto alla comunità, che non si oppone però alla comunità ma volge in favore della stessa, realizzando nel tempo, una comunità nuova. Una scelta che *pre-cede* la comunità tradizionale, nel senso che viene prima ma poi *cede* alla comunità un messaggio di libertà individuale che rinnova gli stili della relazione *nella* comunità e *per* la comunità.

⁵ J. Ries, *L'uomo e il sacro, Trattato di Antropologia Religiosa*, in *Le Origini e il problema dell'Homo Religiosus*, Jaca Book, Milano, 1989, pp. 24-25.

Nell'Uomo-Dio, Gesù di Nazareth – ancora – non si dà opposizione tra laico e religioso ma, semmai separazione, una separazione che si farà feconda nelle successive organizzazione politiche e sociali della cultura d'Occidente, una separazione più dialogica che rigida e che, anni addietro, veniva richiamata anche in tanti manuali di scienza politica raccogliendo la famosa affermazione di Gesù, come affermazione di un principio irrinunciabile: «Allora i farisei se ne andarono e tennero consiglio per vedere come coglierlo in fallo nei suoi discorsi. Mandarono dunque da lui i propri discepoli, con gli erodiani, a dirgli: «Maestro, sappiamo che sei veritiero e insegna la via di Dio secondo verità. Tu non hai soggezione di alcuno, perché non guardi in faccia a nessuno. Dunque, di' a noi il tuo parere: è lecito, o no, pagare il tributo a Cesare?». Ma Gesù, conoscendo la loro malizia, rispose: «Ipocriti, perché volete mettermi alla prova? Mostratemi la moneta del tributo». Ed essi gli presentarono un denaro. Egli domandò loro: «Questa immagine e l'iscrizione, di chi sono?». Gli risposero: «Di Cesare». Allora disse loro: «Rendete dunque a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio». A queste parole rimasero meravigliati, lo lasciarono e se ne andarono» (Mt 22, 15-22, *La sacra Bibbia*, Cei 2008). Separazione non significa per forza frattura, ma delimitazione di rispettive autonomie, nella fattispecie tra ciò che è di Dio e ciò che è del Mondo, lasciando eventualmente spazi di reciproca ibridazione. Ai nostri fini, si tratta allora di cogliere l'origine della frattura individuale e sociale tra uomo religioso e uomo laico, frattura che, come tale, presenta distanze anche antidialogiche tra religiosità e laicità, società religiosa e società laica. Vale a dire tentare di individuare – pure in via sintetica – le origini del processo che va sotto il nome di secolarizzazione che avrà natali certamente dentro la cultura cristiana e che, più vicino a noi nel tempo e negli spazi storico-sociali, potrà assumere forme di secolarismo e addirittura di scristianizzazione.

La separazione dei poteri, la libertà individuale come motore di autonomia personale, un modo prima sconosciuto di relazionare con la donna, specie negli spazi pubblici (fatto che tutt'ora rimane ignoto per tante aree del pianeta, non solo del medio oriente, dove non sia passato il verbo cristiano), sono principi fondativi di quella che sarà la cultura d'Occidente e si ascrivono senza dubbio alla presenza storica e alla missione evangelica di Gesù di Nazareth. Scrive Giuseppe Dalla Torre:

... un principio evangelico, quello della distinzione tra Cesare e Dio, si sia incarnato nella storia, in particolare nella storia dell'Occidente, fecondando di sé concetti e istituti che fanno parte della vita quotidiana dell'uomo d'oggi, in quanto membro di una società politica che è istituzionalmente rivolta al perseguimento del bene di ciascuno e del bene comune. Concetti e

istituti che affondano largamente in quelle radici cristiane che dell'Occidente sono proprie, perché alle origini stesse dell'identità culturale che le connota⁶.

Principi che la *rivoluzione parigina* ha soltanto recuperato – e non necessariamente nella loro essenza – rendendo, eventualmente, monca quest'essenza, dell'unicità dell'escatologia cristiana. Eventualmente, perché in Francia la problematica della laicità è avvertita con modalità differenti: «da una nozione più antica e talora storicamente risorgente, intesa sostanzialmente come laicismo, quindi fortemente ideologizzata, e non a caso definita come laicità di contrapposizione e di lotta (la famosa *laïcité de combat*), a forme più attenuate e coerenti con radici cristiane della cultura francese e, più in generale europea, quali laicità come mera separazione fra Stato e Chiese, come neutralità non conflittuale e rispettosa del fatto religioso anche istituzionalmente organizzato, fino a un'idea di laicità privata di ogni connotazione ideologica e, quindi, non areligiosa e men che meno antireligiosa (*la laïcité de l'intelligence*)»⁷. Forma attenuata però, perché sovente riemerge l'accezione “storica” di laicità. Infatti, nonostante l'idea francese di laicità rappresenti una posizione abbastanza isolata nel contesto europeo, nelle recenti vicende della Costituzione europea è riemersa la tendenza a voler imporre agli altri Paesi un modello ritenuto come l'unica possibilità di realizzazione davvero laica delle relazioni tra lo Stato e le diverse confessioni religiose. Eppure, insiste ancora Dalla Torre:

Agli occhi dell'uomo occidentale, abituato da tempo a distinguere tra politica e religione, può facilmente sfuggire la portata dirompente del principio posto da Gesù nella distinzione tra Cesare e Dio. Questa distinzione, che comporta una concezione dualista della realtà, è talmente penetrata nella sua mentalità, nella sua cultura, nei modi di sentire e di vivere, da apparire del tutto ovvia, scontata, e tale da far dimenticare o addirittura ignorare le sue origini cristiane. In effetti, al di fuori del cristianesimo il dualismo non esiste: è solo una concezione monista, seppure con declinazioni diverse a seconda dei differenti contesti, a dominare il comune modo di sentire. [...] Dal punto di vista diacronico si può facilmente rilevare come in tutte le società antiche precedenti al cristianesimo, non si distinguesse tra società religiosa e società civile, tra autorità religiosa e autorità civile, tra legge religiosa e legge civile, tra virtù religiose e virtù civiche. La distinzione tra fedele e cittadino era del tutto sconosciuta e, conseguentemente, erano sconosciute le dinamiche della coscienza derivanti dal duplice e distinto obbligo di fedeltà: la fedeltà dell'*homo religiosus* alla propria fede e ai precetti da essa

⁶ G. Dalla Torre, *Dio e Cesare, paradigmi cristiani nella modernità*, Città Nuova Editrice, Roma, 2008, p.12.

⁷ G.Dalla Torre, *Dio e Cesare*, cit., p. 138.

derivanti, e la fedeltà del *civis* allo Stato e alle sue leggi. Nell'esperienza personale e sociale era impossibile l'eventualità che gli obblighi derivanti da tali due fedeltà fossero in contraddizione tra di loro e ponessero al *fidelis-civis* l'angosciante e drammatico dilemma di scelta, vale a dire – per usare appunto la metafora evangelica – obbedire a Dio o all'autorità umana⁸.

Se ciò è accaduto, e accade, diventa necessario soffermarsi su qualche momento dove il concetto stesso di potere abbandona il richiamo evangelico, fino a produrre una prospettiva “rovesciata”, che vede il laico, il mondano prevalere se non annullare la dimensione dello spirituale. La secolarizzazione è fenomeno polisemico e, perciò stesso, di difficile lettura e interpretazione. Si proverà, ai nostri fini, a dar conto di qualche momento storico che ne giustifichi la realtà.

⁸ G.Dalla Torre, *Dio e Cesare*, cit., pp. 36-37.

1.2 Per *Dei gratia rex Francorum*

La sovrapposizione tra potere spirituale e potere politico che condurrà ad una simbiosi a beneficio del primo si può ascrivere ad un preciso momento storico riassumibile con la nota “tesi Pirenne”:

Lo stato merovingio, come l'impero romano, è laico. Il re merovingio è un *rex Francorum*. Il re carolingio è *Dei gratia rex Francorum*, e questa piccola aggiunta è l'indice di una trasformazione profonda. ... Mediante la consacrazione la Chiesa aveva un'autorità sul re. Il carattere laico dello Stato da allora si cancellò⁹.

L'alleanza del papato con i re carolingi, che allunga l'asse sociale rispetto al richiamo evangelico, realizzerà un'idea di nazione cristiana concepita come una unità vivente dotata di un'anima e per la quale Dio aveva pensato una missione da svolgere e realizzare in questo mondo. L'intera società «era immersa in un ambiente sacrale... per un suddito servire il suo re, battersi per il suo paese, significava obbedire a Dio»¹⁰. Alcuni studiosi vedono l'origine – o direi meglio, l'*incipit* – della secolarizzazione nella rottura della unità politica e religiosa che caratterizzava la *res publica cristiana* tra XI e XII secolo, identificata nella figura dell'imperatore germanico Enrico IV, consacrato dal Papa come difensore della cristianità. Una rottura che si può cogliere (sempre con la lente della sintesi, ben inteso) nel *Dictatus papae* di Gregorio VII (una serie di ventisette asserzioni del 1075) che ribadiscono il potere assoluto del romano pontefice nella società cristiana. A titolo illustrativo ne indichiamo alcune: «che al Pontefice è permesso di deporre gli imperatori; che non deve essere considerato cattolico chi non è d'accordo con la Chiesa Romana; che il Pontefice può sciogliere i sudditi dalla fedeltà verso gli iniqui». Viene perciò riaffermata la supremazia del papato sulle coscienze cristiane, ivi comprese quelle dei re e degli imperatori, nonché il potere di scomunica verso i “dissidenti”. L'anno seguente segue la risposta epistolare di Enrico IV: «... tu non hai temuto di ergerti contro il potere regio che ci è stato concesso da Dio, ed hai osato minacciare di togliercelo: come se noi avessimo ricevuto il regno da te, come se il regno o l'impero sia nella tua mano e non in quella di Dio»¹¹. Una situazione conflittuale che mette in evidenza la difficoltà delle declinazioni storiche del dualismo e che si ritroverà più tardi

⁹ H. Pirenne, *Maometto e Carlomagno*, Laterza, Roma-Bari, 1976, pp.257-261.

¹⁰ R. Rémond, *La scolarizzazione. Religione e Società nell'Europa contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 2003, p.152.

¹¹ Vedi in *Monumenta Germaniae Historica, Epistolae Selectae*, II, pp.110-111; 202-208.

anche nella Bolla *Unam Sanctam* di Bonifacio VIII, del 1302: «Noi sappiamo dalle parole del Vangelo che in questa Chiesa¹² e nel suo potere ci sono due spade, cioè la spirituale e la temporale... Ambedue sono in potere della Chiesa, la spada spirituale e quella materiale; una invero deve essere impugnata per la Chiesa, l'altra dalla Chiesa; la seconda dal clero, la prima dalla mano di re o cavalieri, ma secondo il comando e il controllo del clero, perché è necessario che una spada dipenda dall'altra e che l'autorità temporale sia soggetta a quella spirituale. Pertanto noi dichiariamo, stabiliamo, definiamo ed affermiamo che è assolutamente necessario per la salvezza di ogni creatura umana che essa sia sottomessa al Romano Pontefice»¹³. Ogni essere umano e, perciò stesso, anche i detentori del potere politico devono sottomettersi al Romano Pontefice per il fine alto e trascendente della salvezza collettiva delle anime. Si tenga presente il fine della salvezza collettiva delle anime, che esprime un sentire diffuso e pervasivo dell'epoca e nell'epoca. È la condizione di quello che Charles Taylor definisce il *sé poroso* del mondo incantato dei nostri avi, che non consideravano la possibilità di distanziarsi da tutto ciò che si trova al di fuori della mente né di considerare separate la sfera del mondo fisico da quella del mondo morale né di schierarsi contro Dio o di considerare la possibilità della non credenza¹⁴. Spiega Joseph Ratzinger: «l'impero cristiano cercò ben presto di trasformare la fede in un fattore politico per l'unità dell'impero, e d'altra parte nel corso dei secoli la tentazione di assicurare la fede mediante il potere si è ripresentata continuamente, in forme diverse, e la fede ha sempre corso il rischio di essere soffocata proprio dall'abbraccio del potere. La lotta per la libertà della Chiesa, la lotta perché il regno di Gesù non può essere identificato con alcuna struttura politica, deve essere condotta in tutti i secoli. La fusione tra fede e potere politico, infatti, ha sempre un prezzo: la fede si mette al servizio del potere e deve piegarsi ai suoi criteri»¹⁵. Commenta, infine, Giuseppe Dalla Torre:

Ma la difficoltà di attuare concretamente il principio dualista nasce anche dall'avvento, nel tempo, di nuove problematiche. Se, per tornare all'esempio, il principio evangelico del dare a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio poneva praticamente in età medievale, il problema di escludere interferenze del potere politico nella vita interna della Chiesa (significativa, in questo senso, la lotta per le investiture diretta a recuperare all'autorità pontificia la competenza esclusiva della nomina dei vescovi), oggi è da domandarsi come quel

¹² Chiesa, intesa come assemblea-comunità dei fedeli.

¹³ PP. Bonifacio VIII, *Unam Sanctam*, Laterano (1302), VI/1 b,c. Vedi anche A. Paravicini Bagliani, *Bonifacio VIII*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 2003.

¹⁴ Cfr. C. Taylor, *L'età secolare* (2007), Feltrinelli, Milano, 2009, pp.59-62.

¹⁵ J. Ratzinger, Papa Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret. Dall'ingresso a Gerusalemme fino alla risurrezione*, vol.2, LEV, Città del Vaticano, 2011, pp.62-63.

principio operi in un ambito nuovissimo, com'è la bioetica, dove certamente sussiste una competenza dello Stato ma dove altresì sussiste una competenza della Chiesa per quanto attiene ai profili etici che in tale problematica sono coinvolti. Occorre dunque concludere che il principio dualista cristiano postula immancabilmente, per ogni generazione di cristiani, un discernimento diretto a cogliere dove in concreto possa essere messa in pericolo la distinzione, da salvaguardare, tra religione e politica, tra Chiesa e Stato. In relazione a tale opera di discernimento, che tocca tutti i fedeli, una funzione importante è svolta dal magistero ecclesiastico e, in particolare, dalla dottrina sociale della Chiesa¹⁶.

Un discernimento che è assioma recente, e che attraverso i secoli ha incontrato non poche derive e rovesciamenti di prospettiva. La più significativa di queste, soprattutto perciò che ha prodotto a posteriori, si ascrive indubbiamente al momento storico che segna una chiara accelerazione del processo di secolarizzazione della società cristiana (per taluni fissa l'origine stessa del fenomeno), fino a realizzare un paradigma persino rovesciato rispetto alle dinamiche della dualità Stato-Chiesa. Com'è noto si tratta della Riforma attuata da Martin Lutero.

¹⁶ G. Dalla Torre, *Dio e Cesare*, cit., p.50.

1.3 Lutero: la frattura Stato-Chiesa

Anche sullo scisma luterano sono stati stesi, giustamente, fiumi d'inchiostro. E non sarà uno scarno *excursus* storico a dire di più. Per la puntualità degli eventi è però obbligatorio soffermarsi su un fatto che anche in forza del prossimo quinto centenario di Wittenberg, continuerà a incontrare ampia eco e ragione di riflessione e dibattito. Peraltro, diversi studiosi fissano nella Riforma luterana l'origine propria del processo di secolarizzazione della cultura e della società europea e, in ogni caso, parliamo di un momento che segna una sicura accelerazione in tale direzione. Eretico e santo mancato, il monaco agostiniano tedesco è l'iniziatore di un processo che, probabilmente, ben oltre le sue reali intenzioni, produrrà mutamenti sensibili sul piano politico, sociale, teologico e anche filosofico sui destini di tanta parte di quello che diverrà il mondo moderno; o di tante parti dei "mondi moderni". L'esclusione della funzione mediatrice della Chiesa, pone l'uomo direttamente in rapporto con Dio nell'intimo della sua coscienza e in questo rapporto consiste l'essenza della religione. Siamo di fronte all'origine di quella che *in primis*, significherà una trasformazione cognitiva del rapporto tra uomo e uomo e uomo e mondo. Di ciò che a posteriori – a seconda degli orientamenti interpretativi – apparirà come la vera espressione della religiosità umana o, d'altra parte, come una condizione di solitudine: il credente che è solo con il suo Dio. Come è noto, la sola garanzia di salvezza è nella *giustificazione per fede*, vale a dire che solo la fede in Gesù Cristo può salvare l'uomo, poiché la sua natura è totalmente corrotta dal peccato originale, pertanto le sue azioni sarebbero incapaci di operare per il bene. A titolo di commento, tra le varie interpretazioni teologiche e storiche della Riforma, seguiamo Alister Mcgrath:

Ma che cosa vuol dire «per sola fede»? Non significa che la persona che ha peccato sia giustificata perché crede, cioè a motivo della sua fede (questo è ciò che Lutero credeva nel periodo precedente). In tal caso, infatti, la fede sarebbe un'azione o un'opera umana, condizione per la giustificazione: La scoperta di Lutero consiste invece nel riconoscere che è Dio a fornire tutto ciò che è necessario per la giustificazione, di modo che ciò che rimane da fare per il peccatore è semplicemente riceverla. Nella giustificazione Dio è attivo, gli esseri umani sono passivi: L'espressione completa: «giustificazione *per grazia mediante* la sola fede» esprime più chiaramente il senso di questa dottrina; la giustificazione del peccatore si fonda *sulla grazia* di Dio ed è ricevuta *per mezzo* della fede. Potremmo forse citare il titolo un po' zoppicante di un'opera che Heinrich Bullinger dedicò a questo argomento nel 1554 e che costituisce una formulazione riassuntiva, anche se non molto eloquente, delle idee di Lutero: *La grazia di Dio ci giustifica a motivo di Cristo mediante la sola fede, senza buone opere*,

mentre la fede abbonda in buone opere. Dio offre e dà; uomini e donne ricevono e se ne rallegrano. La dottrina della giustificazione per sola fede afferma che Dio fa tutto quanto è necessario per la salvezza. La fede stessa è dono di Dio e non azione umana. Dio stesso adempie le condizioni per la giustificazione. Perciò come abbiamo visto, la «giustizia di Dio» non è una giustizia che giudica se rispondiamo o no alle condizioni per essere giustificati, ma è la giustizia che ci è data affinché possiamo rispondere a quelle condizioni. Molti critici di Lutero considerarono scandalosa questa idea. Sembrava insinuare che Dio disprezza la morale, non ha interesse per le buone opere. [...] In realtà Lutero diceva semplicemente che le buone opere non sono la *causa* della giustificazione, ma il *risultato*; concetto espresso in modo un po' laborioso nel titolo del libro di Bullinger menzionato sopra. In altri termini, Lutero tratta le buone opere come *il risultato naturale del fatto di esser stati giustificati, anziché come la causa di quella giustificazione.* Lungi dal distruggere la morale, Lutero considerava semplicemente di averla messa nel suo giusto contesto. Il credente compie opere buone come atto di riconoscenza a Dio che lo ha perdonato, anziché come un tentativo di ottenere che Dio lo perdoni. È la morale della gratuità e non del calcolo¹⁷.

Sulla giustificazione per sola fede, in realtà, non ci sarebbe grave motivo di scontro con la dottrina cattolica, anzi, potremmo dire che questa interpretazione rientra nell'ambito di certo riformismo cattolico. La conseguenza però, che per caduta s'ingenera, fa sì che solo Dio grazie alla sua misericordia decida in modo insondabile chi è destinato alla salvezza, che dipende, di conseguenza, solo dalla *predestinazione divina*. Chiarisce Enrico Berti:

All'affermazione di san Paolo, Lutero aggiunge una svalutazione totale delle opere, condotta fino alla negazione del valore salvifico dei sacramenti e all'esclusione di qualsiasi funzione mediatrice della Chiesa. L'uomo si pone direttamente in rapporto con Dio nell'intimo della sua coscienza e in questo consiste l'essenza della religione. Ogni uomo, pertanto è sacerdote: non c'è bisogno di sacerdoti consacrati che fungano da intermediari tra gli uomini e Dio. In tal modo, oltre a porsi in contrasto con la Chiesa, Lutero si pone in contrasto anche con i principali umanisti europei (vedi Erasmo), perché la sua totale svalutazione della natura umana è vista, più in generale, come una totale svalutazione della dignità dell'uomo e, in particolare, come una negazione del libero arbitrio: cosa che Lutero, del resto, conferma, con la risposta data a Erasmo col *De servo arbitrio*. A tale concezione, inoltre, è connessa la svalutazione completa della ragione, e quindi della stessa filosofia, che Lutero giudica non solo come del tutto insufficiente per la salvezza, ma addirittura come dannosa per la fede, in quanto espressione della superbia umana. In particolare Lutero polemizza contro la filosofia

¹⁷ A. E. McGrath, *Il pensiero della Riforma*, Claudiana, Torino, 1991, pp.86-87.

scolastica, ritenendola colpevole, almeno in alcune sue correnti (tomismo e scotismo), di aver voluto dimostrare razionalmente l'esistenza e gli attributi di Dio. Il filosofo più avversato è perciò Aristotele, che sta alla base della Scolastica e che è da lui considerato la causa principale dell'inquinamento razionalistico della filosofia cristiana. Probabilmente queste posizioni sono dovute anche all'influenza del fideismo occamistico¹⁸.

Ma la vera frattura con la Chiesa di Roma, si consuma nel cosiddetto *libero esame* della Scrittura. Qui, il monaco di Wittemberg va a colpire direttamente il primato papale e l'autorità del diritto canonico. Il libero esame non va inteso come arbitraria interpretazione della Scrittura ma come esclusione di un'autorità ufficiale che stabilisca l'ortodossia del testo: l'unica autorità che il cristiano deve riconoscere il materia di fede è la stessa Sacra Scrittura. L'abisso tra cattolici e luterani, in sostanza, sta nel rifiuto della gerarchia ecclesiastica e non nel principio di giustificazione per sola fede. Non è, peraltro, secondario trascurare «un aspetto importante della religiosità nella Germania del XV secolo, costituito dal fenomeno dell'anti-papalismo e dell'anticlericalismo (simile al movimento dei lollardi inglesi, seguaci di Giovanni Wyclif), probabilmente accentuato nelle classi colte e nei gruppi dirigenti, irritati per le ingerenze della Chiesa nelle questioni ecclesiastiche e nelle politiche locali; ma l'ostilità contro il clero era più intensa tra la gente comune, specialmente nelle città, che mal sopportava i privilegi, come l'esenzione dalle tasse o il ruolo oppressivo tenuto dal clero come proprietario terriero, nei confronti dei contadini tedeschi. Gli abusi del papato e del clero elencati da Lutero nel suo famoso trattato riformatore del 1520, *Appello alla nobiltà cristiana della nazione tedesca*, riecheggiano analoghe liste che erano già in circolazione nel XV secolo. Lutero, a quanto pare, non ha fatto altro che servirsi di una lunga tradizione di rimproveri rivolti alla chiesa, per ottenere un appoggio al suo programma di riforme. Per la gente comune Lutero, e un personaggio come il cavaliere Ulrich von Hutten, erano ugualmente considerati liberatori rispetto ad una chiesa oppressiva. Esistono inoltre delle prove tendenti a dimostrare che il nazionalismo tedesco, attizzato da sentimenti antipapali e anti-italiani, avesse raggiunto il suo culmine negli anni tra il 1517 e il 1521. Nel periodo tra il 1530 e il 1560 gli umanisti screditarono sistematicamente tali leggende, ma è innegabile che, per molte persone, la Riforma tedesca, capeggiata da Lutero, era ispirata e guidata da Dio»¹⁹. Una lettura da non sottovalutare ma che, in realtà che presentano ancora un forte sostrato feudale, cede facilmente terreno questioni di tipo economico più che etnico, se non si

¹⁸ E. Berti, *Storia della Filosofia, dal Quattrocento al Settecento*, Laterza, Roma-Bari, 1991, pp.28-29.

¹⁹ A. E. McGrath, *Il pensiero della Riforma*, Claudiana, Torino, 1991, pp. 28-29.

dimenticano gli immediati e sanguinosi conflitti tra i ceti sociali in nome della Riforma luterana che, con l'anti-italianità c'entrano davvero poco. Che poi, di lì a poco, l'anti-italianità si stia celebrata con selvaggio *furor teutonicus* – si pensi al sacco di Roma del 1527 ad opera di soldataglia della peggior fatta, come i lanzichenecchi – anche questo è un fatto.

Ancor più e, ancora più significativo ai fini di una ricerca sulle origini del processo di secolarizzazione, è il fatto che la completa interiorizzazione della religione, sostenuta da Lutero, condurrà ad una netta separazione tra vita privata e vita pubblica, coscienza privata e coscienza pubblica, tra ciò che l'individuo pensa nell'intimo della sua coscienza e il modo in cui si comporta nella società. In questo senso – e visto con gli occhi della contemporaneità – viene immediato il riferimento ai principi che reggono l'area *liberal* del protestantesimo, in particolare negli Stati Uniti ma, oggi, per estrema facilità di contaminazione e contatti, ampie aree della cultura occidentale. Lutero sostiene che il comportamento, sociale, debba essere disciplinato dall'*autorità civile*, dai vari principi, che hanno il compito di porre un freno, mediante sanzioni, alla tendenza degli uomini verso il male. «Non c'è dunque alcun bisogno di un'autorità religiosa distinta da quella civile – spiega ancora Berti – ma quest'ultima svolge anche la funzione della prima, imponendo l'obbedienza tanto alle leggi umane quanto alle leggi divine. È riconoscibile, in questa dottrina, la concezione negativa del potere civile, propria dell'agostinismo politico medievale, che giustifica l'autorità solo come strumento di repressione»²⁰. Con il *princeps episcopus natus*, si dà avvio alla vera secolarizzazione della società europea. Il dualismo cristiano viene riassorbito in un monismo dove il vertice è il potere civile. Ciò che più tardi Hobbes definirà come il dio mortale che incarna il Dio immortale, parlando del sovrano, cioè dello stato; vale a dire una laicizzazione del divino o una sacralizzazione del mondano o, più ancora, una secolarizzazione/mondanizzazione della teologia cristiana. Una visione del mondo, dell'uomo nella realtà che, secondo alcuni studiosi, più in qua nel tempo ha alimentato nel popolo tedesco una sottomissione indiscriminata al potere politico e una concezione della libertà come fatto puramente interiore. Non è un'ipotesi da sottovalutare. I processi di socializzazione e acculturazione fanno – certamente facevano – la loro parte nella trasmissione dell'eredità culturale-valoriale degli uomini e dei popoli ed è noto che a un certo punto della storia del popolo tedesco il principe si è chiamato Adolf Hitler, eletto con una importante maggioranza di voti di espressione protestante; e qui il richiamo agli elementi di nazionalismo indicati più indietro è pregnante. Per dirla con un altro paragone che oggi definiremmo interculturale e interreligioso, potremmo affermare che

²⁰ E. Berti, *Storia della Filosofia*, cit., p.29.

Lutero compie un'operazione culturale e religiosa diametralmente opposta a quella di Maometto.

La riforma protestante, che secondo alcuni storici segna il passaggio dal medioevo all'età moderna ha avuto l'effetto di rompere il collante della diversità dei popoli europei (latini, franchi, germani, celti, slavi) che consisteva nella professione della medesima fede religiosa – si pensi all'icona benedettina: croce, libro, aratro – la quale reggeva l'edificio dell'unità politica. Da una parte quelli che rimangono fedeli alla Chiesa cattolica, dall'altra i popoli che seguono la spinta riformatrice del monaco tedesco che, più tardi vedrà una pluralità di Chiese, sette, comunità differenti, talvolta distinte secondo nazione. Un movimento pensato come *reformatio Ecclesiae* assume connotati di più ampie e complesse dimensioni; non ultimo per fini squisitamente economici (come l'affrancamento dalla fiscalità pontificia), che daranno vita a trasformazioni profonde in ambito politico, giuridico e sociale. Ceduto il collante della fedeltà alla medesima Chiesa, nonostante le differenze etniche e linguistiche, per i popoli europei vengono meno anche le condizioni dell'unità politica. Spiega Dalla Torre:

Questo fattore contribuì potentemente alla frantumazione dell'impero e alla nascita dei moderni Stati nazionali. Da quel momento in sostanza quello di imperatore del sacro romano impero divenne un titolo meramente onorifico, cui infine rinunciò solo nel 1806 l'imperatore d'Austria, Francesco I. È in questa delicata fase di passaggio che si costituisce il sistema di unione tra trono e altare, destinato a marcare l'esperienza dello stato moderno fino alla Rivoluzione francese. Perché i sovrani dei vari Stati, rapidamente inclinati verso le forme dell'assolutismo, ritennero che l'unità religiosa dei propri sudditi fosse fattore necessario e non superabile di unità etica, civile e politica; fosse il sostrato indispensabile alla fondazione e al benessere dello Stato, senza il quale questo non avrebbe potuto sussistere o si sarebbe rapidamente disciolto. Di qui l'affermarsi del principio, sancito dalla pace di Augusta (1555) e ribadito dalla pace di Westfalia (1648), secondo cui i sudditi erano tenuti a seguire la religione del proprio sovrano: *cuius regio eius religio*. Il rilievo politico che, nell'età moderna viene dato all'unità dei componenti la società attorno alla medesima religione è testimoniato non solo dalla repressione delle minoranze religiose, ma anche dalla iscrizione della non credenza tra i reati più gravi. Nell'ottica del confessionismo di Stato, l'ateismo era considerato, infatti, un elemento di corruzione morale della società e, come tale, un pericoloso fattore di disgregazione sociale²¹.

²¹ G. Dalla Torre, *Dio e Cesare*, cit., pp.131-132.

Questo il terreno culturale che dalla metà del Seicento in avanti, fornirà le motivazioni per la rivoluzione illuminista, destinata a segnare un solco profondo tra fede e ragione, laicità e religiosità.

1.4 L'età dei lumi: la frattura scienza/fede

Quale premessa ad un paragrafo che meriterà maggiore respiro per via degli effetti cognitivi, culturali e sociali che l'epoca in questione consegna alla contemporaneità, ci pare interessante una annotazione storiografica attinta dalla ricerca di Giuseppe Reguzzoni, dell'Università Cattolica di Milano, realizzata proprio per la stesura della sua tesi di dottorato. Scrive Reguzzoni:

Quanto alla storia del termine, l'opinione, ancora assai diffusa in numerosi articoli enciclopedici e saggi storici e giuridici, secondo cui nel significato di "espropriazione dei beni ecclesiastici", il termine *séculariser* sia stato utilizzato per la prima volta dal legato francese Longueville nel 1646, durante le trattative di pace di Münster, conclusesi nel 1648 con la pace di Westfalia, appare infondata, anche se è stata per lungo tempo avvalorata da un'osservazione in proposito di Johann Gottfried von Meiern, curatore degli atti della pace di Westfalia. Studi recenti hanno dimostrato che il termine era già presente in fonti e documenti di epoca anteriore, tra cui il *Bullarium Romanum*. È vero, invece, che Longueville utilizzò il termine in forma sottilmente polemica per prendere posizione tra le rivendicazioni della parte evangelica e di quella cattolica per indicare, con accorto, ma provocatorio, linguaggio diplomatico, la definitiva alienazione di alcuni possedimenti ecclesiastici, ma questo non dovrebbe indurre ad attribuire a quell'episodio significati che esso non poteva avere, in un dibattito in cui le due parti, protestante e cattolica, si riconoscevano comunque come membri della *christianitas*. In questo e in simili contesti, peraltro, il termine *saecularisatio* non possiede ancora una precisa connotazione valoriale, né indica, sul piano storico, un fenomeno realmente nuovo. Atti di espropriazione e di spoliazione messi in atto dall'autorità politica, come pure atti di secolarizzazione volontaria, posti in atto dalle stesse autorità ecclesiastiche per sostenere delle proprie istituzioni scolastiche e culturali (per esempio, per permettere la fondazione delle università e degli studi teologici) si registrano sin dall'epoca carolingia. Anzi, proprio sotto i sovrani carolingi, in concomitanza con la riforma dell'esercito, si erano avute diverse "secolarizzazioni", compensate, da parte dei re franchi, con l'offerta di protezione alla Chiesa e con la riscossione delle decime. La Chiesa stessa aveva fatto più volte ricorso alla concessione di terre ecclesiastiche in beneficio a potenti famiglie nobiliari, così da ottenerne la protezione. All'epoca della riforma protestante e nel corso della guerra dei Trent'anni si era arrivati a numerose "secolarizzazioni" di beni ecclesiastici, oltre che alla trasformazione di signorie ecclesiastiche in principati secolari. L'articolo 28, *De potestate ecclesiastica*, della Confessio Augustana (1530) marcava la netta separazione tra ufficio spirituale e secolare. In tale contesto l'alienazione dei territori ecclesiastici era la diretta conseguenza di un nuovo modo di pensare la Chiesa e il suo rapporto con le autorità di questo mondo. Nei territori tedeschi dell'Impero, i beni ecclesiastici secolarizzati sarebbero dovuti servire al finanziamento delle comunità ecclesiali, cosa che, peraltro fu coerentemente posta in atto soprattutto nel Württemberg e in Prussia. Prima della pace religiosa di Augusta (1555) i principali atti di secolarizzazione furono la trasformazione

dell'Ordine Teutonico in un principato secolare (1525), l'assorbimento della diocesi di Utrecht nel ducato di Borgogna (1528) e la cessione alla Francia delle diocesi di Metz, Toul e Verdun (1552). È poi noto come la riserva ecclesiastica (*reservatum ecclesiasticum*) di Augusta abbia consentito di salvare i rimanenti principati ecclesiastici dell'Impero. L'utilizzo del termine *séculariser*, in questo contesto, mantenne nella sostanza un carattere neutro, non diversamente dallo stesso linguaggio del diritto canonico, che, a partire dal secolo XVIII, avrebbe ratificato l'uso del termine *saecularisatio* per definire, con linguaggio tecnico, il ritorno al *speculum*, al mondo, da parte dei membri degli ordini religiosi e il loro particolare status giuridico. Nella sostanza, però, le secolarizzazioni illuministe del secolo XVIII si mossero per lo più nell'ambito dello *Staatskirchentum*, il sistema della Chiesa di stato: le riforme teresiane, prima, e quelle giuseppine, poi, sono, appunto "riforme", non "rivoluzioni", nel senso che i loro artefici, salvo rare eccezioni, agiscono "all'interno" del sistema. Giuseppe II, come già Maria Teresa, attua i suoi interventi almeno nominalmente, nella sua veste di supremo protettore e patrono della Chiesa e, per mettere in atto i suoi progetti, spinge all'estremo gli *jura circa sacra* che il diritto e la consuetudine gli riconoscevano. Certamente tra i collaboratori più stretti dell'Imperatore non mancava chi perseguisse un disegno ancora più radicale, quasi "secolaristico". È il caso – non unico, ma particolarmente significativo – di Joseph von Sonnenfels, che usava considerare la Chiesa come una realtà "disciplinante", «una istituzione di polizia avente come scopo di servire lo stato fino al momento in cui l'illuminazione del popolo permetterà di sostituirla con una normale polizia secolare». Quello di Joseph von Sonnenfels resta un esempio tra tanti: nato da famiglia ebrea passata al cattolicesimo, ebbe un'ottima formazione giuridica e filosofica ispirata alla filosofia dei lumi; membro della loggia viennese del "Vero pensiero" e, in seguito, di quella "Verso la verità", nel 1782 divenne il Prefetto degli "Illuminati" viennesi e, l'anno dopo, "illuminatus dirigens" per tutta l'Austria, ricoprendo, nel contempo, importanti incarichi come "censore imperiale" e "assessore" agli studi, in stretto rapporto personale con l'Imperatore.

Nella descrizione di questa strategia il significato del termine secolarizzazione non cambia, ma sullo sfondo si intravede una visione della storia, una regia, che preconizza gli eventi drammatici che avrebbero poi caratterizzato l'epoca della Rivoluzione Francese²².

Ci pare opportuno l'ampio spaccato del lavoro di Reguzzoni sia per la novità storiografica sia come interessante "viatico" che annuncia le categorie di un fenomeno europeo che segna la modernità e che va sotto il nome di *illuminismo*. Potremmo dire che l'Europa è la patria della modernità e che l'illuminismo ne è la chiave, nel bene e nel male. E, quasi in modo icastico, si potrebbe già concludere che l'affermarsi della razionalità scientifico-tecnologica indebolisce il mondo degli dèi. L'illuminismo, insomma – come hanno scritto in molti – avrebbe liberato l'uomo da Dio, rendendolo autonomo in tutti gli ambiti. Forse è vero, anche se solo in parte. O forse è vero per una certa idea di Dio, in particolare del Dio cristiano. La pace di Westfalia, simbolicamente, si pone in cima all'età dei Lumi, il contenitore che ha veicolato i grandi mutamenti, culturali, politici ed economici di quella che si è soliti definire *modernità*. Un'epoca che per facilità identificativa, potremmo indicare con due opere che fanno da confine simbolico: Il *De Cive*, di Thomas Hobbes del 1642 e *Lineamenti di Filosofia del*

²² Cfr. G. Reguzzoni, *Modernità e Secolarizzazione. Aspetti e Protagonisti del dibattito storico-interpretativo nell'area culturale tedesca del secondo Novecento*, Dottorato di Ricerca in Storia dell'Età Moderna e Contemporanea, Università Cattolica, Reggiani, Milano, 2006.

diritto di Hegel, pubblicato nel 1821. Sicuramente, tra i filosofi “dei lumi” figurano, anche, significativi precedenti per la storia del pensiero sociologico, proprio perché l’abbattimento dell’ordine sociale feudale e le esigenze di confrontarsi con un mondo che da quel momento in poi sarà caratterizzato da un cambiamento continuo, rappresentano le radici della sociologia, come disciplina autonoma che si stacca dalla filosofia. Contrariamente a un diffuso senso comune di origine scolastica, l’illuminismo è un fenomeno europeo che nasce e si sviluppa in Inghilterra, grazie ad una situazione politica favorevole, conseguente all’avvento della monarchia costituzionale (1688). In Francia raggiunge la sua forma più compiuta, ma anche estrema, trattandosi del movimento culturale ispiratore della rivoluzione parigina. Ebbe importanti tracce anche in Germania e in Italia. E senz’altro influì sugli autori della rivoluzione americana e l’affrancamento degli Stati Uniti d’America dalla corona Inglese (1776). Prendendo a prestito i dotti suggerimenti di Enrico Berti, illustre filosofo padovano, tratti dal suo *Storia della Filosofia* (Laterza, Roma-Bari, 1991) «Illuminismo significa “illuminazione”. In inglese *Enlightenment*, in tedesco *Aufklärung* e nell’espressione francese *philosophie des lumières*, letteralmente “filosofia dei lumi”. Si intende la tendenza filosofica prevalente nel XVIII secolo fondata sulla convinzione che *la ragione sia la luce capace di illuminare o rischiarare l’umanità*, liberandola dalle tenebre del pregiudizio, dell’ignoranza e della superstizione, e che pertanto gli uomini debbono decidere di servirsi di essa, rinunciando a farsi guidare da qualsiasi autorità superiore. La ragione cui si fa riferimento non è l’organo della metafisica di Cartesio, Spinoza, Leibniz, per l’elaborazione dei loro sistemi (non è la ragione che vuole conoscere le “essenze”), ma *la ragione scientifico – tecnica*, di cui si sono serviti Galileo Galilei e soprattutto Newton per costruire la scienza moderna: la ragione che si accontenta di conoscere le “affezioni”, vale a dire i comportamenti, le leggi della natura; una ragione che non si oppone alla esperienza, come per Cartesio o le speculazioni di altri filosofi ma, anzi, *la presuppone*, muovendosi quasi esclusivamente nell’ambito di questa, come avviene in generale nella “filosofia sperimentale”, in particolare in Locke.

I pilastri concettuali che reggono l’impalcatura cultura dell’illuminismo sono:

- a) *fiducia nella ragione*, cioè in un sapere puramente naturale, costruito interamente dall’uomo (la filosofia, le scienze, le tecniche), e il rifiuto di ogni rivelazione soprannaturale, in particolare della religione rivelata, o positiva, dei suoi misteri, dei suoi dogmi, considerati altrettante forme di superstizione;

- b) *esaltazione della libertà dell'uomo* contro ogni forma di autoritarismo, sia di carattere religioso che politico, e quindi il rifiuto del dispotismo, della tirannide, della stessa tradizione;
- c) convinzione che esista *una natura umana immutabile*, costituita appunto dalla ragione, sulla quale si fondano i principali diritti, spesso repressa dall'autorità e dalla tradizione, e che deve invece essere rispettata e difesa;
- d) convinzione che grazie alle scoperte della scienza e delle sue applicazioni tecniche, *la storia sia essenzialmente un progresso*, sia dal punto vista materiale che conoscitivo, e perfino morale, e che pertanto l'età moderna sia, sotto ogni aspetto, migliore di quella antica e soprattutto di quella medioevale (ritenuta l'epoca dell'ignoranza e dell'autoritarismo religioso e politico);
- e) tendenza a *divulgare il sapere*, attraverso dizionari, enciclopedie, riviste, giornali, la conversazione pubblica nei salotti, nei *clubs*, nelle piazze, al fine di promuovere l'emancipazione di tutti gli uomini.

Significativo a proposito di quest'ultimo punto, un carattere tipico dell'illuminismo francese, l'*enciclopedismo*, ossia la divulgazione del sapere (scienza, tecnica, filosofia illuministica) attraverso dizionari ed enciclopedie, cioè elenchi in ordine alfabetico di nomi e concetti, corredati da tutte le informazioni e i giudizi che la cultura dell'epoca era in grado di fornire e di cui l'esemplare più famoso fu la cosiddetta "*grande Enciclopedia*" diretta da Diderot e D'Alembert ma cui parteciparono i più importanti capiscuola dell'Illuminismo francese: Rousseau, Montesquieu, Voltaire, Condorcet, Turgot, Quesnay e altri. Vennero trattati tutti i saperi noti, fuorché, ovviamente, il sapere teologico. C'era il convincimento che la diffusione della cultura avrebbe liberato il popolo dai pregiudizi, soprattutto religiosi, e avrebbe portato ad una trasformazione della società, nel senso di una maggiore libertà religiosa e politica. Si affacciò una nuova tipologia di filosofi, non più dediti però alla speculazione sistematica sui massimi problemi. I *philosophes*, chiamati proprio così, sono intellettuali impegnati nella vita politica, che mettono le loro idee – in genere non sistematiche e relative soprattutto alla politica e alla religione – al servizio e alla divulgazione della cultura e quindi di un'azione trasformatrice della società. Il genere letterario che preferivano non era più quello del trattato, ma quello degli articoli per le enciclopedie o per i giornali. Oppure i cosiddetti *pamphlets*, manifesti di propaganda, opuscoli d'occasione, di breve estensione e tono polemico, su temi politici o religiosi. Il luoghi dove preferibilmente operavano per la diffusione di queste idee innovatrici, erano i salotti aristocratici di Parigi, frequentati da ecclesiastici, ministri,

scienziati, artisti. In fondo, la critica *all'ancien régime*, che coinvolgerà quella che oggi chiameremmo “classe media”, la borghesia, è orientata da intellettuali vicini o appartenenti, anche, all'aristocrazia. Oltre a Voltaire, per esempio, si tenga presente che il Barone di Montesquieu, certamente il più importante e lungimirante caposcuola dell'illuminismo francese, come indica il titolo, era un nobile.

Dal punto di vista *sociale* l'Illuminismo fu soprattutto la *filosofia della classe borghese*, impegnata nella rivendicazione dei propri diritti contro il clero e la nobiltà; il termine deriva da “borgo”, abitante del borgo inteso per estensione come città, ed ha radici, almeno rinascimentali. E' la classe che rappresenta, accanto agli intellettuali e ai professionisti, quella che fu la borghesia mercantile europea del quattro-cinquecento, e che si appresta a diventare la borghesia industriale capitalista, per usare la nota accezione marxiana. Uomini che, diversamente dai contadini (guardati con sufficienza, scherno o disprezzo) che lavorano per i nobili, e dall'aristocrazia nobiliare e militare che vive di rendite e privilegi (fannulloni, mantenuti) per primi, lavorano e producono per se stessi. E anche questo nuovo modo di percepire il senso del lavoro è tipicamente moderno.

Dal punto di vista *politico*, l'illuminismo fu la filosofia dei *liberali*, autori della rivoluzione inglese prima, americana e francese poi.

Dal punto di vista *religioso* fu la filosofia dei “liberi pensatori”, disposti ad accettare della religione solo ciò che è dimostrabile razionalmente (la “religione naturale” o “deismo”), oppure orientati al rifiuto di qualsiasi religione (ateismo). Molto presto, le idee dell'illuminismo trovarono una delle loro più tipiche espressioni nella Massoneria, società segreta che imita nel nome la corporazione medievale dei “muratori” (in francese *maçons*), aggiungendovi la qualifica di “liberi”, per sottolineare la scelta in favore della libertà. La massoneria si costituì a Londra nel 1717 e si diffuse in tutto il mondo. Ad essa aderirono artisti come Goethe e Mozart, filosofi come Voltaire e Diderot, uomini politici come Franklin, o come Mazzini, e uomini d'azione (o avventurieri) come Garibaldi e, non ultimo, Joseph von Sonnenfels, lo zelante collaboratore dell'imperatore d'Austria, Giuseppe II, ricordato in precedenza da Reguzzoni. Già nel 1738 la società segreta incorse nella condanna della Chiesa cattolica causa la sua negazione degli aspetti soprannaturali del cristianesimo. Ma il livore anticattolico dei massoni, si manifestò con veemenza, più in qua nel tempo. Consistenti infatti furono le manifestazioni di protesta e dileggio avvenute in piazza san Pietro dal 1870 in avanti, dopo “Porta Pia”, durante la “seconda repressione”, quella repubblicana e massonica, appunto. Addirittura con l'ostentazione di stendardi che inneggiavano a *belzebù*. Il dileggio anticattolico dei massoni si vede anche nell'architettura civile di fine ottocento. In tante città o

paesi, infatti, gli ampi piazzali antistanti le chiese, furono “troncati” con la costruzione di edifici comunali, sede dei poteri civili, eretti per oscurare le facciate dei luoghi di culto con il “tergo” delle nuove edificazioni. Certamente però, fu in Francia, dove, rispetto all’illuminismo inglese dal quale, peraltro, venne profondamente influenzato, l’illuminismo assunse i toni più polemicici, radicali, e le sue forme estreme. L’assolutismo di Luigi XIV e poi Luigi XV (*l’ancien régime*) costrinse dapprima alla clandestinità le tendenze liberali e riformiste che si erano diffuse grazie all’influenza del Costituzionalismo inglese, per spingerle poi verso forme esasperate di democrazia (il giacobinismo che proponeva la democrazia radicale di Rousseau), che sarebbe più corretto, oggi, definire tirannide. In modo analogo, il predominio della religione cattolica, talvolta usata per conservare il potere politico di una parte del clero alleata dell’assolutismo monarchico (emblematica la figura del cardinale Richelieu), si tradusse in forme di intolleranza verso il deismo – pure importato dall’Inghilterra – e, per reazione, determinò manifestazioni di anticlericalismo, di polemica anticristiana e di vero e proprio *ateismo* da parte degli uomini di cultura. Se l’aspirazione alla libertà politica, si espresse per lo più in forme moderate di riformismo teorico e in quella specie di compromesso con l’assolutismo, noto come *dispotismo illuminato*, la reazione anticlericale prese modalità decisamente più profonde e cruente, riassumibili nella famosa frase di Voltaire, “écrazez l’infâme”, schiacciate l’infame, dove per infame si intendeva sia il fanatismo religioso in generale, sia il cristianesimo e la Chiesa cattolica in particolare. È questo il periodo storico che dà avvio a quella profonda spaccatura – per certi versi tutt’ora in atto – tra cristianesimo e cultura moderna, che diventerà anche frattura tra scienza e fede, in nome di una visione del mondo profondamente secolarizzata, mondana, laica, se non addirittura laicista, cioè anticlericale e, soprattutto, antireligiosa». ²³

Così, nella chiosa che si è tentata alle precise indicazioni di Enrico Berti, cui si deve il “telaio” concettuale di questa sintesi sul pensiero dei Lumi. In misura peculiare, il solco profondo tra scienza e fede – tutt’altro che colmato – che ha qui le sue origini moderne, si può leggere nella esposizione più esplicita della concezione illuministica che attribuisce alla storia la *direzione del progresso*, materiale e “spirituale”, sostenuta da Turgot e in particolare da Condorcet. Jean-Antoine-Nicolas-Caritat, marchese di Condorcet (1743-1794) è il capo degli *Idéologues* che si riunivano della casa di Madame Hévetius, dove si sosteneva – in sintesi – “che l’anima non è altro che un pistone!”, fu filosofo e matematico, impegnato come tutti gli illuministi, in genere, a dimostrare la necessità di una palingesi, di una ricostruzione sociale e

²³ Per questa sintesi si veda anche E. Berti, *Storia della Filosofia, dal quattrocento al settecento*, cit., pp.162-163;181-182 e seguenti.

morale (che troverà sbocco nella rivoluzione dell'89, "la levatrice della storia" come diranno i marxisti) su basi scientifiche. Chiarisce lo storico della matematica, Giorgio Israel: «l'ingresso dell'idea palingenetica nelle scienze sociali, rifiuta l'umanità reale, quella che si è concretamente manifestata nella storia, a profitto di un'umanità ideale, tutta da costruire. In che modo andrà fatta questa costruzione? La risposta – comune a tutte le visioni palingenetiche – è che per l'uomo stesso, con il suo errare fuori della ragione, ha perturbato un ordine naturale primitivo che aveva la stessa armonia dell'ordine della natura fisica. Pertanto, si tratta di tornare alla "vera" natura dell'uomo. Quest'idea è comune sia alle teorie sociali illuministiche, sia a quelle romantiche, socialiste e marxiste. La divergenza avviene su due questioni: quale significato attribuire alla "natura" dell'uomo e come determinarla; in che modo realizzare la palingenesi sociale. Il tratto comune è lo *scientismo*: occorre abbattere il diaframma *tra natura e storia* e ricostruire la seconda sul modello della prima. Occorre plasmare l'ordine sociale su quello naturale»²⁴. Squadra, compasso, calcoli ci possono dare ragione di tutto lo scibile, attraverso le formalizzazioni matematiche delle conoscenze scientifiche e le relative applicazioni tecniche. Lo *scientismo* troverà piena manifestazione nel *positivismo* – detto *scienista*, appunto – immediato erede della filosofia dei lumi. E nel *neo-positivismo* della nostra epoca, che tende a conservare l'assolutismo ideologico dei *philosophes*. Condorcet, fra i primi, considera la matematica in vista delle sue possibili applicazioni alle scienze sociali e morali, allo scopo di individuare costanti in un mondo soggetto ad alta imprevedibilità. Nella sua opera più celebre, *Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*, che doveva costituire il telaio di un lavoro più ampio, pubblicata postuma nel 1795, il pensatore rivela tutto l'ottimismo provvidenzialistico dei *philosophes*, circa il progresso inaugurato dalla rivoluzione che dà avvio a una nuova temperie storica e culturale, dove il *progresso* viene inteso come un avanzamento necessario e indefinito. Egli suddivide la storia in dieci epoche. Le prime nove rappresentano il progresso storico realizzato – dalla Grecia classica alla Rivoluzione – interessato da due costanti: la vittoria della libertà sul dispotismo e quella della ragione sull'impostura religiosa. Ma su questo secondo elemento è facile confutare Condorcet, proprio invocando i "giganti" della Grecia classica, oppure l'umanesimo che, mentre "libera" le individualità creatrici e creative (prima dei lumi), non nega la divinità: gli *studia humanitatis*, infatti, si affiancano agli *studia divinitatis*.

²⁴ G. Israel, *Liberarsi dei demoni, odio di sé, scientismo e relativismo*, Marietti, Genova – Milano, 2006, pp. 32.

La decima epoca ipotizzata dallo sfortunato marchese, l'ultima, proietta nel futuro un indefinito progresso dell'umanità, attraverso l'eliminazione delle disuguaglianze tra le nazioni; l'estensione dell'eguaglianza in seno ai singoli popoli; il perfezionamento della natura umana. « La natura non ha posto alcun limite al perfezionamento delle facoltà umane», scrive, e individua nel divenire storico un'inarrestabile marcia verso il progresso, il "rischiaramento", la sconfitta della superstizione e dell'ignoranza. Questa futuribile visione del mondo ha ottenuto una demolizione dei valori cristiani, considerati retri e una perdita per la spirito umano. Non è difficile, però, visti da qui, considerare che gli auspici dell'ideologo francese – in parte condivisibili – hanno trovato parziale definizione solo nel mondo occidentale; che la natura umana rimanga perfettibile e difficilmente troverà compiuto perfezionamento in questa terra. Che *scientismo e neoscientismo*, non sono stati né saranno sufficienti a rendere l'umanità felice; ché... nonostante gli effettivi progressi in campo scientifico, tecnologico e medico, gli umani sopportano angosce, dolori, disagi esistenziali, lutti prematuri anche "nell'evoluto" mondo occidentale che tanto inneggia alle radici illuministiche del progresso. Spesso per via di questioni sociali, di interpretazioni del mondo affondate nel materialismo (radici anche queste illuministiche in La Mettrie, Helvétius, Holbach), nella radicalizzazione delle fatidiche "leggi di natura" – paradossalmente messe in pericolo oggi da costumi culturali, legalizzati, in aperta violazione delle stesse. Fare scienza nella storia dell'umanità, diversamente dalla direzione indicata dai *philosophes*, non significa rinnegare il contributo fondamentale delle radici religiose d'Occidente, condizione di crescita culturale, civile e anche scientifica; non di perdita. Il loro rifiuto totale, semmai, ha causato nel corso del Novecento, e sta producendo, oggi, gravi perdite in termini di umanità, di relazioni fra simili e fra uomo e natura; divenute relazioni di puro utilitarismo. È ancora la riflessione di Israel, che ci sentiamo di condividere, a fornire una lettura meno ideologizzata:

Scopo della scienza non è la mera considerazione dei fatti, non *l'utilità*, bensì l'incessante avvicinamento alla *verità*, la *scoperta* delle cause, la *spiegazione* delle cause, per giungere alla Causa Prima. Questa caratteristica dell'impresa scientifica, nel suo atto di fondazione, ci permette di capire perché sia corretto parlare di "radici giudaico-cristiane" della civiltà europea. Non nel senso che la civiltà europea si riassume nelle idee che ispirano le due grandi religioni monoteistiche, per giunta trascurando le loro non secondarie divergenze teologiche ed etiche. Ma piuttosto nel senso che la riscoperta del valore dell'ideale di conoscenza del mondo, che viene dalla tradizione greca, viene sintetizzata con una concezione che pone al centro la questione etica e morale e l'esperienza religiosa. Quando Immanuel Kant ha detto

che due cose riempiono di meraviglia, il cielo stellato sopra di noi e il mondo morale dentro di noi, ha espresso in modo perfetto il motore ideale della civiltà europea: la convivenza armoniosa della passione per lo studio della natura, per la scoperta delle leggi che la governano e per la conquista del suo dominio pratico, con una visione etica, morale, religiosa, del mondo su cui si fondano i principi della convivenza associata. Socrate, Platone, Aristotele, Mosè e Gesù, sono i profeti ispiratori di questa civiltà. Quando Edmund Husserl ha parlato di “missione filosofica” della civiltà europea, ha voluto alludere a questa visione universale del mondo. Quindi, *la scienza non è nata affatto come una forma di naturalismo*. Al contrario. Per circa tre secoli essa ha avuto come motivo ispiratore una visione religiosa del mondo. Ma esso ha anche ruotato attorno a un'altra idea di cui sono stati massimi interpreti Galileo e Descartes: quella secondo cui la natura è stata scritta da Dio sulla base di principi matematici chiari e semplici. Il libro della natura è scritto in lingua matematica, per cui soltanto conoscendo questa lingua lo si può leggere. La matematica rappresenta quindi l'intima essenza dei fenomeni. Compito del filosofo della natura è scoprire le *leggi naturali*, espresse in linguaggio matematico, che Dio ha preposto al funzionamento del mondo fisico. Ancora una volta cogliamo l'importanza dell'ispirazione religiosa, constatando come uno dei concetti basilari della scienza moderna, il concetto di *legge naturale*, abbia avuto un'origine essenzialmente teologica. Più precisamente, esso è stato frutto di una teologia “laica” non confinata a quelle poche verità che la “luce della ragione” può raggiungere senza rivelazione, e di cui furono protagonisti i grandi filosofi-scienziati fondatori del movimento descritto da Husserl: Galileo, Descartes, Newton, Leibniz e tanti altri²⁵.

Gli *Idéologues des lumières*, attaccando “l'ontologia istituzionale” della Chiesa, ne hanno rigettato anche i *principia* teologici, in nome dell'uomo che basta a se stesso, dell'umanità che basta a se stessa. Diversamente da Emanuele Kant, vetta culturale della filosofia dei lumi (che in Germania ha origini differenti) che, pur nella razionalizzazione della religione e di Dio, nelle sue notti insonni lamentava e gridava “Dio, Dio è il vero problema!”. E in quella celebre affermazione iscritta anche nella sua lapide tombale (due cose riempiono l'animo di ammirazione e di reverenza sempre nuove e crescenti, quanto più spesso e più a lungo il pensiero vi si ferma su: *il cielo stellato sopra di me, la legge morale dentro di me*)²⁶, riassume il nucleo portante della cultura europea, lasciando una qualche speranza ultraterrena, quantomeno come categoria della *possibilità*. Il Marchese di Condorcet, che prendiamo come icona di un'epoca, convinto che “l'anima sia un pistone” sia avvierà però a una triste fine: in

²⁵ G. Israel, *Liberarsi dei demoni, odio si sé, scientismo e relativismo*, cit. pp.32-33.

²⁶ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pratica*, tr.it. di A. Gargiulo, rivista da E. Garin, Laterza, Roma-Bari, 1982.

perfetta coerenza con l'idea dell'uomo che basta a se stesso, oppure, nella dimostrazione – termine paradossalmente illuministico-scientista – dell'esatto contrario, purtroppo (il purtroppo allude *pietas* cristiana), morirà suicida.

L'età dei Lumi, consegna al mondo moderno e ultramoderno la proclamazione dei *diritti civili*, insieme ad una frattura evidente tra scienza e fede e tra uomo civile e uomo religioso. Di più, dagli intenti di uno dei suoi più celebri maestri, Giacomo Rousseau, scaturisce addirittura il concetto di *religione civile*, ideato per dare un fondamento etico alla politica. Fondamento non privo di ambiguità, perché se da un lato il concetto di religione civile implica che la politica non è autosufficiente, dall'altro favorisce l'idea di onnipotenza della politica. Dai giacobini in poi e, con particolare veemenza nel corso del Novecento, il processo di secolarizzazione così spinto, contribuirà ad enfatizzare i caratteri di onnipotenza della politica: non è più la religione – eticizzata – a supportare la politica, ma è la politica a diventare religione, assumendo un carattere sacrale di assolutezza e intangibilità. E in questo senso, il Novecento europeo ha parlato con i suoi ben conosciuti eventi distruttivi. Un'interpretazione differente di religione civile, si realizza, invece, negli Stati Uniti che, in questo senso, rappresentano davvero un'eccezione, anche perché l'illuminismo americano è tutt'altro che antireligioso e darà vita ad una società che, tutt'ora, esprime fede religiosa senza considerarla incompatibile con la separazione Stato/Chiesa o Stato/Chiese, considerata la pluralità di confessioni e credi che caratterizza gli Stati Uniti, anche se a maggioranza protestante. Anzi, già Alexis De Tocqueville²⁷ e più tardi Max Weber ed Ernst Troeltsch, ravvisavano nella struttura del protestantesimo – la *setta* – la garanzia di pluralismo e democrazia. Una *religione civile* che è l'esito di un particolare intreccio tra illuminismo, specie nella sua componente massonica, protestantesimo con prevalenza calvinista ed ebraismo, che passa nei processi di socializzazione e si rinnova costantemente nel linguaggio e nella retorica politica. Una religione secolarizzata o, meglio, una religiosità che ha fornito i “geni” di una secolarizzazione che appare perfettamente compatibile con il credere. Non così in Europa. O, almeno, come si tenterà di mostrare alla fine di questo studio di tesi di dottorato, non così in Europa fino alla seconda metà del secolo appena trascorso; non nel senso di una nuova religione civile europea ma in quello di una secolarizzazione che assume elementi propri di uno specifico patrimonio della religiosità e della cultura d'oltreoceano.

²⁷ Cfr. A. De Tocqueville, *La democrazia in America* (1840), trad. it. Rizzoli, Milano, 1992.

1.5 Decristianizzazione e Desecolarizzazione

Messa così può sembrare certamente un ossimoro o una contraddizione di termini. In verità questo penultimo breve paragrafo si propone come un abbozzo della questione centrale di questo studio, vale a dire la relazione tra cristianesimo e spazio pubblico: quale cristianesimo e, nello specifico italiano, quale cattolicesimo? Va da sé, che possibili risposte non possono rinunciare al contributo fondamentale – in tal senso – della ricerca sociale. A volo d’uccello presenteremo qualche informazione iniziale, riservandoci maggiore dovizia di dati e commenti nell’ultima parte del lavoro.

Se parliamo di decristianizzazione o scristianizzazione, sono innanzitutto i numeri a parlare. Prendiamo a prestito, per esempio, uno degli indicatori usati con maggior frequenza dalla sociologia della religione per tentare di misurare gli effetti della secolarizzazione: la pratica religiosa. Soltanto in tre Paesi europei la maggioranza della popolazione si reca regolarmente in Chiesa (Irlanda, Polonia e Svizzera). Nella maggior parte degli altri Paesi i praticanti sono meno del 20% e, in Germania orientale e Scandinavia si registrano valori a una sola cifra. Se in Polonia, Irlanda, Svizzera, Portogallo, sono meno del 10% coloro che non vanno mai in Chiesa, in ordine crescente sono abbondantemente sopra il 50% in Francia, Gran Bretagna, Olanda e Germania Est. In Italia la frequenza dichiarata alla messa settimanale (a seconda delle indagini campionarie) varia dal 28% circa del Nord Est al 26,5% del dato nazionale. Ma, è assai interessante notare che se frequenta la messa il 48,1% degli ultrasessantenni, la percentuale scende in modo vertiginoso al calare dell’età, fino a giungere al 13% nella classe di età 18-29. Percentuali simili si registrano anche per gli adolescenti. Sempre per restare in Italia, se guardiamo alla tipologia del matrimonio, si scopre che al Nord il 55% dei matrimoni viene celebrato con rito civile e il 51% al Centro. Resiste il Sud con il 75% di matrimoni religiosi ma il dato è certamente in calo.²⁸ Ancora a livello europeo è in rapida diffusione un fenomeno poco conosciuto e di cui viene data scarsa informazione: la chiusura dei luoghi di culto e, non di rado, la loro trasformazione in luoghi di culto di altre fedi, specie di quella islamica. Recentemente sono usciti i dati sul cosiddetto “sorpasso islamico in Francia”, dove si costruiscono più moschee, e più di frequente, di chiese cattoliche, e ci sono più praticanti musulmani che cattolici: a seconda delle fonti, in effetti, la pratica religiosa domenicale in Francia non supera il 2%. Il più noto leader islamico, Dalil Boubakeur, rettore della gran moschea di Parigi, ha ipotizzato che il numero delle moschee dovrà raddoppiare, fino a

²⁸ Fonte: Istat 2012,2014. Osret (Osservatorio Socio-religioso sul Triveneto), 2012.

quattromila, per soddisfare la domanda. Al contrario la chiesa cattolica ha chiuso più di sessanta edifici sacri, molti dei quali sono destinati a diventare moschee secondo una ricerca del quotidiano *Le Croix*. Da anni gruppi musulmani stanno chiedendo ai cattolici il permesso di usare le chiese vuote, anche senza acquisirle, per risolvere i problemi di traffico provocati da migliaia di musulmani che pregano in strada. In Olanda 250 edifici dove per oltre un secolo hanno pregato cattolici, luterani e calvinisti hanno cambiato di mano. In Inghilterra dal 1960 a oggi sono state chiuse 10.000 chiese e si prevede la chiusura di altre 4.000 per il 2020.²⁹ Se guardiamo, infine, al calo delle vocazioni, sempre a titolo di esempio prendiamo una diocesi del Triveneto – area che fino a pochi decenni or sono veniva definita “bianca” per segnalare la diffusa cultura cattolica anche sul piano politico – quella di Vittorio Veneto nella provincia di Treviso, troviamo 900 presbiteri con età media superiore ai 70 anni. Entro 25 anni, salvo improbabili inversioni di tendenza, scenderanno a 80, con una serie di conseguenze sul culto e sulla ritualità che riprodurranno, anche sul piano sociale, situazioni davvero remote. Ma se tutto ciò dice di una eclissi del Dio cristiano (tanto per usare una fortunata definizione di Sabino Acquaviva, da poco scomparso), altri elementi fanno intravedere un orizzonte meno secolarizzato. In effetti, di desecolarizzazione o di addio alla secolarizzazione, parlano – pure con lemmi e declinazioni non sempre uniformi – studiosi come Taylor, Gauchet, Beck, per nominare i più citati sull’argomento. La fine della religione istituzionale o di chiesa, non significa, infatti, fine della religiosità soggettiva. Anzi, la religione privatizzata, declina nuove forme di adesione spiritualistica, di fuga dal mondo di adesione a sette; il mondo *new age* non è l’ultima di queste realtà. La religiosità come fede privata, assume – specie in questo contesto storico particolarmente interessato da azioni terroristiche di stampo religioso e da venti di guerra – anche uno spazio pubblico: religiosità non tanto come espressione di fede ad un credo religioso quanto come appartenenza ad un sistema simbolico di credenza ai fini di sostegno identitario. Qualcosa di simile è già accaduto in situazioni di grave criticità socio-politica. Da non confondersi però con la vicenda del cattolicesimo polacco negli anni Ottanta del secolo scorso, perché se è vera la valenza identitaria dell’appartenenza religiosa, non venne meno in quel caso il senso di una fede che anche esprimeva sia profondità intimistiche e interiori sia espressioni pubbliche di fede collettiva. Non ultimo, la desecolarizzazione si racconta anche con la lenta ma, inesorabile, trasformazione antropologica e culturale che toccherà l’Europa dei prossimi decenni. Come è ormai noto anche ai più sprovveduti, il fenomeno migratorio, sempre più crescente verso

²⁹ Fonte: Gruppo Studi Strategici, Madrid, 2012.

l'Europa è accelerato dagli eventi bellici ben conosciuti, conduce nel vecchio continente un'umanità diversificata ma che, in modo omogeneo, è portatrice di appartenenze religiose "forti", assolutamente estranee al concetto di secolarizzazione così come si è generato in Europa. Un'Europa forse vecchia culturalmente; sicuramente vecchia e con poche speranze di inversione di rotta, sotto il profilo demografico. Alcuni orientamenti di pensiero immaginano che anche le generazioni future, figlie dell'immigrazione, abbracceranno le tinte della secolarizzazione europea. Certamente è una possibilità. In tanti paesi europei, però, già le seconde generazioni, spesso, smentiscono questa ipotesi. Ci basti, come primo momento di riflessione che, come già ricordato, troverà altra articolazione e più ampia trattazione.

1.6 Del simbolo pensato

L'uomo come essere simbolico. Nella radice stessa di questo carattere, l'essere umano è insieme inscindibile di patrimonio biogenetico e di acquisizione ambientale³⁰, di natura e cultura, esito del grembo materno ma, forse ancor più, del grembo sociale, come segnalava già Aristotele. Simbolo: da *symbálllein*, mettere insieme; una *co-implicatio* di elemento visibile ed elemento invisibile, dove l'invisibile attribuisce significato e valore altissimo al visibile. L'uomo che nella capacità simbolica, cui primo tratto espressivo è il linguaggio, si distingue dall'animale; perché l'uomo pensa, può pensare se stesso (il dialogo dell'anima con se stessa in Platone). E attraverso il linguaggio – che è anche “visibilità” del pensiero e delle tensioni più intime dell'anima – l'uomo ha realizzato il mito, la poesia, i sistemi filosofici, le espressioni artistiche, le formalizzazioni scientifiche; costruisce “cose belle”. E le cose belle sono tali perché riassumono una relazione dinamica fra terra e cielo, immanente e trascendente, visibile e invisibile: simbolo, appunto. A cominciare da quel cerchio variamente dipinto o inciso su pareti rupestri dai remoti antenati dell'età preistorica, che indica l'infinito, la congiunzione di terra e cielo e, più tardi, per gli sposi (anello-cerchio), promessa di amore eterno. Anche se non sembra più così apprezzato. O, ancora, l'attenzione per i morenti: l'uomo non muore solo, o non dovrebbe. La tomba: forse il primo segno della espressività simbolica umana, il primo atto culturale. Luogo di passaggio, non ultima dimora; segno della memoria per la comunità. La capacità simbolica che sta a fondamento dell'agire umano è il motore dell'attività cognitiva e orienta l'uomo in relazione alla costruzione dei sistemi simbolici di cultura; a quella risposta particolare, locale, che gli esseri umani in quanto membri di gruppi sociali sin dalla nascita, sanno fornire a bisogni vitali universali. Bisogni di natura morale, affettiva, fisiologica, pratica, in una parola soltanto: esistenziale. Una risposta specifica a esigenze universali perché, si è detto, gli uomini sono, soprattutto, differenti. La natura simbolica però, come universale umano, offre una situazione originaria comune a tutte le culture, poiché non costituisce solo il motore della conoscenza umana ma anche la condizione costitutiva dei sistemi simbolici di credenza religiosa. E, sotto tutti i cieli, la dimensione centrale di ogni sistema culturale è quella religiosa; un fatto inoppugnabile suffragato dalla lunga verifica delle scienze storico-sociali. Da questa parte, in effetti, procedono principi, valori, norme che guidano la vita degli esseri sociali, degli esseri in

³⁰ Per un approfondimento circa la definizione della identità culturale e sociale degli esseri umani, si rimanda ad un'ampia bibliografia resa disponibile dalle Scienze sociali e dalla Filosofia. Per la trattazione di questo paragrafo vedi, tra le altre, U. Bernardi, *Del Viaggiare*, Franco Angeli, Milano, 1997; si veda anche *L'Altro possibile*, interculturalità e religioni nella società plurale, EMP, Padova 2013, pp. 15-17.

relazione. Il tratto comune, infatti, si individua proprio nell'origine del termine: *relazione*, che cade direttamente da *lògos*, inteso come parola creatrice, ciò che sta prima (dal prologo al Vangelo di Giovanni: "In principio era il verbo, e il verbo era presso Dio e il verbo era Dio" Gv, 1, 1-18) che regge il verbo greco *legéin*, che significa legare, legame, da cui *re – ligare*, vale a dire se non la sola, l'accezione più nota del termine religione, quindi *re – lazione*. Ciò che lega o dovrebbe legare l'uomo all'altro uomo e ciò che lega l'uomo a Dio, l'umano al divino, il visibile all'invisibile. Tanto che diventa difficile separare relazione culturale da relazione religiosa, se non per un'epoca a facile "rottura di memoria", e per una quota significativa di umanità che appartiene al "primo mondo" o ai "primi mondi". Al riguardo, varrebbe la pena ricordare l'origine sacra di quell'adagio che dalle scienze sociali passa al senso comune per sancire che "la persona è relazione"; così come al sacro si riferisce il concetto stesso di persona e la genesi della separazione tra dimensione culturale e dimensione religiosa, pure nello specifico dei "primi mondi", o del portato della cultura occidentale, per essere più espliciti. Senza indugiare qui sul quesito – peraltro sempre attuale – se sia l'uomo che fa la religione o se sia Dio autore dell'uomo che si dona all'uomo, la questione dell'origine rimane la questione previa di ogni altra questione, capace di affascinare l'essere umano motivato da curiosità intellettuale, a prescindere persino dall'atto del credere o del non credere e indipendentemente dal patrimonio di conoscenze disponibili. Una questione che è strettamente legata ai destini ultimi dell'umano esistere e, in questo senso, la possibile risposta è vincolata alle prospettive. Ora si tratta di capire se esistenzialismo tragico, ateismo ideologico, agnosticismo filosofico, tragedia nietzschiana, libertinismo dei liberi pensatori bastano o basteranno a rispondere alle questioni ultime dell'esistenza e, più ancora, a costruire un'esistenza individuale e, possibilmente, collettiva, non disperante. La possibilità di ciò che appare impossibile, la vittoria della croce, parafrasando Kierkegaard o la condanna a trovare le risposte da sé – magari anche fuori di sé – e che questo sia sufficiente garanzia per non sprofondare nella disperazione? Questioni e domande che attraversano il tempo. Le affidiamo a due filosofi, figli della stessa terra, anche se di epoche differenti.

Blaise Pascal, prima scienziato e poi filosofo, ci invita a riflettere intorno alla sua famosa scommessa:

Che ragione hanno gli atei, per dire che non si può resuscitare? Che cos'è più difficile, nascere o resuscitare? Che quello che non è mai stato cominci ad essere o che quello che è già stato sia ancora? È più difficile cominciare ad essere o tornare? L'abitudine ci rende l'una cosa facile e la mancanza d'abitudine rende l'altra impossibile. Criterio davvero popolare! La nostra anima

è presa dentro il corpo, dove trova numero, tempo, dimensioni. Essa ragiona su questo, e chiama questo natura, necessità, e non può concepire altra cosa [...] Noi conosciamo che c'è un infinito, e ignoriamo la sua natura. In egual modo sapendo che è falso che i numeri siano finiti, è vero che c'è un infinito numerico; ma noi non sappiamo come sia: È falso che sia pari, è falso che sia dispari; infatti aggiungendovi l'unità non cambia affatto di natura; tuttavia è un numero, ed ogni numero o è pari o è dispari (quantunque questo s'intenda del numero finito). E così si può ben dire che Dio c'è senza sapere che cosa è. Non c'è forse una verità sostanziale, poiché vediamo tante cose vere che non sono esse la verità stessa? [...] Esaminiamo dunque questo punto, e diciamo: «Dio c'è, oppure non c'è». Ma da qual parte inclineremo? La ragione non può stabilire nulla. Un abisso infinito ci separa da Dio. All'altra estremità di questa distanza infinita si gioca un gioco in cui riuscirà testa o croce. Che cosa scommetterete? In base alla ragione non potete fare né l'una né l'altra cosa; in base alla ragione non potete sostenere né l'una né l'altra. Un abisso infinito ci separa da Dio. Non rimproverate dunque di sbagliare quelli che hanno fatta una scelta, perché voi non ne sapete nulla. No; ma io li rimprovererò non di aver fatta quella scelta, bensì di aver fatta una qualsiasi scelta; infatti, essendo uguale l'errore di scegliere testa come di scegliere croce, entrambe le scelte sono errate; la via giusta è nel non scommettere. Sì, ma scommettere bisogna; non dipende dalla nostra volontà: siamo imbarcati. Vediamo. Poiché bisogna scegliere, vediamo quello che vi interessa meno. Voi avete due cose da perdere: la verità e il bene; e avete due cose da impegnare: la vostra ragione e la vostra volontà, la vostra conoscenza e la vostra felicità; e la vostra natura ha due cose da fuggire: l'errore e l'infelicità. La vostra ragione non viene ferita, poiché è inevitabile scegliere: per il fatto stesso che se non si sceglie l'uno si sceglie l'altro. Ecco esaurito un punto; ma la vostra felicità? Bilanciamo perdita e guadagno scegliendo croce, e che cioè Dio c'è. Calcoliamo questi due casi: se guadagnate, guadagnate tutto; se perdete, non perdete nulla. Scommettete dunque che c'è, senza esitare. [...] Poiché non serve a nulla dire che è incerto se si guadagnerà, e che invece è certo che si arrischia; e che l'infinita distanza che è tra la certezza di quello che si arrischia e l'incertezza di quello che si guadagnerà, pareggia il bene finito che è incerto. Non è così. [...] Non c'è infinita distanza tra la certezza di ciò che si arrischia e l'incertezza del guadagno: ciò è falso. C'è, in verità, infinita distanza tra certezza di guadagnare e certezza di perdere. Ma l'incertezza di guadagnare è proporzionata alla certezza di ciò che si arrischia, secondo la proporzione dei casi di guadagno e di perdita: donde deriva che se ci sono altrettante probabilità da entrambe le parti, la regola è di giocare pari a pari; allora la certezza di ciò che si arrischia, ben lungi dall'essere infinitamente distante, è uguale all'incertezza del guadagno: e così la nostra proporzione ha una forza infinita, quando c'è egual possibilità di guadagno e di perdita, e il

possibile guadagno è l'infinito. Questo è un argomento dimostrativo: e se gli uomini sono capaci di una qualche verità, questa ne è una³¹.

Ma la questione dei destini primi e ultimi, del senso profondo dell'esistenza umana ha incontrato e incontra, quasi naturalmente, altre prospettive. Così, ad esempio, vediamo come risponde a Blaise Pascal (e non necessariamente, solo a Pascal), un suo connazionale moderno, Jean-Paul Sartre:

Dostoevskij ha scritto: «se Dio non esiste tutto è permesso». Ecco il punto di partenza dell'esistenzialismo. Effettivamente tutto è lecito se Dio non esiste, e di conseguenza l'uomo è «abbandonato» perché non trova, né in sé né fuori di sé, possibilità d'ancorarsi. E anzitutto non trova delle scuse. Se davvero l'esistenza precede l'essenza non si potrà mai fornire spiegazioni riferendosi ad una natura umana data e fissata; in altri termini non vi è determinismo: l'uomo è libero, l'uomo è libertà. Se, d'altro canto, Dio non esiste, non troviamo davanti a noi dei valori o degli ordini che possano legittimare la nostra condotta. Così non abbiamo né dietro di noi né davanti a noi, nel luminoso regno dei valori, giustificazioni o scuse. Situazione che mi pare di poter caratterizzare dicendo che l'uomo è condannato a essere libero. Condannato perché non si è creato da solo, e ciò non di meno libero perché, una volta gettato nel mondo, è responsabile di tutto quanto fa. L'esistenzialista non crede alla potenza della passione. Mai penserà che una bella passione è un torrente devastatore che porta fatalmente l'uomo a certe azioni e che quindi vale da scusa. Ritiene l'uomo responsabile della passione. L'esistenzialista non penserà neppure che l'uomo può trovare aiuto in un segno dato sulla terra, per orientarlo: pensa invece che l'individuo interpreta da solo il segno a suo piacimento. Pensa dunque che l'uomo, senza appoggio né aiuto, è condannato in ogni momento a inventare l'uomo³².

Senza addentrarci in percorsi che ci allontanerebbero dall'obiettivo principale di questo lavoro, il rimando della considerazione sartriana al *Dasein* di Heidegger è ineludibile e, forse, sempre per un ragionare intorno ai destini ultimi, la riflessione del filosofo tedesco sulla morte: «la morte è in generale, un male da temere o la promessa della liberazione dell'uomo? Rivela essa in modo radicalmente definitivo l'assurdità di tutta la nostra esistenza o è

³¹ B. Pascal, *Pensieri* (1870), tr.it. F. Montanari (a cura di), La Scuola editrice, Brescia, 1958, pp. 114-121.

³² J. P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo* (1946), tr. it. G. Mursia Re (a cura di), Mursia Editore, Milano, 2016, pp. 40-42. Nota del commentatore: È bene ricordare che il concetto di libertà, qui svolto in chiave essenzialmente etico-pratica, assumeva in *L'essere e il nulla*, una portata ontologica: la libertà «coincide nel suo fondo col nulla che è nell'intimo dell'uomo», cioè è innanzitutto *negatività*, possibilità permanente del per-sé di realizzare una rottura annullatrice nei confronti dell' in-sé dato, trascendendolo in direzione di un fine. P.41.

l'approdo continuamente presente nella nostra vita a cogliere l'essenziale e giungere all'autentico essere se stessi? E aggiunge Ugo Maria Ugazio: la morte di cui si parla... non è il decesso fisico. Ciò che qui deve essere elaborato è un concetto antropologico-esistenziale di essa, tale da far parte delle strutture esistenziali dell'Esserci, l'estrema possibilità... il morire appartiene costitutivamente al suo essere... (la)... non considerazione della morte... è la ragione per cui il mondo occidentale ha perso ogni "fondamento che fondi"³³. Aggiunge Franco Battistrada: «Pietro Chiodi, nella sua nota alla prima edizione italiana di *Sein und Zeit*, privilegia il riferimento a Kierkegaard: queste pagine rivelano scopertamente la loro ascendenza kierkegaardiana; all'esito religioso è sostituito però il richiamo all'assunzione del destino di nullificazione a cui l'uomo è votato con la morte»³⁴. A questo punto Sartre concluderebbe: «L'esistenzialismo non vuole esser ateo in modo tale da esaurirsi nel dimostrare che Dio non esiste; ma preferisce affermare: anche se Dio non esistesse, ciò non cambierebbe nulla; ecco il nostro punto di vista. Non che noi crediamo che Dio esista, ma pensiamo che il problema non sia quello della sua esistenza; bisogna che l'uomo ritrovi se stesso e si persuada che niente può salvarlo da se stesso, fosse pure una prova valida dell'esistenza di Dio. In questo senso l'esistenzialismo è un ottimismo, una dottrina d'azione, e solo per malafede – confondendo la loro disperazione con la nostra – i cristiani possono chiamarci «disperati»³⁵.

L'argomento dimostrativo della scommessa di Pascal, parrebbe apparire convincente nella sua struttura logica. Ma non è bastato a una robusta maggioranza di filosofi successivi, specie moderni e contemporanei; anche se l'argomentare del geniale pensatore del Seicento si presenta più solido, per esempio, di talune riedizioni dell'*Essere* parmenideo. La scommessa di Pascal, parla del Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe, del Dio di Gesù Cristo, non dei filosofi e dei dotti, come è scritto nel famoso *Memorandum*, «un foglietto che cucì nel proprio abito, e lo passò quindi di abito in abito segretamente con le sue mani: tanto bene sapeva che l'uomo non è puro spirito ma ha bisogno di impegnarsi anche nella materia esterna. Dio non basta pensarlo; prima ancora che pensato da noi Dio è reale in sé e reale in noi, col suo operare; né nei nostri rapporti con Dio il primo passo è nostro; né la nostra vita a Dio è possibile senza il Redentore Gesù Cristo, Dio e uomo»³⁶. Che è lo stesso Dio di Soren Kierkegaard che «nel cristianesimo vedeva l'unica dottrina vera per la vita dell'uomo e, al

³³ U.M. Ugazio, *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*, Mursia Editore, Milano, 1976, pp.30-32.

³⁴ F. Battistrada, *Per un umanesimo rivisitato. Da Scheler a Heidegger, da Gramsci a Jonas*, Jaca Book, Milano, 1999, pp.51 e segg.; M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), Longanesi, Milano, 1953/1970, p. XI.

³⁵ J. P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, cit., pp. 86-87.

³⁶ B. Pascal, *Pensieri*, cit., p.15.

tempo stesso, l'unica capace di offrire, con l'aiuto soprannaturale della fede, un modo per sottrarre l'uomo all'angoscia e alla disperazione, che costituiscono strutturalmente l'esistenza»³⁷. E la frattura con la maggioranza dei moderni e dei contemporanei sta proprio qui, nella negazione, pure con sfumature differenti, del Dio di Gesù Cristo, per ri-consegnare però l'umano al «destino di nullificazione», come afferma Heidegger. Ora, si potrebbe ricordare a Sartre che i cristiani una grande speranza ce l'hanno e che, forse, sono state proprio alcune scie esistenzialiste a concludersi con destini disperanti. E, pure sommessamente, ci si potrebbe chiedere quale speranza o quale consolazione o quale gioia tanta filosofia moderna o contemporanea abbia lasciato – e continui a lasciare – a quella enorme maggioranza di esseri umani che filosofi non sono, anche se di fronte alle grandi questioni, gli umani – almeno quelli curiosi – diventano o tentano di diventare filosofi, anche se con categorie inappropriate. I filosofi facilmente obietterebbero che non è compito della filosofia suscitare gioia, consolazione o speranza. Tanto più che, nella storia d'Occidente, le categorie dell'*amore* e della *speranza* sono state introdotte proprio dal cristianesimo, da Gesù di Nazareth, anche se alcune importantissime categorie etiche si devono al trio dei giganti greci, e dato che l'uomo non è puro spirito, come ci ha ricordato Pascal, alcune fondamentali indicazioni etiche del cristianesimo si ritrovano in pensatori enormi, come Emmanuele Kant, e persino gli studiosi dello stesso Sartre, spiegano che in alcune opere dell'esistenzialista francese non mancano riferimenti diretti o indiretti a Tommaso d'Aquino. E dunque? Dunque, la questione è sempre la stessa: si accolgono, eventualmente, insegnamenti etici del Gesù uomo ma si esclude il Gesù Dio. Resta in sospeso il compito della filosofia, sempre che si pensi che la filosofia sia il “piccone” che aiuta a scavare nel senso della vita, un senso che, possibilmente, non lasci l'uomo abbandonato a se stesso o, peggio, innalzato in un razionalismo che apparentemente basta a se stesso, almeno fintanto che non ci si trova dinanzi al momento decisivo, o che non si traduca nella “libertà” estrema, alla Hegel o alla Virginia Woolf (che l'ha pure praticata), che è quella di togliersi la vita, che in fondo annienta la libertà stessa – dato che per essere liberi è necessario essere, e per essere è necessario essere vivi – e annulla il senso stesso del fare filosofia. A onore dei filosofi è doveroso ricordare che la riflessione, la speculazione alta sui destini ultimi dell'uomo è esercizio doloroso. Del resto in più di qualcuno, come Schopenhauer ad esempio, si legge che senza la

³⁷ Si veda S. Kierkegaard, *Aut-Aut* (1843), Rizzoli, Milano, 1986; S. Riviuccio, *Morire, perché? Pensare la morte tra filosofia e teologia*, Museopoli Press, Napoli, 2009; C. Fabro, *Dall'Essere all'Esistente. Hegel, Kierkegaard, Heidegger e Jaspers* (1957), Marietti, Genova, 2004.

morte sarebbe impossibile filosofare³⁸; significativo detto da uno che in vero, teneva separato il suo filosofare dalla vita, spesso annichilita dentro “mollezze” tipiche di soggetti lontani sia dalla filosofia sia dal ben dell’intelletto, e spesso guardati con sufficienza. E perciò, rispetto alle grandi questioni dell’esistenza la filosofia consegna solo il proprio dolore? Forse è possibile pensare a una filosofia che si apra ad un’altra speranza senza negare la propria autonomia epistemologica; senza sostenere che tutto sia finzione e proiezioni palliative per reggere le difficoltà di un’esistenza che, quasi come in una maledizione biblica, sia sempre destinata ad esiti di tragicità? Perché, appare chiaro – si ammetta o meno – che l’autoconsapevolezza razionale del proprio essere limitato e condannato al nulla, rende le esistenze – forse anche quelle di chi sostiene tale visione dell’uomo e del mondo – ancora più grigie e che, se è vero, per dirla ancora con Pascal, che l’uomo è limitato nelle sue possibilità e infinito nei suoi desideri, né filosofie razionaliste né grandi utopie riusciranno a colmare il desiderio intimo dell’uomo. E a questo punto, si potrebbe sostenere: meglio i palliativi; secondo quell’adagio popolare che recita: “chi pensa poco, vive meglio”, anche se c’è il rischio grave di non sapere e di non chiedersi come si vive, perché si vive, per chi si vive. E quantomeno questo, è sufficiente all’esistenza della filosofia, del suo porsi come sentinella acuta che, grazie alla speculazione critica, veglia sulla libertà e sulla giustizia, perché rispetto a queste fondamentali dimensioni della vita umana e sociale sa farsi “carne e sangue”, sa guardare lontano, sopra i limiti di larga parte degli esseri umani; limiti che scaturiscono dalla mancanza di opportunità, dalla costrizione dentro contingenze e necessità, oppure per superficialità e per facile acquiescenza a collaudati sistemi di manipolazione delle coscienze. Questo spetta sempre alla filosofia, perché il suo atto costitutivo, per così dire, è la ricerca della verità. Una ricerca che ha stretta parentela anche con i destini ultimi dell’esistenza umana, ed è qui che i filosofi o, quantomeno, molti tra i filosofi moderni e contemporanei consegnano solo il loro dolore. È un dolore che suscita un rispetto alto, ma non è dato di sapere se il pensiero di un abbandono senza vie d’uscita, basterà all’esistenza di chi cerca, di chi invoca domande di verità.

Dopo questo tentativo, senz’altro insufficiente, di interfacciare alcuni filosofi sulle questioni fondamentali dell’esistenza umana, riprendiamo il nostro sguardo sull’uomo come essere simbolico. Sin dalle origini la capacità simbolica dell’uomo si esprime nelle tensioni e

³⁸ Cfr. F. Battistrada, *Per un umanesimo rivisitato*, cit., pp.51 e segg.

nelle realizzazioni dell'*homo religiosus*. Una condizione di cui le generazioni hanno fatto tesoro, che hanno considerato; anche nelle Carte dei diritti.

«La natura di diritto fondamentale della libertà religiosa implica che l'esercizio della stessa debba essere non solo consentito ma tutelato e sostenuto in tutte le sue formazioni sociali» (Costituzione della Repubblica Italiana, artt.2,3,19). Così annota il costituzionalista Gaetano Silvestri in un saggio pubblicato in un recente numero della prestigiosa rivista "Avvenimenti Sociali"³⁹. Quello della libertà religiosa è un tema di preoccupante attualità, considerato che la stessa, in Occidente, occupa il sommo dei diritti civili. Preoccupante in modo truce se pensiamo ai cristiani perseguitati fuori della terra d'Occidente, ma anche da noi, se si considera che la laicità declinata come ideologia – leggi laicismo – tende ad imporre la propria dittatura culturale sulle questioni fondative della pacifica coesistenza del consorzio umano. La laicità può essere non religiosità, un po' come la Costituzione repubblicana che è non confessionale ma, non è mai anti-religiosa. Così come l'essere atei è un diritto, ma se si pensa di imporre la propria visione dell'uomo, della vita e del mondo – anche con mezzi considerati "democratici" – senza tener conto della *possibilità* del sentimento o dello spirito religioso che accompagna la vita di moltissimi esseri umani, si assume una posizione totalitaria. È questo un termine che immediatamente fa pensare alle armi, alle violenze più inaudite e all'assenza di libertà. Ma è altrettanto totalitario se passa attraverso accordi amministrativi o mezzi di comunicazione di massa, non curandosi né delle idee o delle libertà degli altri né delle Carte costituzionali vigenti. Attraverso i media poi, il rischio è ancora più alto, perché il mondo è "interconnesso" (dicono) e non tutti hanno l'indifferenza o il grado di tolleranza culturale (a seconda di come lo si voglia leggere) del mondo occidentale secolarizzato. O di quello che resta del mondo cristiano, culturalmente inteso. Specie se si ha a che fare con situazioni di evidente miseria morale e materiale. O, ancora, con idee di Dio che esprimono fanatismo e violenza, e che l'Occidente democratico e liberale – giustamente e doverosamente – aborrisce, rifiuta e combatte. Ma è totalitarismo culturale anche l'imposizione per via amministrativa, debitamente riparata dal chiasso mediatico, quando per esempio, si vuol far passare nei luoghi deputati alla formazione delle coscienze l'idea di un nuovo genere non genere, l'idea che ognuno è ciò che si sente, e che se i maschi vestono da maschi o le femmine da femmine è solo per imposizione culturale, omettendo ogni ovvio riferimento alla *legge naturale*, tanto cara peraltro anche ai *philosophes*, che costituiscono il

³⁹ Per i riferimenti giuridici e del Diritto Internazionale di questo paragrafo, vedi G. Silvestri, *La Religione nello spazio pubblico. Leggere la Costituzione in un'Italia multiculturale*, in *Avvenimenti Sociali*, Anno 66, n.3 marzo 2015, Editore Fondazione San Fedele, Milano, pp.196-207.

momento ideale di qualsiasi libertà, e così apprezzata anche dalla lettura delle avanguardie degli anni sessanta-settanta che, diversamente dall'attualità, avevano però la coerenza intellettuale di non pretendere per la loro idea di amore priva di qualsiasi contratto, la "benedizione" del legislatore. Pretendere "nuovi" modelli educativi circa il genere superando le libertà e i diritti dei singoli, a cominciare dai genitori degli educandi nelle scuole dello Stato, significa – quasi a rimarcare con protervia giacobina – che i figli prima, sono della repubblica e poi (forse) dei loro genitori. Anche questo è totalitarismo e non certo un modo logico per insegnare il rispetto di ogni persona e di ogni differenza o diversità. *L'etica dell'io e delle proprie voglie* però – così come è stata inconfutabilmente nominata da Benedetto XVI⁴⁰ – va ben oltre, manifestando tutte le paradossie maligne di cui è portatrice, a cominciare dalla confusione tra diritti individuali, sacrosanti, e diritti collettivi, altrettanto sacrosanti. E' un relativismo assoluto che produce anarchie inimmaginabili. Eppure – altra paradossia maligna – non c'è nulla di più anarchico della famiglia. La famiglia, al di là dei diversi adattamenti storico-sociali ed economici è di per se stessa anarchica; anzi, rappresenta la *vera anarchia*, poiché nella sua genesi che è in un solo modo al di là delle idee dei singoli, *precede* lo stato, il diritto e il mercato. *Pre – cede*, nel senso letterale e consequenziale, poiché lo stato, il diritto e il mercato sono una *con-cessione* della famiglia che in natura – piaccia o meno – è in un solo modo. Per cultura, invece, e soprattutto, grazie al Dio cristiano, si accoglie qualsiasi variabile in nome della cura e del rispetto che si deve ad ogni persona. Un fatto questo certamente culturale e non naturale, che paga un debito profondo alla cultura cristiana. Ecco perché esistono i diritti individuali sacrosanti e inviolabili, indipendentemente dal sesso, razza, religione, credo politico ecc.

Ma il Dio cristiano, spesso, trova difficoltà di riconoscimento pubblico. L'uomo è un essere simbolico e, se andiamo indietro nelle epoche – si è detto – questi è, prima di tutto, un essere simbolico di tipo religioso. Ecco che ogni tanto riaffiora la polemica circa i simboli del Dio cristiano nella dimensione pubblica. I luoghi pubblici *istituzionali*, come la scuola, invocano la laicità della Costituzione (che, si diceva sopra però, sarebbe meglio definire non confessionale più che laica, poiché lascia spazi enormi alle espressioni della religiosità in quanto diritto fondamentale), e la laicità può chiedere l'omissione di qualsiasi simbolo religioso. Al tempo stesso la scuola è anche un luogo pubblico *sociale* e qui si manifesta il dettato dell'articolo 19 della stessa Costituzione, che garantisce il diritto di professare il

⁴⁰ J. Ratzinger, *Omelia alla Messa "Pro Erigendo Romano Pontefice"*, 18 aprile 2005, in "L'Osservatore Romano", martedì 19 aprile 2005. Cfr. anche Benedetto XVI, *Discorso* in San Giovanni in Laterano all'apertura del Convegno Ecclesiale diocesano di Roma, in "L'Osservatore Romano", 8 giugno 2005, p.7.

proprio culto liberamente in privato e in pubblico e di farne propaganda con il solo divieto per atti non conformi al buon costume. Che fare allora? La Corte europea ha lasciato l'incombenza agli stati nazionali. In Italia il legislatore ha lasciato la questione in sospenso. Alcuni giuristi parlano del "muro tradizionale" quello con la croce, non fosse altro perché anche per il Consiglio di Stato questi è simbolo di una civiltà e non solo di una religione. Altri di "muro bianco" in nome di una assoluta laicità. Altri ancora di "muro barocco" ed è assai probabile che il futuro (che è già qui) multiculturale e multireligioso veda questa soluzione, giacché quelli che vengono da altri mondi sono ancora e, soprattutto, uomini e donne *religiosi*, e non è detto che verranno conquistati dalla scristianizzazione e dal laicismo degli europei, anzi, se consideriamo le proiezioni demoscopiche sul divenire degli autoctoni può ragionevolmente apparire più verosimile il contrario. In proposito, pare interessante segnalare l'esperienza di *laicità aperta* adottata dal modello liberal-pluralista del Québec, di cui parlano in un recente lavoro Charles Taylor e Jocelyn Maclure. Canada e Québec sono paesi a tradizione cristiana, tanto che elementi del cristianesimo si sono tradotti nel diritto positivo, come ad esempio il divieto dell'apertura domenicale dei negozi. Divieto ora abolito per l'accresciuta presenza di culture differenti e quindi per una maggiore varietà morale e religiosa, anche se non è difficile escludere motivazioni di stampo economico, pure non apertamente dichiarate. A differenza della laicità repubblicana, propria del modello francese e, entro certi limiti, della Turchia, l'esibizione dei simboli religiosi però non viene relegata allo spazio privato, perché questo non sembra impedire la neutralità dello Stato:

In Canada, la vecchia Legge sulla domenica, i privilegi una volta accordati ai cattolici e ai protestanti sull'insegnamento della religione nelle scuole pubbliche, la preghiera prima delle sedute di un consiglio municipale e l'uso obbligatorio della Bibbia per prestare giuramento in tribunale rappresentavano altrettante forme di istituzionalizzazione della religione della maggioranza. [...] Ma alcune pratiche o alcuni simboli possono trovare la loro origine nella religione della maggioranza senza per questo forzare veramente la coscienza di coloro che non ne fanno parte. È il caso di pratiche e simboli che hanno il valore di un retaggio piuttosto che funzione normativa. La croce sul monte Royal a Montréal, per esempio, non significa che il comune di Montréal si identifichi con il cattolicesimo, e non impone ai non cattolici di agire contro la propria coscienza: è, infatti, un simbolo che ricorda un episodio della storia del Québec. [...] Come sottolinea la Commissione dei diritti della persona e dei diritti della gioventù del Québec, un simbolo o un rituale proveniente dalla religione della maggioranza non lede le libertà fondamentali se non è accompagnato da restrizioni dei comportamenti individuali. Tale criterio è ampiamente accettato. Inoltre, i cittadini immigrati raramente si

appellano contro la conservazione del patrimonio storico della società che li accoglie. Sono più portati a rivendicare, in alcune situazioni, una pluralizzazione dei simboli religiosi nello spazio pubblico⁴¹.

Anche da queste parti, la scuola è stata uno dei luoghi più interessati dal dibattito sulla laicità e, pure tra comprensibili tensioni, la stessa è stata deconfessionalizzata nel 1998 e, nel 2008 l'insegnamento confessionale cattolico e protestante è stato sostituito con un programma di Etica e cultura religiosa, vuoi per la realtà del pluralismo culturale e religioso vuoi per una evidente individualizzazione del credere da parte di una maggioranza ampiamente secolarizzata; questione che i due filosofi nominati non mancano di precisare ma che si preferisce recuperare in altro momento. Ciò nonostante, i simboli religiosi non rappresentano un problema per la laicità dello Stato e, non bisogna dimenticare, che questi paesi hanno una storia piuttosto recente.

Per quanto riguarda il vecchio continente, invece, interessato da due millenni di cristianesimo, il Trattato sull'Unione Europea indica le eredità religiose soltanto come momento ispiratore ma non come fondamento della stessa Unione. Si tratta del faticoso dibattito sulle "radici" cui tanto e con poca fortuna si è speso Joseph Ratzinger, ma anche filosofi come Jürgen Habermas. Una scelta legittima in nome della maggioranza. Una maggioranza certamente smemorata, perché chiunque conosca un po' di storia d'Occidente, sa che principi come libertà, uguaglianza, democrazia e solidarietà, non sono disincarnabili dall'enorme portato del cristianesimo, a cominciare dall'opera – anche laica – di Benedetto da Norcia. Le Carte europee e degli Stati nazionali vogliono farne a meno. Ma chi non ha storia non ha futuro. Il santo pontefice Giovanni Paolo II sentenziava che «il futuro del cristianesimo non sarà l'Europa». Ci saranno nuovi lidi, dove persona, comunità, fede e Dio saranno ancora un tutt'uno. E come vedremo, di questo, anche in senso geografico e geopolitico, parlano pure filosofi e sociologi non credenti, di fama internazionale. Quali altri lidi per il laicismo? Diceva padre Raniero Cantalamessa, straordinario intellettuale dei frati minori, già professore universitario e tutt'ora predicatore della cappella pontificia, in occasione della predica per il venerdì santo del 1986: «vivere per se stessi (e per le proprie voglie) è il nuovo nome della morte».

⁴¹ J. Maclure, C. Taylor, *La scommessa del laico*, Laterza, Roma-Bari, 2013, pp. 50-51.

CAPITOLO SECONDO

SECOLARIZZAZIONE in Max Weber

2.1 Max Weber: il disincantamento del mondo

In premessa è doveroso richiamare l'attenzione del lettore su una questione di metodo che intende accompagnare questa stesura: il pensiero di Weber, così come quello di Taylor e di Gauchet, saranno visitati per lo specifico segmento di analisi che gli stessi hanno fornito al fenomeno della secolarizzazione, e attraversati da una forbice utilitaristica che porterà una "selezione", per quanto lo scrivente potrà considerare ai fini di una successiva e personale riflessione che vorrebbe esprimere il senso ultimo di questo lavoro.

Non è possibile affrontare la questione con lo sguardo weberiano, senza considerare *L'Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, fortunato saggio del grande pensatore tedesco pubblicato nel 1905. Scrive Franco Volpi:

Weber sviluppa la tesi secondo la quale la condotta di vita ascetica, propria del calvinismo, ebbe un influsso decisivo sulla genesi del capitalismo moderno. L'etica protestante è interpretata non in termini univocamente e rigidamente causali, ma come una molla che ha contribuito a far scattare un processo di razionalizzazione unico sul piano storico, eppure di portata universale. Il metodo e il risultato di quest'analisi sociologico-metodologica hanno condizionato il dibattito fino a oggi. Weber parte dal dato di fatto empirico che, in particolare verso la fine del XIX secolo, i protestanti godevano di notevole successo economico, e riconduce questo fenomeno allo *spirito del capitalismo* che egli vede sorgere dalla condotta di vita propria del puritanesimo e del protestantesimo e caratterizzata da una *ascesi intramondana*. L'etica protestante corrispondeva a un'etica della professione che era intesa nel senso della predestinazione come fine in sé. La professione (*Beruf*) diventava vocazione (*Berufung*) conforme ai criteri normativi del capitalismo moderno: organizzazione razionale del lavoro e valorizzazione del capitale⁴².

⁴² F. Volpi, *Dizionario delle opere filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano, 2000, pp. 1111-1112.

Al riguardo, si rimanda in nota un ampio stralcio dell'*Osservazione preliminare all'Etica Protestante e lo spirito del Capitalismo*⁴³ senz'altro l'opera più nota del sociologo e filosofo tedesco, stimolata da un viaggio compiuto con la moglie negli Stati Uniti nel 1904, non tanto per offrire un elogio "etnocentrico" della cultura occidentale, quanto per mettere in evidenza la straordinaria erudizione e il genio analitico di questo gran dottore del pensiero sociologico. Weber non ammette una e una sola causa, quale origine di un fenomeno sociale. Parla sempre di molteplicità di fattori. Nella fattispecie, il fattore principale dello sviluppo del capitalismo occidentale moderno è costituito dall' *ethos razionale* che lo alimenta, che alimenta la peculiare attitudine razionalistica della civiltà moderna. E quasi paradossalmente, questo «spirito del capitalismo», non ha origini materiali, né naturali ma, culturali, spirituali

⁴³ «Solo in Occidente vi è una "scienza" con quello sviluppo che noi oggi riconosciamo "valido". Conoscenze empiriche, riflessioni sui problemi del cosmo e della vita, sapienza filosofica e teologica profondissime – di cui si trovano accenni nell'Islam e in alcune sette indiane, sebbene il perfetto svolgimento di una teologia sistematica sia in particolare del Cristianesimo influenzato dall'Ellenismo – scienza e osservazione di straordinaria finezza, ce ne furono altrove; soprattutto in India, in Cina, in Babilonia e in Egitto. Ma all'astronomia babilonese e ad ogni altra astronomia antica manca il fondamento matematico che le dettero per primi gli Elleni e la cui assenza rende ancor più stupefacente lo sviluppo della scienza degli astri presso i Babilonesi. Alla geometria indiana mancò un altro prodotto dello spirito ellenico, la "dimostrazione", cioè, razionale, la quale ha creato per prima la meccanica e la fisica. ... Solo l'Occidente conosce una creazione come quella del diritto canonico. Similmente nell'arte. L'orecchio musicale sembra essere stato presso altri popoli più sottilmente sviluppato di quel che non sia oggi da noi; in ogni caso non lo fu meno. Polifonia di diversa specie fu diffusa largamente in tutto il mondo; ed anche il discanto di trova in altri paesi. Anche i altri paesi si conoscono e si calcolano tutti i nostri intervalli sonori razionali. Ma la musica armonica razionale, tanto contrappuntistica quanto armonica in senso stretto; la struttura del materiale sonoro sulla base dei tre accordi perfetti coll'integrazione armonica della terza; il nostro cromatismo e la nostra armonia, espresse dal Rinascimento in poi, non quale misura di distanza ma in forma razionalmente armonica; la nostra orchestra col quartetto d'archi come nucleo centrale, e colla sua organizzazione dell'insieme degli strumenti a fiato...le nostre suonate, sinfonie ed opere, quantunque nelle musiche più diverse esistessero come mezzi d'espressione la musica a programma, la musica descrittiva, l'alterazione dei toni e la modificazione, e come mezzi per esse i nostri strumenti fondamentali, organo, piano, violino; tutto questo ci fu soltanto in Occidente. ... E infine solo l'Occidente ha prodotto i parlamenti di "rappresentanti del popolo" eletti periodicamente, i demagoghi, e il dominio dei capipartito nella veste di ministri parlamentariamente responsabili, sebbene, naturalmente, in tutto il mondo vi siano stati partiti per la conquista del potere politico. E lo stato soprattutto, col significato di un istituto politico, con una costituzione razionalmente promulgata, con un diritto razionalmente costituito, con un'amministrazione diretta da impiegati specializzati secondo regole razionalmente enunciate, solo il moderno Occidente li conosce, in questa combinazione, per noi importante, dei vari caratteri determinanti, all'infuori di tutti i tentativi in tal senso di altri tempi e di altri paesi. E così è della più grande forza della nostra vita moderna: del capitalismo. ... Si giunge perciò a questo problema: cercar di spiegare il particolare carattere del razionalismo occidentale, ed in seno a questo, di quello moderno, e le sue origini. Ogni tentativo di spiegazione del genere deve, data l'importanza fondamentale dell'economia, aver riguardo soprattutto alle condizioni economiche. Ma non deve rimanere inosservato anche il rapporto causale inverso. Poiché il razionalismo economico dipende principalmente, oltre che dalla razionalità della tecnica e del diritto, dalla capacità e dalla disposizione degli uomini a determinare forme di condotta pratico – razionale della vita...Sono posti in principio due saggi meno recenti, nei quali si tenta di approssimarsi, su di un punto particolare, a quel lato del problema, che generalmente è più difficile ad afferrarsi: l'essere le origini di una coscienza economica, dell'"ethos" di una forma economica, condizionate da determinati contenuti della fede religiosa, e ciò potersi constatare di sull'esempio del nesso della moderna etica economica coll'etica razionale del Protestantismo ascetico. Qui dunque si indaga soltanto un aspetto del rapporto causale». M. Weber, *L'Etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1905), trad. it. Pietro Bursi, Sansoni editore, Firenze, 1983, pp.63-77.

appunto; nelle sue righe a Rickert, anticipandogli l'omaggio di una copia del saggio: «A giugno o a luglio riceverà uno studio di storia della cultura che forse può interessarle: *l'ascesi della dottrina protestante come fondamento della cultura della vocazione professionale moderna, una sorta di costruzione "spiritualistica" dell'economia moderna*». Un saggio che tende a definire le origini della disposizione dell'agire economico di tipo capitalistico che, *calcola in vista di uno scopo*, ma tende a sottovalutare il concreto godimento di quanto prodotto. Tale "disposizione", va ricercata all'interno di forme culturali che stanno alla radice della età moderna europea, e queste non potranno che essere forme della religiosità; anzi, di una specifica etica religiosa: quella protestante, nella denominazione *calvinista* in misura essenziale.

2.2 Sulla diffusione dell'etica protestante

Il 31 ottobre 1517 il dottor Martin Lutero affigge le famose 95 tesi sul portale della chiesa di Wittemberg. Si tratta di 95 brevi proposizioni in latino su cui il teologo tedesco, come nella consuetudine accademica dell'epoca, invita a discutere. Egli aveva cura d'anime in Wittemberg e insegnava all'università. Il contenuto, attacca duramente la pratica delle indulgenze, la "vendita dei passaporti per il cielo". Lo scopo è chiedere un rinnovamento dell'organizzazione interna della chiesa cattolica e della vita cristiana. Di fatto, e forse al di là delle reali intenzioni del frate agostiniano, prenderà avvio la Riforma protestante. Tra il cinquecento e il seicento, incontrando traumi sociali e vicissitudini violente, il protestantesimo si afferma nella parte settentrionale della Germania e in genere in tutta l'Europa Nord-occidentale. Il terreno socio-culturale in cui si sviluppa la Riforma vede «la crescita delle dimensioni e dell'importanza delle città tedesche. Una prolungata crisi alimentare, unita alle devastazioni della peste, produsse una grave crisi agricola. I prezzi del grano calarono in modo allarmante tra il 1450 e il 1520, determinando uno spopolamento delle campagne e l'emigrazione dei lavoratori verso le città. Il divieto di accedere alle corporazioni di mestiere o ai Consigli comunali fece crescere lo scontento tra questo nuovo proletariato urbano. In molti casi la Riforma venne a trovarsi collegata a queste esigenze di trasformazione sociale, cosicché il cambiamento sociale e quello religioso procedettero assieme. Diversi fattori economici, sociali e politici aiutano a capire perché la Riforma ebbe successo, per esempio a Norimberga e a Strasburgo e fallì invece a Erfurt»⁴⁴. Vi sono poi divergenze sociali anche nella diffusione delle idee riformatrici, che marcano differenze socio-culturali e anche dottrinali (pure se non profonde) tra l'iniziatore della Riforma e le figure che l'hanno propugnata, per esempio, nel sud della Germania e in Svizzera: «Lutero era il prodotto di una piccola città sassone rigidamente governata dal principe locale; invece i pensatori riformati Zwingli e Bucero erano il prodotto delle grandi città libere di Zurigo e di Strasburgo: per questi ultimi la Riforma implicava una identificazione del «cittadino» con il «cristiano», che dava grande importanza alla dimensione politica della vita, assente invece dal pensiero di Lutero. Zwingli quindi sottolineava fortemente la necessità di riformare e redimere una *collettività*, mentre Lutero tendeva concentrarsi sulla necessità di riformare e redimere l'*individuo*»⁴⁵. Anche se, in verità, i successivi conflitti tra ceti, a proposito della interpretazione del Vangelo come riscatto dei poveri, obbligherà già lo stesso Lutero ad

⁴⁴ A. E. McGrath, *Il pensiero della Riforma*, cit., pp. 22-23.

⁴⁵ *Ibid.*, p.23.

affidare la missione religiosa al potere civile; missione certamente centrale ed esasperata in Zwigli che, infatti, cadrà in battaglia contro cantoni rimasti fedeli alla Chiesa cattolica.

Pilastro centrale della frattura luterana è l'enfasi sull'individualità; il singolo individuo intesse un rapporto diretto con Dio, in particolare attraverso una personale interpretazione della scrittura – *il libero esame della scrittura* – (un pio credente interpreta meglio la scrittura che un Papa corrotto), senza mediazioni, senza la mediazione del magistero della chiesa cattolica. Il rifiuto della gerarchia, del primato papale, apre l'abisso tra cattolici e luterani. Dal punto di vista dell'agire umano nel mondo, Lutero, influenzato da un passo della lettera di Paolo ai Romani, introduce il principio della *giustificazione per fede* – la salvezza per sola fede, senza le opere. Il concetto di *Beruf*, che in tedesco intende sia vocazione in senso teologico, sia professione, in Lutero ha un'accezione "*fatalistica*", legata anche questa all'influenza che lo studio di alcuni mistici medievali eserciterà sul teologo tedesco; in particolare nella lettura di von Tauler, il domenicano Taulero: *l'uomo deve conformarsi alla volontà di Dio, anche se essa lo condanna all'inferno*. Affermazione che passa di sana pianta in Lutero. E' evidente che tale visione della vita, più rassegnata che attiva, sia distante dal nesso individuato da Weber: «in Lutero il concetto di *Beruf* rimase legato alla tradizione. La professione o vocazione è ciò che l'uomo deve accettare come volontà divina, cui egli deve disporsi a seguire: questo colorito dà il tono anche all'altro concetto che in esso si trova, che cioè il lavoro professionale sia il compito imposto da Dio. E lo svolgimento del Luteranesimo ortodosso sottolineò ancor maggiormente questo tratto. Il solo frutto del Luteranesimo nel campo etico fu dunque da principio qualcosa di negativo; cadde cioè la sopravvalutazione dei doveri ascetici in confronto a quelli profani, ma ad un tempo fu predicata l'obbedienza verso l'autorità, e l'adattamento alla posizione avuta nella vita»⁴⁶. In Lutero, è *Beruf* il carattere sacro dei compiti professionali di ciascuno, che non traduce la possibilità di migliorare la propria posizione sociale e professionale, ma un adattamento. Alcuni autori, come Erasmo da Rotterdam, vedranno questa posizione come una svalutazione della natura umana e in particolare come *una negazione del libero arbitrio*, che è invece concetto centrale nella teologia cattolica: il Dio cristiano è un Dio libero, che lascia l'uomo libero di operare per la sua vita, per la sua salvezza o la sua dannazione. In Lutero, per contro, solo Dio, nella sua infinita misericordia, decide in modo misterioso e insondabile chi deve essere salvo: ecco l'altro "pilastro" della teologia luterana; la salvezza dipende esclusivamente dalla *predestinazione divina*. Una rassegnazione fatalistica che, nelle situazioni di disagio,

⁴⁶ Ibid., pp.155-156. Vedi anche A. Massarenti (a cura di), *Max Weber, vita, pensiero, opere scelte*, in I Grandi Filosofi, Il Sole 24 Ore, Milano, 2006.

insoddisfazione, di difficoltà economica, lascia l'individuo solo con se stesso e con il proprio Dio; un Dio che, in questo caso, non sembra offrirgli molta speranza, ma una condizione avversa che potrebbe far pensare di non essere “predestinato” alla salvezza. Al riguardo ci pare utile ricordare la riflessione di un illustre contemporaneo del pensatore tedesco, vale a dire il francese Emile Durkheim, altro padre del pensiero sociologico, che a fine Ottocento pubblicò il noto studio sul suicidio, dove si legge una interessante relazione tra l'esposizione al suicidio e l'appartenenza alle denominazioni del protestantesimo, specie di area calvinista. Per altro verso interpretativo, lo studio del pensatore francese (che tra l'altro iniziò la sua docenza alla Sorbona come supplente alla cattedra di Filosofia di Fernand Buisson, che tenne per quattro anni e che diventerà la cattedra di Sociologia della Sorbona) offre leve tutt'altro che anacronistiche anche per la odierna interpretazione del tragico fenomeno sociale⁴⁷.

Il “fatalismo” luterano dimentica la pagina più bella e carica di speranza della storia dell'umanità: le *Beatitudini pronunciate da Gesù nel discorso della montagna*, un “discorso difficile da vivere, che rende l'uomo schiavo perché deve amare tutti gli uomini nella direzione del discorso della montagna (Lutero, *La libertà cristiana*)”. Ma la rottura protestante, produrrà molte denominazioni all'interno del movimento. Infatti, la struttura dell'organizzazione religiosa nel protestantesimo è la *setta*, non la chiesa. E sarà una di queste “denominazioni”, *il calvinismo*, appunto, a fornire la “causa principale” dello sviluppo dello spirito del capitalismo, secondo l'analisi weberiana. Una declinazione del movimento protestante, fondata dal riformatore di origine francese, Giovanni Calvino, che realizzerà un disegno di società religiosa e politica, una vera e propria teocrazia, a partire dalla città svizzera di Ginevra. Come vedremo, la dottrina calvinista introdurrà una variazione teologica significativa a proposito della vita sociale e del senso della Vocazione come professione – *Berufung* –, variazione che in buona misura determinerà il futuro sviluppo del capitalismo moderno, sia in Europa sia negli Stati Uniti d'America; nonostante nelle aree di cultura latina, l'origine delle forme capitalistiche sia differente e, anche se in questa sede non si potrà entrare nello specifico, ci basti ricordare la “mercatura” veneziana o fiorentina. Anche se il fondamento solidaristico della cultura cattolica, tende ad urtare contro il razionalismo economico sviluppato proprio in seno a certe tendenze del protestantesimo e che, come ha notato lo stesso Weber, produrrà un'avversione al calvinismo, accomunando in tale direzione, cattolici e luterani. È certo, comunque, che l'idea dominante di capitalismo anche nell'ultramodernità ha radici calviniste. In Svizzera la Riforma prese avvio nel cantone di

⁴⁷ Cfr. E. Durkheim, *Il Suicidio, studio di sociologia* (1897), a cura di Roberto Guiducci, BUR, Milano, 1991.

Zurigo, per opera del prete cattolico Ulrico Zwingli, poi si sviluppò nella Svizzera francese grazie ad un altro prete cattolico, Guglielmo Farel che, proprio con Giovanni Calvino, sarà protagonista dell'ascesa di Ginevra nel panorama culturale e politico del mondo protestante. Può essere opportuno qui, ricordare anche il ruolo della retorica e della stampa nella diffusione delle idee riformatrici. Scrive ancora McGrath:

I Riformatori, sia in Germania che in Svizzera, si preoccupavano di far avanzare le loro idee religiose mediante la parola scritta (si pensi, ad esempio, all'Istituzione della religione cristiana di Calvino), o mediante la parola parlata delle prediche (Lutero e Calvino erano ambedue, da tutti i punti di vista, dei predicatori di prim'ordine). La retorica era dunque per loro un mezzo in vista di uno scopo, quello cioè di diffondere le idee della Riforma. Riformatori ed umanisti avevano, gli uni e gli altri, grande stima della retorica, ma per motivi diversi: per gli umanisti essa favoriva l'eloquenza, per i Riformatori favoriva la Riforma. [...] La Riforma svizzera ha subito l'influenza dell'umanesimo molto più fortemente della Riforma wittemberghese. Tuttavia persino a Wittemberg, qualcuno riteneva che i nuovi programmi di studio della Bibbia e di Agostino fossero d'ispirazione squisitamente umanistica. Agli occhi della maggioranza degli osservatori, Lutero ed Erasmo combattevano la stessa battaglia. Esiste un famosissimo esempio di tale fraintendimento di Lutero da parte degli umanisti. Nel 1518 Lutero tenne la famosa Disputa di Heidelberg, in cui espose una teologia radicalmente antiumanistica e antiscolastica. Tra gli ascoltatori c'era il giovane umanista Martino Bucero, destinato a diventare in seguito il principale Riformatore della città di Strasburgo. Bucero scrisse allora con entusiasmo al suo amico Beato Renano dicendo che Lutero aveva esposto null'altro che le idee di Erasmo, ma l'aveva fatto con più forza. Analizzando attentamente quella lettera si può dire che Bucero aveva frainteso Lutero praticamente su tutta la linea! La tensione esistente tra umanesimo e Riforma apparve in piena luce soltanto nel 1525. In quell'anno sia Zwingli che Lutero redassero degli scritti contro Erasmo: tutti e due focalizzavano la loro attenzione sul concetto di libero arbitrio. Per i due Riformatori la nozione erasmiana di una totale libertà della volontà conduceva a farsi un'idea troppo ottimistica della natura umana. La pubblicazione del Commento sulla vera e falsa religione, di Zwingli, e del Servo arbitrio, di Lutero, misero in evidenza agli occhi di tutti la tensione che era sempre esistita tra umanesimo e Riforma⁴⁸.

Giovanni Calvino fu l'unico teologo laico tra i grandi riformatori e, grazie alla sua opera, la città di Ginevra si sostituì a Wittemberg come centro di propagazione del protestantesimo. In Francia, poco dopo la metà del cinquecento, circa un quinto della

⁴⁸ A. E. McGrath, *Il pensiero della Riforma*, cit., p. 57.

popolazione aderiva alle idee riformate, che trovarono proseliti anche nei Paesi Bassi, in Scozia, e in misura minore in Polonia e in Ungheria. A Ginevra, Calvino realizzò una sorta di repubblica teocratica, anche se scritti recenti, ci fanno capire che, il ginevrino, più che un innovatore è, semmai, un originale attuatore di una tendenza politica già esistente in quella e in altre importanti città della crescente borghesia mercantile dell'epoca; scrive Giorgio Tourn: «attenendosi fedelmente a questo impegno, vivrà sino alla fine dei suoi giorni nella convinzione di partecipare al rinnovamento spirituale della città dove «Dio lo aveva chiamato, anche se spesso non si mostrò disposto a servire la Signoria», *la Seigneurie*, nei modi che questa si aspettava da lui. A trattenerlo in quell'impegno non sono certo interessi materiali: le sue condizioni economiche rimarranno infatti sempre molto modeste, anche quando diventerà la personalità più in vista dell'intera città. In qualità di funzionario al servizio della Signoria (i pastori giuravano fedeltà ai magistrati assumendo l'incarico) vive, per usare termini di attualità, con un permesso di soggiorno e un contratto a termine, sempre pronto cioè a riprendere le sue peregrinazioni per svolgere altrove la sua attività, nel caso in cui venisse licenziato. La cittadinanza gli è concessa solo pochi anni prima della morte, come riconoscimento per i suoi servizi. E questi sono molti, in tutti i campi»⁴⁹. Il cuore teologico della sua dottrina è la gloria di Dio nella quale è compresa anche la salvezza dell'uomo. La predestinazione è espressione della sovranità di Dio su tutte le creature. Introdusse una severa disciplina ecclesiastica, con pene che punivano l'assenza dalla chiesa durante i culti, la bestemmia, il ballo, il gioco. Una "polizia dei costumi" controllava periodicamente le case private, per accertare la conoscenza delle preghiere e l'obbedienza ai precetti del riformatore, anche in ordine all'alimentazione e all'abbigliamento, con speciale attenzione per le donne. Egli era ammogliato con la vedova di un anabattista (altra denominazione del protestantesimo delle origini), ebbero un figlio che morì poco dopo la nascita, seguito a breve distanza dalla madre. Molto più austero di Lutero, nulla concedeva a se stesso e nulla perdonava agli altri, nell'opera di trasformazione di Ginevra in una comunità di perfetti seguaci del vangelo. Precisa però Tourn:

L'attribuire a Calvino la disciplina della vita ginevrina come frutto di una sua visione moralistica della vita e del suo carattere autoritario è un errore; questa legislazione preesisteva a Calvino, rientrando negli schemi culturali della società tardo medievale. Ciò che costituisce un problema nella Ginevra di quegli anni non è dunque il tipo di morale, accettata o subita da tutti, ma chi sia competente ad applicarla. Nell'area svizzera la risposta è univoca: spetta ai

⁴⁹ G. Tourn, *Giovanni Calvino, il riformatore di Ginevra*, Claudiana, Torino, 2005-2009, p. 61.

magistrati, i quali – avendo ereditato il potere episcopale legislazione – ne proseguono l'attività. Così era accaduto a Zurigo, a Berna e nella stessa Strasburgo. Calvino ha invece una visione radicalmente diversa: la chiesa, come si deduce dal Nuovo Testamento, è una comunità di uomini e donne che non riceve la sua legittimazione dal potere politico, di cui anzi deve spesso subire la repressione. Di conseguenza la fede e i problemi a essa connessi, quelli che si situano nella sfera dell'etica del comportamento, riguardano la chiesa più che il governo civile. Quale relazione possa stabilirsi tra queste due realtà è il problema [...] La soluzione originale, anche se non del tutto soddisfacente, è la creazione del Concistoro (*Concistoire*), che nelle *Ordonnances* rappresenta una novità non soltanto rispetto alle leggi del 1537, ma, soprattutto, a quelle analoghe in vigore in altri territori evangelici. Nel creare il Concistoro, Calvino si colloca dunque ideologicamente nella linea tradizionale di una città dell'epoca, che tutti i suoi abitanti considerano una «società cristiana». Ciò che risulta assolutamente innovativo è invece il fatto che a garantire questo carattere cristiano sia questo organismo di natura mista; i dodici membri del Consiglio sono infatti funzionari statali, che integrati però in una struttura ecclesiastica diventano «anziani» (traduzione del termine *presbiteros* del Nuovo Testamento), cioè laici investiti di un ministero religioso. Lo stesso caso si verifica con i due consiglieri incaricati dell'assistenza ai poveri e all'ospedale, i quali – stando a questa impostazione – attualizzano in forma moderna la figura dei diaconi dell'età apostolica. Questo significa però che a impostare la vita religiosa della città non è più, come in tutte le città svizzere, il potere civile, di cui la struttura ecclesiastica è solo strumento operativo, bensì la chiesa, come comunità di credenti che rivendica il suo potere pastorale, episcopale, per usare un termine dell'età apostolica (episcopo, sorvegliante è nel Nuovo Testamento il pastore della comunità)⁵⁰.

I preziosi chiarimenti di Giorgio Tourn, uno dei massimi studiosi di Calvino in Italia, fanno comprendere che gli intenti di Calvino erano quelli di rendere il Concistoro completamente indipendente dal potere politico, ma questo, avrebbe fatto insorgere tensioni (e accadde comunque) tra i consigli e lo stesso Concistoro, specie in ordine alla reintroduzione della scomunica, oggetto comune a tutti i riformatori svizzeri, tra cui Ecolampadio. L'esclusione dalla Santa cena, significa per il cittadino di Ginevra essere escluso dalla comunità sia sotto il profilo religioso che civile. Ecco che l'intuizione del Concistoro diventa una mediazione tra magistrati e chiesa che «va collocata – spiega ancora Tourn – nel contesto della cultura del Cinquecento, dove l'ipotesi di una realtà ecclesiastica del tutto indipendente dal potere civile, una situazione cioè che nell'Ottocento verrà definita nei termini di libera Chiesa in libero

⁵⁰ G. Tourn, *Giovanni Calvino*, cit., pp. 62-65.

Stato, è inconcepibile. Il termine di raffronto non è dunque la concezione moderna del rapporto tra Stato e confessioni religiose, in cui la laicità del primo è in correlazione con la indipendenza e la libertà delle seconde, ma gli esempi della politica coeva. Il Concistoro ginevrino va posto a confronto con i sovrani Enrico VIII, che si proclama capo della chiesa inglese, e Francesco I, a cui spetta, per il concordato del 1515, il diritto di nomina dei vescovi e degli abati nel regno di Francia e, dall'altra, con il Papa, signore assoluto di uno Stato in Italia che organizza guerre e conquista città»⁵¹. Questo non impedì alla Ginevra calvinista, cioè ai suoi magistrati, forse più che a Calvino stesso, di condannare al rogo Michele Serveto per le sue dottrine, certamente eretiche, rispetto alla divinità di Cristo e alla Trinità, confermati dal teologo a servizio della Signoria ma che, probabilmente, aveva poco potere per condannare o salvare lo studioso e medico spagnolo e che, a detta di Tourn, aveva invano chiesto l'esecuzione di una condanna meno crudele. Ora, non è certo volontà di questo lavoro polemizzare su chi abbia ammazzato di più tra protestanti e cattolici in nome di questo o quell'altro dogma. Si tratta di eventi tragici, figli di una precisa epoca storico-culturale. Ciò che semmai resta ferita aperta, è la divisione tra fedeli nella stessa Chiesa di Cristo. Oggi, in vero, forse più una divisione dottrinale che culturale e sociale, come si dirà nella parte finale dello studio.

Ma per toccare ciò che della Riforma calvinista ha maggiormente influenzato la modernità, bisogna ricordare che a Ginevra, per esempio, era vietato l'accattonaggio e tutti dovevano lavorare: *se togliete il lavoro all'uomo, gli togliete la sua umanità*. Un concetto che con ulteriori sviluppi si ritroverà in tanti pensatori di formazione protestante. Basti al riguardo ricordare la hegeliana dialettica "soggetto-oggetto". E proprio nel lavoro, nel carattere sacro della professione riposa l'origine dello spirito del capitalismo, per via di uno stretto legame con la dottrina della *predestinazione*, secondo l'interpretazione di Calvino e Zwingli, lontana da Lutero almeno per quanto riguarda il "fare economico". Essi, a differenza del padre della Riforma, non svalutano le opere umane; almeno non quelle opere che riflettono l'iniziativa del singolo, considerate espressioni di Dio nella storia e, ogni volta che un'azione umana abbia successo, significa che è voluta da Dio. Con altre parole: il successo economico, il buon risultato negli affari, sono segni dei favori divini nella vita dell'uomo, nonché indicatori della sua predestinazione alla salvezza eterna. E questo è il fine extramondano, l'unico fine, che guida l'operare economico nel mondo. Rimangono svalutate nelle azioni umane, le pratiche di pietà e di beneficenza istituzionalizzate dalla Chiesa cattolica. Anche se la "deviazione"

⁵¹ *Ibid.*, pp. 65-67.

calvinista rispetto all'impostazione luterana, potrebbe sembrare strumentale – dato che volente o nolente, tale dettato accompagna lo sviluppo della nascente borghesia mercantile europea – essa avrà un impatto psicologico notevole sulla socializzazione delle future generazioni di credenti. Compiere con successo il proprio dovere professionale si costituisce come risposta alla pressione psicologica esercitata dalla dottrina della predestinazione. La condotta di vita che ne emerge sarà fortemente metodica. Il fine non è la ricchezza materiale in sé e per sé, ma l'indicazione fornita da quella ricchezza, cioè la predestinazione alla salvezza eterna. Non a caso, anche per Adam Smith, padre dell'economia politica moderna – come si ricorderà – il profitto dell'imprenditore va reinvestito per accrescere il proprio capitale e la ricchezza complessiva della società ma, egli condurrà una vita parca e morigerata. Almeno nelle intenzioni delle origini. L'uomo si occupa del mondo, creato da Dio, ma in pari tempo si vieta i piaceri del mondo, che sono segni di tentazione e quindi di dannazione eterna. A differenza dei cattolici e anche dei luterani, indulgere nel peccato è di una gravità radicale: *segno di dannazione, non una caduta dalla quale ci si possa rialzare*. Nel protestantesimo, in generale, tra l'altro, non esiste il sacramento della confessione come possibilità del perdono dei peccati. In una simile visione della vita, il lavoro assurge a modalità per glorificare il Signore (la scarsa voglia di lavorare è sinonimo della mancanza della Grazia) e anche a *preventivo specifico contro tutte le tentazioni*. Adesione al mondo nel compimento del *proprio Beruf* e, in pari tempo, asceti dal mondo, rinuncia ad ogni godimento o tentazione⁵². Giovanni Calvino propugna – per dirla con Weber – *un'asceti intramondana*: presenza attiva nel mondo e rinuncia ad ogni godimento del mondo. Che volendo è perfettamente evangelica: siate nel mondo ma non siate del mondo. Anche se con un orizzonte lacerante e, in parte, ancora fatalistico, che non lascia nessuna “seconda possibilità” a chi si ritrovasse poco fortunato negli affari o nell'esercizio della propria professione. Fatalistico, se interpretato per forza come segno di dannazione. Ma è evidente, che produrrà una spinta psicologica prima, sociale poi, a prodigarsi per un buon esito delle proprie attività professionali, quindi a sviluppare una forte predisposizione alla razionalità economicistica: evidentemente la posta in gioco è alta. Se l'etica protestante è uno dei fattori dello sviluppo capitalistico moderno – forse il principale – , a processo avviato, tocca registrare qualcosa di paradossale: l'enfasi sul lavoro, sul successo professionale come mezzo di salvezza, preservato dalla rinuncia ai lussi e alla mondanità, produce ricchezza accumulata. Una ricchezza che però, mette in pericolo il dettato originario, accelerando, per così dire, “le

⁵² Per la trattazione di questo paragrafo, vedi anche AA.VV.: *Storia della Chiesa, 2000 anni di Cristianesimo*, Ed. San Paolo, Milano, 2000.

tentazioni” rigettate dall’etica puritana. Paradossalmente, una volta affermatasi, la cultura capitalistica moderna rigetta le sorgenti che l’hanno alimentata, contribuendo a formare una *Weltanschauung* secolarizzata, ciò che Weber con splendida *icona* concettuale definirà *Entzauberung der welt, disincantamento del mondo*. Sia nel capitolo specifico sullo spirito del capitalismo, sia nella parte finale del saggio Weber illustra con chiarezza, questo paradosso, che tutt’ora ci riguarda e “ci insegue”:

Si sarà inclini a pensare che queste qualità etiche personali non abbiano di per sé niente in comune con qualcosa di negativo, la capacità di sottrarsi alle tradizioni ricevute, e perciò tutt’al più un “illuminismo” liberale, sia il fondamento adeguato di una tal condotta. Ed in realtà le cose oggi procedono generalmente così. Non solo manca di regola un rapporto della condotta di vita con determinati punti di partenza religiosi, ma quando un rapporto c’è, esso suole essere, per lo meno in Germania, di carattere negativo. Tali nature piene di spirito capitalistico sogliono essere, se non proprio ostili alla religione, per lo meno indifferenti. Il pensiero della pia noia del Paradiso ha scarse attrattive per la loro natura che si rallegra nell’azione, la religione appare loro come un mezzo per distrarre gli uomini dal lavorare quaggiù su questa terra. [...] Naturalmente il sentimento della potenza e della considerazione che procura il semplice fatto del possedere, ha in tutto ciò la sua parte; laddove la fantasia di un intero popolo è indirizzata solo verso le grandezze puramente quantitative, come negli Stati Uniti, questo “romanticismo delle cifre” agisce con un fascino irresistibile su quei commercianti che sono, a modo loro, poeti. Ma del resto non si lasciano prendere da esso gli imprenditori che siano alla testa del movimento economico e che alla lunga abbiano un successo duraturo. Ed infine – sorte comune delle famiglie dei parvenus del capitalismo tedesco – l’approdare nel porto del possesso fidecommissario e della nobiltà delle patenti sovrane attraverso i figli, la cui educazione nelle università o nelle scuole militari cercava di far dimenticare l’origine, rappresenta un prodotto di epigoni decadenti. “Il tipo ideale” dell’imprenditore capitalistico, quale era rappresentato anche presso di noi da alcuni esempi preminenti, non ha nulla in comune con tali mediocrità più o meno fini o più o meno grossolane. Egli rifugge dall’ostentazione inutile come dal godimento cosciente della sua potenza, e il ricevere i segni esteriori della considerazione sociale di cui gode, gli è assai penoso. La sua condotta di vita ha spesso un carattere ascetico, quale si manifesta chiaramente nella “predica” già citata di Beniamino Franklin; e noi dovremo approfondire il significato storico di questo fenomeno per noi così importante. Non di rado infatti si può trovare in lui una fredda modestia, che è sostanzialmente più sincera di quella riserva, che Beniamino Franklin raccomanda con tanta accortezza. Dalla sua ricchezza non ricava nulla per se stesso; tranne l’irrazionale sentimento del compimento del suo dovere professionale. Ma questo è

appunto quel che all'uomo precapitalistico appare così incomprensibile ed enigmatico, così sordido e spregevole. Che uno possa proporsi a scopo del lavoro di tutta la sua vita unicamente il pensiero di scendere nella tomba carico del massimo peso possibile di denaro e di beni, gli appare spiegabile solo come un prodotto di impulsi perversi, della “*auri sacra fames*”. Nel presente, colle nostre istituzioni politiche, di diritto privato e di scambio, colle forme e colla struttura, che è propria della nostra economia, questo “spirito” del capitalismo si potrebbe comprendere come un puro fenomeno di adattamento⁵³.

Nelle complesse relazioni che caratterizzano la genesi dell'atteggiamento capitalistico – o almeno il modo di “sentire” capitalistico dentro uno specifico culturale e geopolitico – Max Weber intravede già gli esiti secolari della spinta puritana proprio nella spoliazione della *Berufung*, in ciò che era stato il motore dell'impresa capitalistica moderna. Lo chiarisce ancora egli stesso:

L'ordinamento economico capitalistico abbisogna di questo sacrificio alla “vocazione” del guadagno; esso non è che un modo di comportarsi coi beni esteriori, così congiunto alle condizioni della vittoria nella lotta economica per la vita, che non si può parlare oggi nei fatti, di un nesso necessario di quella condotta di vita “crematistica” con una qualsiasi concezione unitaria del mondo. Non le è infatti più necessario di farsi sorreggere dall'approvazione di una forza religiosa, e sente come un ostacolo l'influsso di norme ecclesiastiche sulla vita economica, di quanto si faccia ancor oggi sentire, al pari della regolamentazione statale. Il punto di vista degli interessi politico-commerciali e politico – sociali suole invece determinare la *Weltanschauung*. Chi non si adatta nella condotta della sua vita alle condizioni del successo capitalistico, decade o perlomeno non riesce. Ma sono, questi, fenomeni di un'epoca in cui il capitalismo moderno, raggiunta la vittoria, si è liberato dagli antichi sostegni. ... Il pensiero che il lavoro professionale moderno abbia un carattere ascetico non è in realtà nuovo. [...] Il Puritano *volle* essere un professionista, noi *dobbiamo* esserlo. Poiché in quanto l'ascesi fu portata dalle celle dei monaci nella vita professionale e cominciò a dominare la moralità laica, essa cooperò per la sua parte alla costruzione di quel potente ordinamento economico moderno, legato ai presupposti tecnici ed economici della produzione meccanica, che oggi determina con strapotente costrizione, e forse continuerà a determinare finché non sia stato consumato l'ultimo quintale di carbon fossile, lo stile della vita di ogni individuo, che nasce in questo ingranaggio, e non soltanto di chi prende parte all'attività puramente economica. Solo come un mantello sottile, che ognuno potrebbe prendere e buttar via, secondo la concezione di Baxter, la preoccupazione per i beni esteriori

⁵³ M. Weber, *L'Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., pp.127-130.

doveva avvolgere le spalle degli “eletti”. Ma il destino fece del mantello una gabbia di acciaio. Mentre l’ascesi imprendeva a trasformare il mondo e ad operare nel mondo, i beni esteriori di questo mondo acquistarono una forza sempre più grande nella storia. Oggi lo spirito dell’ascesi è sparito, chissà se per sempre, da questa gabbia. Il capitalismo vittorioso in ogni caso, da che posa su di un fondamento meccanico, non ha più bisogno del suo aiuto. Sembra impallidire per sempre anche il roseo stato d’animo del suo sorridente erede: l’Illuminismo, e come un fantasma di concetti religiosi che furono, si aggira nella nostra vita il pensiero del dovere professionale. Ove l’adempimento di questo non possa essere posto direttamente in relazione coi più alti beni spirituali della civiltà, o dove inversamente non debba essere sentito anche soggettivamente come semplice costrizione economica, per lo più l’individuo rinuncia ad ogni spiegazione di esso. Nel paese, dove più fortemente si è sviluppato, negli Stati Uniti, l’attività economica, spogliata del suo senso etico - religioso, tende ad associarsi a passioni puramente agonali, che non di rado esprimono precisamente il carattere di uno sport. Nessuno sa ancora chi nell’avvenire vivrà in questa gabbia e se alla fine di questo enorme svolgimento sorgeranno nuovi profeti od una rinascita di antichi pensieri ed ideali o, qualora non avvenga né l’una cosa né l’altra, se avrà luogo una specie di impietramento nella meccanizzazione, che pretenda di ornarsi di un’importanza che essa stessa nella sua febrilità si attribuisce. Allora in ogni caso per gli ultimi uomini di questa evoluzione della civiltà potrà essere vera la parola: “specialisti senza intelligenza, gaudenti senza cuore: questo nulla si immagina di essere salito ad un grado di umanità, non mai prima raggiunto”⁵⁴.

Anche se la posizione di Weber è *avalutativa*, vuoi per un motivo metodologico, vuoi perché non vede alternative allo sviluppo del capitalismo (definerà infatti, e a ragione, la dittatura del proletariato immaginata dai bolscevichi, come una *dittatura dei funzionari* o anche *carnevale che si adorna del nome maestoso di “rivoluzione”*)⁵⁵, con un secolo d’anticipo ha preconizzato lo strapotere della *gabbia d’acciaio*, l’impietramento della meccanizzazione – che ora possiamo definire come autoreferenzialità della quarta rivoluzione micro-elettronica, specie di natura multimediale che a tutto tondo alimenta la *gabbia* –, l’avvento di specialisti senza intelligenza e gaudenti senza cuore, la crisi di agenzie educative e il trionfo del cosiddetto “pensiero debole” che, allo stato, tende a soffocare nuovi profeti o la rinascita di antichi pensieri ed ideali, come si proverà a dire nel paragrafo successivo. Facile profeta, l’illustre pensatore tedesco, anche per la metafora del “carbon fossile”, che tanto metafora non è, giacché sarà il caso di non consumarlo l’ultimo quintale, vista la

⁵⁴ M. Weber, *L’Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., 304-306.

⁵⁵ Cfr. M. Weber, *La Politica come professione* (1919), Mondadori, Milano, 2009.

“consumazione” ambientale sin qui provocata: leggi Cina. Se mi si passa altra metafora: la gabbia d'acciaio andrebbe “smontata”, prima che tanti “qualcuno” la facciano saltare in aria. Allora, sarebbe davvero troppo tardi. La metafora della *gabbia d'acciaio* esprime gli esiti di un capitalismo che poggia su di un fondamento meccanico e preannuncia gli orizzonti secolari che il filosofo-sociologo tedesco saprà esplicitare in occasione della famosa conferenza-saggio del novembre 1917, *La scienza come professione*, pubblicata nel 1919, individuando nella struttura tecno-scientifica la base meccanica che regge il successo del capitalismo, espropriato adesso della sua matrice vocazionale-religiosa. È qui che Max Weber riflette più a lungo sul concetto di secolarizzazione, quando parla dell'*Entzauberung der Welt*, del *disincantamento del mondo*, che diventerà il segno distintivo delle moderne plutocrazie. È l'effetto del processo di razionalizzazione della vita moderna, che corrisponde alla possibilità di dominare tecnicamente i più disparati aspetti dell'esistenza umana e sociale e, in pari tempo, alla fiducia incondizionata che prima o poi *tutte le cose in linea di principio possano essere dominate dalla ragione*⁵⁶. Si tratta della fiducia nell'idea che tosto o tardi la scienza possa fornire spiegazioni razionali a tutto e di tutto. Un'idea che produce uno straordinario sviluppo delle capacità tecniche e conoscitive dell'uomo moderno, ma che, al tempo stesso, tende ad espungere dalla vita ogni senso del mistero – dell'incanto appunto – e di una antica relazione tra uomo e uomo, tra uomo e cosmo, tra uomo e natura. «La scienza come potenza specifica estranea a Dio – chiarisce ancora Volpi commentano il conosciuto saggio – non conferisce alcun senso di redenzione né alcun valore ultimo, non tollera alcuna *profezia da cattedratici*, né favorisce un interesse politico. Essa non attribuisce valore, bensì spiega e comprende basandosi sui presupposti della logica e sui suoi metodi. Della sua professione non fa parte, nietzscheanamente, nient'altro che la semplice *probità intellettuale*»⁵⁷.

⁵⁶ M. Weber, *La scienza come professione* (1919), Rusconi, Milano, 1997, p. 89.

⁵⁷ F. Volpi, *Dizionario delle opere filosofiche*, cit., p. 1114. Per la trattazione di questo paragrafo, vedi anche AA.VV., *Storia della Chiesa cattolica*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1989.

2.3 Scienza e valori: una questione attuale

La scienza come professione è uno dei saggi più belli, interessanti e attuali della storia del Novecento. Inutile ricordare che le interpretazioni e le riflessioni su questo gioiello del pensiero contemporaneo (al quale si affianca *La politica come professione*, altra conferenza-saggio dello stesso periodo) abbondano per numero e pregio. Ci sembrerebbe utile, qui, recuperare alcune categorie dell'osservazione weberiana che, per lungimiranza e cogenza con la ricerca di *senso* che, per sua stessa essenza, vorremmo dire è per forza – anche – questione della filosofia, sono tutt'altro che anacronistiche. In particolare, ci si soffermerà sul concetto di razionalità e sulle sue peculiari declinazioni nell'attualità – specie di tipo tecnologico –, sui limiti e non limiti di questa razionalità che, direttamente o indirettamente investono questioni etiche o bioetiche e, infine, sulla professione scientifica intesa nella direzione della divulgazione del sapere, che è propria dell'insegnamento e che, in via diretta, richiama l'originaria riflessione del grande pensatore tedesco. Scrive Weber:

Il progresso scientifico costituisce un frammento, il frammento più importante, di quel processo di intellettualizzazione a cui sottostiamo da millenni e contro il quale oggi si è soliti prendere posizione in maniera così straordinariamente negativa. Anzitutto va chiarito il significato concreto di questa razionalizzazione intellettualistica che avviene per mezzo della scienza e della tecnica guidata dalla scienza. Forse si tratta del fatto che noi oggi – per esempio chiunque sieda oggi in questa sala – abbiamo una conoscenza migliore delle condizioni in cui si svolge la vita di quanto non ne abbia un indiano o un ottentotto? Difficile. Mentre viaggiamo in tram non abbiamo la minima idea di come esso faccia a muoversi, a meno che non siamo dei fisici. Ma neppure abbiamo bisogno di saperlo. Ci basta poter fare assegnamento sul comportamento della vettura e adeguarvi il nostro, mentre nulla sappiamo di come si costruisca un tram capace di muoversi. Il selvaggio conosce i suoi strumenti in maniera incomparabilmente migliore di noi. Quando oggi spendiamo del denaro, scommetto che perfino gli eventuali colleghi di economia politica presenti in sala avranno pronta ciascuno una risposta diversa alla domanda su come è possibile che per mezzo del denaro si possa comprare qualcosa, a volte tanto, a volte poco. Invece il selvaggio sa benissimo come procurarsi il cibo quotidiano, e quali istituzioni gli servano. Dunque la crescente intellettualizzazione e razionalizzazione non significa una crescente conoscenza generale delle condizioni di vita a cui si è soggetti, ma qualcosa di molto diverso: la consapevolezza, o la fede, *che se solo lo si volesse, si potrebbe sempre giungere a conoscenza*, ossia che in linea di

principio non sono in gioco forze misteriose e irrazionali, ma al contrario che tutte le cose possono – in linea di principio – essere *dominate dalla ragione*. Ciò non è altro che il disincantamento del mondo. [...] Ma questo processo di disincantamento che nella cultura occidentale è in corso ormai da millenni, e in generale questo «progresso» di cui fa parte anche la scienza sia come elemento, sia come forza motrice, ha forse un senso che oltrepassi la dimensione meramente tecnica? [...] Che posizione dovremo prendere noi? Il «progresso» in quanto tale ha forse un senso riconoscibile che vada oltre il mero fatto tecnico, tanto da rendere ragionevole il dedicarsi professionalmente? È una questione che va discussa. Ma non si tratta della questione della *vocazione individuale alla scienza*, cioè del problema del significato della scienza come professione per chi vi si dedica, bensì dell'altra questione: *a che cosa è chiamata la scienza* nel contesto della vita dell'umanità? Qual è il suo valore? [...] Premesso tutto ciò, che senso ha la scienza come professione, dato che tutte le illusioni di una volta («via per giungere al vero essere», «via per giungere alla vera arte», «via per giungere alla vera natura», «via per giungere al vero Dio», «via per giungere alla vera felicità») sono ormai naufragate? La risposta più semplice l'ha data Tolstoj: La scienza non ha senso perché non risponde all'unica domanda che è veramente importante per noi: Che dobbiamo fare? Come dobbiamo vivere? Che essa non risponda a questa domanda è assolutamente incontestabile: la questione è però in che senso essa non dia risposta, e se non possa invece, anziché rispondere, essere in qualche modo d'aiuto a chi pone la domanda giusta⁵⁸.

Il processo di razionalizzazione è inteso come l'elemento essenziale della vita moderna, e corrisponde alla conquista di una specifica efficienza e produttività delle procedure che sono applicate per dominare tecnicamente i diversi aspetti dell'esistenza: ma corrisponde anche alla crescente convinzione nella fiducia che in linea di principio tutte le cose possano essere dominate dalla ragione. «Lo sviluppo di questa fiducia, tipicamente espressa dalla mentalità scientifica – commenta Paolo Jedlowski – comporta un disincanto del mondo, nel senso che progressivamente viene espulso dall'atteggiamento fondamentale degli uomini ogni riferimento a spiegazioni e a comportamenti magici, animistici o religiosi. Il tipico soggetto moderno si aspetta che tutto possa essere, oggi o domani, nell'infinito progresso della scienza, spiegato razionalmente: questo atteggiamento sostiene uno straordinario sviluppo delle sue capacità tecniche, ma tende anche a sostituire all'antico senso del mistero,

⁵⁸ M. Weber, *La scienza come professione* (1919), a cura di Paolo Volonté, Bompiani, Milano, 2008, pp.87-91; 99.

e al sentimento di una fondamentale complicità tra l'uomo e la natura, un radicale disincanto e un atteggiamento esclusivamente strumentale verso la natura»⁵⁹.

I quesiti che il filosofo tedesco pone – tutt'altro che superati – si fondano sull'osservazione, ineccepibile diremmo, che l'idea moderna di ragione o meglio che l'idea di ragione azzerata sul concetto di razionalità scientifica e sulle sue conseguenze/applicazioni tecnologiche sia di per sé un'idea o un presupposto irrazionale. E questo è il primo paradosso della modernità, poiché l'idea che tutte le cose in linea di principio possano essere dominate dalla ragione, esprime una fiducia che razionalmente non è giustificabile. La scienza, infatti, e le sue applicazioni possono dirci come sia possibile tecnicamente dominare il mondo, come eventualmente provare a risolvere problemi o rispondere a bisogni ma, sul come sia possibile fare ciò o, ancor più, se sia bene o male, questo la scienza non può dirlo. Per questo compete all'etica e di conseguenza, al mondo dei valori: ma per la scienza moderna c'è il rischio che il mondo dei valori sia per eccellenza considerato extrascientifico e perciò extrarazionale. E la spaccatura tra razionalità tecno-scientifica e valori è una questione che tocca direttamente il problema del *senso* nella cultura moderna e, ancor, più contemporanea. Weber affida alla *responsabilità personale* il fondamento dell'etica. Ma, anche questo implica una ricerca di senso che orienti il proprio agire, specie in ambito scientifico e tecnologico, fondandolo su valori alti, su questioni ultime. Ed è proprio quello che, sin dall'epoca di questa celeberrima riflessione, tende a venir meno, assorbito, come spiega lo stesso pensatore tedesco, dal politeismo dei valori: «Diceva il vecchio Mill, la cui filosofia non intendo elogiare, ma che su questo punto aveva ragione: se si parte dalla pura esperienza si perviene al politeismo»⁶⁰. Un politeismo che al giorno d'oggi si può leggere come relativismo assoluto e che, specie nello strapotere tecnologico di derivazione scientifica (ma che a volte si contrappone agli stessi principi del fare scientifico), esprime una serie di paradossie maligne che, irrazionalmente, sono incapaci di porsi questioni di senso e domande di tipo etico-morale, rendendo davvero attuali le perplessità di Max Weber, che non era certo un relativista.

Ci sembra di poter affermare che, l'ultramodernità presenta il segno di una spaccatura che pare insanabile, tra razionalità e valori, con particolare evidenza nel farsi delle tecnoscienze sia in ambito comunicativo sia – con maggiore criticità tocca registrare –, negli ambiti della bioetica e biopolitica, dove questa scissione assume i toni di un totalitarismo culturale. Per esempio, l'agenda digitale europea fissa per il 2020 la disponibilità di 30 *megabytes* per

⁵⁹ P. Jedlowski, *Il mondo in questione. Introduzione alla storia del pensiero sociologico*, Carocci, Roma, 1998, pp.144-145.

⁶⁰ M. Weber, *La scienza come professione*, cit., p.111.

tutti i cittadini europei, che tradotto anche per chi ostenta con fierezza la propria “ignoranza” informatica, significa la possibilità di collegarsi con il mondo in tempi velocissimi. Si parla di misure ancora più elevate per alcune percentuali di utenti. L’Italia sembra in ritardo e uno dei motivi del “ritardo” italiano è che non è stato investito “in verticale”. Vediamo di capirci: questa potenza comunicativa dipende dalla faticosa fibra ottica che, se non ho mal compreso, dovrebbe veicolare la cosiddetta *banda larga*. Ora, se si dispone di grattacieli che ospitano come microbi accatastati, centinaia o migliaia di famiglie o di attività è piuttosto facile raggiungere ampie aree di popolazione. Ciò accade in Giappone, Corea, Aree del Sud Est asiatico, Stati Uniti, insomma, si pensi alle immagini dei luoghi ultramoderni del pianeta. Quindi dovremmo rimpiangere i grattacieli. Poco importa se in quei paesi gli indici di stress, anomia, solitudine, disagio sociale, suicidio, siano altissimi. Soprattutto, facciamo attenzione alla scarsa memoria di noi ultramoderni: una condizione che facilita il proliferare delle paradossie maligne, sempre in nome del dio denaro. Mi sbaglio o hanno gonfiato i media, e per questa via le agenzie educative, per trent’anni con la storia della tutela del patrimonio artistico e ambientale italiano, con la protezione dell’ecosistema, con la costruzione di città a misura d’uomo e una serie infinita di altre verdi intuizioni, anche apprezzabili? Naturalmente (sempre a proposito di paradossie) intuizioni attentissime al territorio e agli animali e assolutamente disinteressate ai destini dell’*humanum in sé*, inteso qui come persona e non come animale, più o meno evoluto; mi riferisco a questioni come l’aborto, il diritto ad avere figli a tutti i costi, eutanasie varie, demolizione della famiglia e altri sproloqui in pedissequa cerca di legislatore.

In sostanza, per riprendere il punto di questa pure breve riflessione, si è tutelato l’ambiente (non tanto la persona) e il patrimonio artistico, ma si è rimasti “indietro” per quanto attiene l’uso dei nuovi media. Ma, siamo davvero rimasti indietro, oppure – anche se credo non ancora per molto – ci siamo salvati? Senza considerare che lascio a voi di immaginare costruzioni ciclopiche svettare accanto ai paesini medievali o rinascimentali del centro Italia.

In diverse occasioni di convegno, seminario, conferenza, si sente ripetere che dovremmo assomigliare ai paesi “avanti”; quei paesi che sono avanti nella liberalizzazione di tutte le libertà (cioè di nessuna), dal consumo di droga all’etica individuale e familiare che si fonda sul primato dell’*individualismo liquido*, per parafrasare il fortunato conio di Zygmunt Bauman. Un io che decide chi nasce e chi muore e quando, quale sia il commercio di organi moralmente accettabile o meno (perché non si possono comprare reni e, invece, è possibile comperarsi ovuli, spermatozoi, ecc. ?) e via spersonalizzando... Sono avanti questi paesi anche per le nuove tecnologie comunicative, e la connessione globale, spesso, riesce a

raccontare ciò che si pensava di aver consegnato ad un orribile oblio, fatto di paradisi neri e razze superiori ma che, invece, è qui, adesso. Nell'Illinois – uno degli stati USA – una coppia di donne bianche desiderava un bambino. A questo punto, grazie ad artificio umano non certo alla natura, le due donne si sono rivolte ad una agenzia che vende seme maschile; un po' come se voi vi rivolgeste a questo o a quel concessionario per acquistare un'auto. Solo che gli esseri umani non sarebbero cose... evitando di soffermarci sulle procedure d'impianto, ci basti ricordare che a un certo punto è nata una bella bambina, nera! Le donne – così come fareste voi se non otteneste l'auto del colore desiderato – si rivolgono al tribunale per nascita “errata”. Ora a parte l'approccio evidentemente razzista (le due si sono giustificate dicendo che la bambina si sarebbe trovata male a crescere in un ambiente di bianchi) le due perdono la causa ma la conclusione del giudice del tribunale dell'Illinois potrebbe essere pure peggiore: «la nascita non è errata perché la bambina è sana». E se fosse stata malata? Credo possa bastare. Ciò che da subito, in questo “quadro” appare assolutamente ignorato, è ogni benché minimo riferimento all'etica della responsabilità, alla negazione di quell'*ama il prossimo tuo come te stesso* che è divenuto (o era...) principio fondativo della civiltà, inteso così – pure con tensioni irrisolte – anche da numerosi pensatori e osservatori sociali non credenti. Vivere nella condizione di amare solo se stessi, esprime una vita priva di significati, affogata dentro egoismi e narcisismi patologici; è non amare, nemmeno se stessi, perché l'amore è relazione, è movimento dall'interno all'esterno, verso l'altro, perché è l'altro che identifica e dà senso all'essere, all'esistere del sé. Il senso della vita è proprio in questo *ex-sistere*, in questo star fuori o andar fuori di se stessi per ritrovare se stessi. È la gioia del dono, che rende vivida di sapori la vita nei tuoi mondi e la tua esistenza. Basti pensare a qualsiasi traguardo o successo raggiunto; se non trova la condivisione degli altri, anche solamente di pochi altri che popolano i tuoi *mondi vitali*, si ammanta di vera tristezza. E questo *star fuori*, implica necessariamente l'atto della responsabilità. Spiega Fabrizio Turollo, docente di Bioetica ed Etica Sociale all'Università Ca' Foscari di Venezia:

Un'etica della responsabilità potrà infatti essere intesa in molti modi, ma mai in senso solipsistico. Il soggetto responsabile non potrà mai essere pensato come il soggetto atomistico di una malintesa tradizione liberale. Il soggetto responsabile non è nemmeno il buon selvaggio di Rousseau e di una certa tradizione giusnaturalista, secondo cui le relazioni sociali e le strutture comunitarie si sovrappongono in modo artificiale ed estrinseco all'esistenza del singolo. Il soggetto responsabile, al contrario, è un soggetto naturalmente sociale, originariamente immerso in una rete di rapporti sociali. È l'animale sociale di Aristotele. È

l'essere gettato in un mondo linguisticamente caratterizzato, è colui che, quando viene al mondo, ascolta un linguaggio che lo precede, come scriveva Heidegger nei tesi successivi alla *Kehre*. Non è qualcuno a partire dal quale si costruisce un mondo o qualcuno che viene al mondo prendendo lui la parola per primo, come poteva lasciar pensare lo Heidegger di Essere e Tempo. Il soggetto responsabile è quello la cui natura deve essere intesa fine, come *telos*: un *telos* che tende verso una realizzazione relazionale, dove la relazione è con gli altri, ma anche con l'Altro. [...] un'etica della responsabilità è un'etica della reciprocità e dell'intersoggettività. Tutti i significati elencati sopra hanno infatti questa comune radice e questo minimo comun denominatore: la responsabilità come imputazione significa essere responsabili davanti a un altro che è vittima, è dover rispondere davanti a un altro che è il giudice, che è la società, oppure che è l'altro in noi, cioè il giudice interiore, la voce della coscienza; la responsabilità in senso antecedente è l'essere responsabili di un altro che ci è dato in carico, come può essere un figlio, oppure un altro che non conosciamo o che non conosceremo mai, come sono le generazioni future; la responsabilità come risposta a un altro che mi viene innanzi con la sua voce ed il suo volto richiama la virtù dell'amicizia, in cui l'intersoggettività e la reciprocità trionfano; la responsabilità come *re-sponsio*, è un impegno solenne preso nei confronti di un altro, è una promessa che gli viene fatta. Essa trova il suo paradigma nel matrimonio, dove lo *sponsus* e la *sponsa* si impegnano in un legame di reciprocità che deve valere per la vita; la responsabilità come *rem ponderare*, come capacità di valutazione, come *phronesis* si situa anch'essa nella dimensione delle relazioni; la responsabilità come resistenza, implica una regola nel rapporto con l'altro, regola senza la quale la reciprocità finirebbe per contraddirsi. Che cosa accade infatti se applichiamo la regola del "fai agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te" ad un masochista? Ma anche se interpretassimo la regola come un "fai agli altri ciò che loro desiderano", ci troveremmo di fronte all'enigma di desideri autodistruttivi od etero distruttivi. [...] Io devo rispettare l'altro come me stesso e me stesso come un altro, nella misura in cui questo non neghi gli ideali di umanità e di dignità. Responsabilità come resistenza significa allora resistenza dell'umano contro il disumano, significa rispettare non solo l'altro, ma anche l'ideale di umanità che posso intravedere in lui, anche quando egli si umilia: fare il salto dalla pura e semplice intersoggettività (l'essere con gli altri) alla reciprocità (l'essere per gli altri); infine la responsabilità come gestione sociale del rischio che implica il rapporto preferenziale e l'attenzione privilegiata per l'altro debole, fragile e vulnerabile⁶¹.

⁶¹ F. Turoldo, *Bioetica ed etica della responsabilità, dai fondamenti teorici alle applicazioni pratiche*, Cittadella Editrice, Assisi, 2009, pp.41-43.

Per l'altro che non può decidere, perché non è ancora nato, giusto per chiudere questo “decalogo” sulla responsabilità richiamato da Turoldo, purtroppo quasi ovunque, sistematicamente ignorato.

È necessario però, non confondere quello che vuol essere un momento di riflessione critica, con un canto nostalgico che risulterebbe inevitabilmente anacronistico e, perciò stesso, poco utile. Non c'è dubbio che l'impegno di tecnici, informatici, ingegneri, per sostenere la medicina, le tecniche della cura, la nostra sicurezza sia un lavoro benedetto. Questo, con altre parole è richiamato anche da Max Weber. Così come è apprezzabile il fatto che si possa comunicare con amici e parenti in ogni parte del globo o rivedere immagini di un passato che ci è intimo e caro. Non ultima, è senza dubbio una grande opportunità disporre – in potenza – di una biblioteca elettronica in casa; che naturalmente andrebbe vagliata con i termini di una conoscenza che non può essere virtuale. E allora? Allora il punto sta nel chiedersi se davvero i nuovi media di “comunicazione” rappresentino una sorta di nuova liberazione per l'umanità o se possano imporsi come una nuova «gabbia d'acciaio» di weberiana memoria. Dipende dall'uso che se ne fa, sarà facile rispondere. Certo, ma l'uso dipende dalle coscienze e bisogna capire di che cosa vengano nutrite le coscienze, specie quelle di chi cresce; vale a dire, come per ogni generazione, le fasce d'età più vulnerabili e di più facile manipolazione, come ha dimostrato almeno un secolo di scienze sociali e neurologiche: ci sono livelli della coscienza dove è abbastanza facile condizionare gli umani; sono livelli che tutti comprendiamo e che solo con la ragione irrobustita dai valori che conducono alla maturità, possiamo controllare e dominare. A parte schiere di umani che, a prescindere dall'età, muovono per le strade, in auto e nei mezzi pubblici col capo chino oppure parlando al vento grazie a cordicelle pendenti e altre microfonia che, in fondo – altro paradosso – segnano tante solitudini se non indifferenze al destino gli uni degli altri, viandanti con lo sguardo perennemente abbassato, talvolta trainati da simpatici cagnolini e, troppo spesso, incapaci di guardare in alto, verso altezze più celesti, imprigionati dalla «visione senza sguardo» come direbbe il filosofo francese Paul Virilio che, da anni rivolge una critica interessante all'*information technology* e ai *global media*, filiazioni della «dromologia», un suo fortunato conio che spiega come la «scienza della velocità» sostenga la relazione tra politica e territorio, potere e territorio, che passa non solo attraverso internet ma anche nelle pretese di clonazione, eutanasia, alimentazione transgenica, così come nel cinema, nella televisione e nella *information warfare*; velocità che procura beneficio a chi ha il potere di gestirla⁶². Così come attraverso i media si procede in modo incessante a

⁶² Cfr. P. Virilio, *La bomba informatica*, R. Cortina, Milano, 2000; *Città Panico*, R. Cortina, Milano, 2004.

“socializzare” – non soltanto i giovani – a tutte le nuove modalità etiche, a cominciare da ciò che si intenda per famiglia, secondo un registro ben affermato di manipolazione delle coscienze: in fondo, come ha già dimostrato la storia in più occasioni, se un’idea o un asserto, per quanto falso, viene ripetuto all’infinito, prima o poi ci si convince che sia vero. Questa *téchne* è volontà di potenza, vuole solo se stessa, «non ha scopi da raggiungere né fini da realizzare né umani da soccorrere: procede senza porsi alcun fine. E questo perché i tecnici eseguono procedure, manipolano cose, e le loro manipolazioni ottengono dei risultati. Questi risultati possono essere usati oppure no, ma il loro uso è ciò che la tecnica si propone. La tecnica è un orizzonte del tutto afinalistico»⁶³. È l’invito a riflettere di Umberto Galimberti, già Ordinario di Filosofia all’Università Ca’ Foscari di Venezia. Vediamo di cogliere il senso del suo ammonimento. I telefonini non servono più per telefonare. C’è ben altro. E ad ogni minima novità, si svolgono processioni notturne (ben più frequentate di quelle in onore della Beata Vergine) per acquisire il nuovo aggeggio – di cui nessuno sentiva il bisogno – che ovviamente costa cifre importanti; almeno per chi tiene famiglia, come dicono al Sud. E ci sono giovanotti e adolescenti disposti a parecchi sacrifici, senza voler per forza indugiare sulla devianza, pur di realizzare ciò che farà la fortuna di pochi. Scelte libere e consapevoli? A scuola esistono problemi di ordine legati a questo, nonché problemi di apprendimento. Se qualcuno, anche fra gli adulti, pensa che la dipendenza (di questo si tratta) da questi mezzi che garantiscono straordinarie possibilità di “conoscenza” trasformerà le strutture cognitive in positivo, sbaglia di grosso. Cedere alla macchina la capacità di elaborazione e trattenimento dei concetti o delle informazioni significa impoverimento intellettuale, di linguaggio, di autonomia, di memoria – individuale e collettiva –, di libertà. Gli uomini amano fare meno fatica possibile, perciò se si possono copiare testi, esami, perfino tesi di laurea, ben venga. Tanto che le università si sono dovute attrezzare con strumenti di controllo e anti-plagio. Sarà una sorta di maledizione biblica, non lo so... ma so che ogni conquista personale e collettiva impone la fatica del concetto, dell’intelletto, dell’ingegno e, per questa via, l’utilizzo della macchina in quanto serve dell’uomo e non viceversa. A sgomberare il campo da illusioni di futuribili maggiori capacità di conoscenza e di critica per chi “vive” di questi strumenti consigliamo di prendere informazioni sul come si stiano formando gli studenti “giallo-rossi”, quelli che fanno circa mezzo mondo da soli: sapere tradizionale, rigoroso e, di conseguenza,

⁶³ Cfr. E. Boncinelli, U. Galimberti con G.M. Pace, *E ora? La dimensione umana e le sfide della scienza*, Einaudi, Torino, 2000, pp.109-111. Vedi anche U. Galimberti, *Piche e Techne. L’uomo nell’età della tecnica*, Feltrinelli, Milano, 1999.

utilizzo e padronanza di computer e quant'altro. E con questi si dovranno misurare in futuro i giovani europei, che peraltro saranno sempre meno, come numero intendo.

Nei mondi evoluti si registrano situazioni di dipendenza da queste macchine a livello patologico. È noto il caso degli *Hikikomori*, in Giappone, che registra oltre mezzo milione di ragazzi dai 12 ai 18 anni, auto reclusi in una stanza e collegati solo alla rete, intossicati da internet, telefonia, computer. La causa non sarà sempre imputabile ad internet, poiché ci saranno altri disagi psico-sociali a monte ma, sta di fatto che questi mezzi acuiscono l'isolamento, con conseguenze devastanti sul piano psicologico e fisico. Un fenomeno che trova emulazione anche nei paesi occidentali, Italia compresa, e che costringe al ricovero ospedaliero coatto. Il rimedio promosso dal governo giapponese è vecchio come il mondo: incoraggiare questi giovani a comunicare e a relazionarsi direttamente con coetanei e adulti. E non si pensi che i "materiali" oggetto di interesse dei più giovani e non solo, siano le arti liberali! È altrettanto risaputo che la rete presenta miriadi di false identità; non ultimi gli orchi di varia natura che, a differenza di quanto pensavamo noi da bambini, non sono nelle fiabe ma esistono per davvero. Umberto Eco, da poco scomparso, ha affermato che internet ha dato voce a milioni di imbecilli. Si potrebbe leggere come un'affermazione elitaria e poco apprezzabile ma, l'ottanta per cento dell'utilizzo della rete (internet) nel mondo riguarda lo sport, il sesso (e varie genitalità) e la salute. Non mi pare si tratti di un grande salto di civiltà. Anche Jaron Lanier mette in evidenza come internet da mezzo che doveva brillare per sistema di reciprocità e condizione di democrazia si manifesti in realtà come sistema univoco e totalitario⁶⁴. Da aggiungere che, anche in tempi di crisi, settori come la telefonia mobile e la pornografia, per esempio, non hanno subito grossi contraccolpi. Il legame non sembri casuale. La pornografia, vale a dire un'attività che ci rispedisce direttamente in un'età primigenia e terribile, *l'età dei bestioni* direbbe Vico, viaggia prepotente nei nuovi media come dimostrano i dati. Il fatto grave è che certo materiale entra nella visione non solo dei minori ma anche dei piccoli. Ci sono bambini che non dormono la notte, hanno problemi di relazione, turbe con altre manifestazioni e gli psicologi avvertono che questi piccoli hanno visto materiale di cotanto schifo. Una civiltà che non difende – nemmeno i bambini – ha poco futuro. Sarebbe sufficiente impedire – almeno – la vendita di cellulari e l'uso ai minori di 14 anni (che già per i maggiori i danni non mancano). Ma questo verrebbe letto come limitazione alle libertà di scambio e commercio che, ovviamente, sono largamente preminenti rispetto alla formazione delle coscienze al bene. Roba da stato etico. Lo stato libertino, invece, propone i suoi rimedi

⁶⁴ Cfr. J. Lanier, *Tu non sei un gadget*, Arnoldo Mondadori, Milano, 2010.

nell'addestramento dei genitori all'uso dei nuovi mezzi informatici. E l'ipocrisia è evidente, dato che è difficilissimo per un genitore – che casualmente non sia un esperto – diventare una sorta di tutore informatico, senza considerare che tutti dovremmo farci piacere il mondo informatico, che già procede come in una non dichiarata dittatura digitale. Con buona pace della presunta libertà di scelta... È una dittatura capace di fagocitare anche gli adulti, come riferiscono cronache più o meno evidenziate, che parlano di giovani donne, magari con famiglia, cadute nel ricatto di visibilità forse innocenti, ma poco opportune, fino a riparare la vergogna nella tragicità di gesti senza ritorno. Ma la tecnologia non conosce la pietà. La pietà, forse, dovrebbe interrogare chi produce tecnologia. Al riguardo, alcuni osservatori sociali commentano che è necessario tutelare la persona ma non si può arrestare il progresso della conoscenza. Ora, a parte l'impossibilità reale di tutelare la persona, specie se si tratta di utenti adulti, qualche serio dubbio insorge a proposito del concetto di conoscenza. Se per conoscenza, infatti, si intende un sapere a disposizione e beneficio *erga omnes* siamo piuttosto distanti, perché questa *téchne*, più che conoscenza realizza strumenti di uso e consumo destinati *erga omnes*; quindi oltremodo facili da recepire e usare. Un fine legittimo, di una attività che non ha come primo fine questioni di tipo morale. Né è richiesto ai tecnologi, quale primo fine della loro conoscenza specifica, che è quello di realizzare procedure orientate al primo fine che è il profitto, di porsi questioni previe di natura morale. Questioni che, eventualmente, in perfetta legittimità di azione e commercio, vengono lasciate alle coscienze dei singoli, specie se adulti capaci di intendere e volere. E con questo dire si ritorna al quesito di partenza: quali coscienze e nutrite di quali valori? Semmai, qualche riserva morale potrebbe originarsi nei singoli produttori di tecnologia se pensano agli utenti minorenni ma, a questo punto il primo fine – che non è di tipo morale – tracima su ogni eventuale residuo di dubitabilità. Una sintesi articolata ed efficace di questo strapotere è evidenziata da Luigi Vero Tarca, altro filosofo dell'università veneziana:

La tecnica garantisce la coerenza tra *mezzo* e scopo, e con ciò assicura la realizzazione dei *progetti* di un *soggetto*. Ma l'agire efficace che in tal modo si consegue ha valore davvero universale solo se anche lo scopo vale universalmente, e quindi solo se anch'esso è conforme a verità. Sicché la tecnica viene a possedere quel duplice pregio che abbiamo visto caratterizzare la verità (potenza e giustizia) solo se *tutto* il nostro agire, compreso lo scopo che ci prefiggiamo, è conforme a verità. Perché se invece la potenza strumentale della tecnica viene assoggettata a finalità di parte (non universalmente valide e in questo senso non "vere"), ecco che la sua azione si presenta quasi inevitabilmente come

un'intensificazione della prepotenza umana, come un aumento della violenza che assume il volto di una somma ingiustizia. La filosofia – anche se non si riduce a questo – è appunto l'estensione totale del sapere epistemico; e proprio da questa estensione dell'*episteme* al tutto scaturisce quell'immane processo scientifico e tecnologico che caratterizza la nostra civiltà. Tale gigantesco processo passa attraverso vari momenti, che qui possiamo, sinteticamente, compendiare nei tre seguenti passi. Primo passo. Nella scienza antica (*epistème*) la verità riguarda essenzialmente le inviolabili leggi della natura. Essa è dunque oggettiva e incondizionata, ma anche limitata, in quanto non riguarda ogni aspetto della realtà; in particolare non riguarda l'esistenza umana, ma solo gli aspetti matematici e geometrici della natura: le “verità” sono innanzi tutto quelle della matematica, della geometria, dell'astronomia, dei suoni. [...] Secondo passo. Nell'età moderna, che dalla scienza galileiana e newtoniana conduce a Kant, il baricentro del sapere scientifico si sposta dal lato oggettivo a quello soggettivo: reale è considerato solo ciò che corrisponde ai “modelli” che definiscono la razionalità dell'uomo, e che sono quindi da lui perfettamente controllati: come “mondo reale” viene riconosciuto solo ciò che corrisponde al linguaggio con il quale Dio, come dice Galilei, ha creato l'universo, cioè quello matematico. In tal modo il problema si sposta dal semplice “rispecchiamento” delle leggi di natura alla costruzione di una realtà naturale conforme ai modelli soggettivi. In questo rovesciamento l'uomo – potremmo dire – incomincia a ragionare in questi termini: dato che la verità è l'accordo tra i pensieri soggettivi (umani) e la realtà oggettiva (naturale), se la realtà esterna non è conforme ai nostri modelli, allora tanto peggio per questa, costruiremo una realtà conforme ai modelli! Terzo passo. All'interno di questa trasformazione della natura in realtà artificiale, l'epoca contemporanea segna il punto di non ritorno nel quale la progettazione e la manipolazione del mondo investono direttamente anche l'uomo stesso. Questa è l'epoca dell'Apparato e dell'onnipotere: il potere che, applicato direttamente all'uomo stesso, diventa totale. [...] La tecnica giunge a creare artificialmente persino il soggetto umano, ovvero il luogo stesso dove si generano i progetti e i fini. Ci avventuriamo così nell'epoca della manipolazione programmata e consapevole dell'intera vita umana in tutte le sue dimensioni: sociale, fisica, psicologica, politica e così via. L'età della Tecnica è dunque quella nella quale l'operare tecnico diventa totale, illimitato. Ciò accade sia dal punto di vista qualitativo (lo scopo, cioè l'effetto reale che si produce, corrisponde perfettamente al progetto da cui è scaturito) sia dal punto di vista quantitativo (tutto viene pensato in riferimento a uno scopo, a un progetto). In quanto tutto appartiene a uno scopo, tutto viene progettato e “finalizzato”; ma in tal modo tutto risulta “strumentalizzato”. Poiché tutto è pensato in vista di uno scopo, tutto si trasforma in un mezzo funzionale alla realizzazione di un fine. Così ogni realtà diventa un oggetto *manipolabile* dal punto di vista tecnico: ogni cosa può legittimamente essere trasformata in vista della realizzazione di uno scopo. [...] Trasformare il regno degli scopi

significa modificare il soggetto (definito appunto come il produttore di scopi e progetti), quindi trasformare innanzitutto l'individuo umano; anzi, il materiale umano diventa ormai oggetto privilegiato di manipolazione e di "strumentalizzazione". La trasformazione dell'uomo (trasformazione tecno-antropologica) presenta almeno un duplice aspetto: a) trasformazione tecnica dell'individuo (vaccini, interventi chirurgici, trapianti etc.); b) trasformazione dei soggetti meta- e trans-individuali (istituzioni, *corporations*, eserciti, servizi segreti, Stati, *mass media* etc.) che sono generatori di progetti. Ci si immerge così in una spirale "regressiva" senza fine. "Regressiva" nel senso che si avvia in un percorso a ritroso, il quale si avventura sempre più a fondo verso il centro dove si generano i soggetti stessi e i loro progetti. Il tragitto è questo: dal comportamento esterno del singolo uomo alla sua psiche; dalla psiche del singolo individuo ai progetti dei gruppi umani ai quali questi appartiene, dai gruppi umani agli "scopi" dell'umanità stessa, dal destino dell'umanità al senso stesso della vita sulla terra. Il *progresso* è appunto questo implacabile regresso *manipolatorio*⁶⁵.

Ci salveremo? Credo di no. I 30 mega a famiglia tosto o tardi arriveranno. E la *téchne*, questa *téchne* non è neutra. La sua capacità pervasiva, di fascinazione, di produzione di dipendenza fino a generare una sorta di nuova antropologia, di demonia del *technoanthropos*, asservito alle sue proprie realizzazioni microelettroniche, è altissima. L'età dei vedenti si oppone a quella dei pensanti. E se diciamo che anche sotto il profilo della storia della cultura il *vedere* precede il *pensare*, allora siamo in una situazione storica di evidente regressione. L'uso asfissiante di questi strumenti, anche nei luoghi dove si consumava la più vitale socialità pubblica (si pensi ai momenti conviviali), consegna alla macchina larga parte della capacità di ricordare (memoria) e di articolare ragionamenti, magari originali. In poche parole la capacità di essere davvero liberi. Questo lo raccontava già uno studioso di respiro internazionale come Giovanni Sartori⁶⁶. Ma anche un altro filosofo di chiara fama come Emanuele Severino, annota alcune considerazioni che, debitamente separate da una sua più complessiva critica dell'Occidente cristiano, ci sentiamo di condividere: «Oggi la tecnica, guidata dalla scienza, è diventata così potente e indispensabile che il suo scopo supremo non solo non è il benessere di ogni uomo, ma non è più nemmeno il benessere dei gruppi sociali (i popoli ricchi del Pianeta) che amministrano l'apparato scientifico tecnologico e a loro volta si illudono di padroneggiarlo e di servirsene come semplice mezzo. Lo scopo supremo della tecnica, oggi, è l'incremento indefinito della potenza della tecnica stessa; e rispetto a tale

⁶⁵ L. V. Tarca, *Verità e negazione*, Cafoscarina editrice, Venezia, 2015, pp. 219-221.

⁶⁶ Cfr. G. Sartori, *Homo videns*, Laterza, Roma – Bari, 2000.

scopo la volontà di favorire la vita (per esempio), sperimentando e producendo la morte, non ha maggiori diritti della volontà di favorire la morte (di quanti – uomini, cose, strutture – costituiscono un pericolo per la sopravvivenza e il potenziamento della tecnica), sperimentando e producendo la vita. [...] ... in linea di principio la tecnica non riconosce alcun ordine immutabile di fronte al quale essa debba arrestarsi, sì che la tecnica ha come scopo l'incremento indefinito della propria capacità di realizzare scopi»⁶⁷. Non importa quali scopi. E il riferimento del noto filosofo lombardo a questioni di bioetica – di cui peraltro si è fatto cenno più indietro – è chiaro, con l'accento che allude alla volontà di dominio della tecnica rispetto alla morale (morale cristiana) che, peraltro, a suo dire avrebbero una sorta di sintonia teleologica. Ma senza addentrarci qui sul pensiero di Severino, sia che si tratti della nuova era comunicativa sia della nuova stagione di manipolazione della vita (che non sono mondi completamente slegati), verrebbe da concludere che si assiste al superamento del noto paradigma che attribuisce all'economia il controllo della politica, cioè della capacità di scegliere e di decidere ciò che sia bene o male per i singoli e per le collettività, per sancire che la tecnica controlla la politica e decide di conseguenza. Si assiste al totalitarismo di una tecnica asservita all'etica del desiderio individuale; vale a dire che ogni desiderio, ogni sentire dovrebbe trasformarsi in diritto e, per questa via, ricevere l'adeguata tutela legale. Un'etica che non ammette limiti (in alcuni paesi del Nord Europa ci sono movimenti che avanzano la trasformazione in diritto persino dell'incesto e di altre pratiche raccapriccianti) alle possibilità del sentire e dell'agire umano e al suffragio delle conoscenze scientifiche e delle applicazioni delle moderne tecnologie, di modo che venga azzerata la distinzione tra *possibile* e *lecito* e affinché ogni *possibilità* diventi *lecita*. Un'etica non etica, che non accetta né l'ammissione né il confronto con quella che si è sempre chiamata *legge naturale* e *legge morale naturale*, e che, tra le altre, sta procurando non poche difficoltà sia ai giuristi sia ai filosofi del diritto.

⁶⁷ E. Severino, *Pensieri Sul Cristianesimo*, BUR, Rizzoli, Milano, 2010, pp.275-286.

2.4 Scienza e teologia

Si può pensare di ridurre la diffusività di quella che riteniamo di poter definire *dittatura culturale* di una certa tecno-economia asservita a egoismi ormai sedimentati che pretendono l'investitura del diritto? Max Weber chiude il saggio che ha ispirato la nostra riflessione con un paragrafo che titola: *Scienza e teologia: i profeti della cattedra e il sacrificio dell'intelletto*, che tenteremo di parafrasare per evidenziare la soluzione proposta dal grande pensatore tedesco, e che non potrà risolversi nell'elogio dello scientismo. Credo si possa affermare che il filosofo e sociologo tedesco voglia dirci che i presupposti che guidano l'agire umano e quindi anche l'agire tecno-scientifico, nonché la trasmissione del sapere, dato che in *primis* si rivolge a studenti e a docenti universitari, abbiano una cittadinanza differente da quella tecnica, e che il primo fine non sia quello di realizzare prospettive utilitaristiche o particolaristiche ma il *Bene comune*, almeno come tensione ideale.

E se in voi dovesse risorgere Tolstoj chiedendo: «se non lo fa la scienza, chi ci dice che dobbiamo fare e come dobbiamo regolare la nostra vita?», oppure nei termini che abbiamo utilizzato questa sera: chi ci dice al servizio di quale degli dèi in lotta dobbiamo porci? O forse di un altro ancora? E di quale mai? Risponderemo allora: solo un profeta o un redentore. Se il redentore non c'è o se il suo annuncio non viene più creduto, non riuscirete certo a farlo scendere in terra per il solo fatto che migliaia di professori nelle loro aule, come migliaia di profetucoli benestanti o posti al soldo dello Stato, cercano di rubargli il mestiere. [...] Io credo che usare un surrogato, come lo sono tutti questi profeti della cattedra, per celare il fatto fondamentale che il nostro destino è di vivere in un'epoca estranea a dio e senza profeti, mai e poi mai possa tornare utile all'intimo interesse di un uomo realmente religiosamente «intonato». Mi sembra che l'onestà della sua sensibilità religiosa dovrebbe ribellarvisi. A questo punto sarete indotti a chiedervi: come si spiega il fatto dell'esistenza della «teologia» e della sua pretesa di essere una «scienza»? [...] Tutta la teologia non è altro *razionalizzazione* intellettuale del *patrimonium salutis*. Nessuna scienza è assolutamente priva di presupposti, e nessuna può dimostrare la propria validità a chi ne rifiutasse i presupposti. Ma ogni teologia introduce ancora per la sua attività, e quindi per la giustificazione della sua propria esistenza, alcuni presupposti specifici e lo fa in un'ottica e con un'intensità che sono differenti. [...] I presupposti in quanto tali stanno dunque per la teologia al di là della scienza. Non sono un sapere nel senso abituale del termine, ma un avere. Se uno non li ha, se non ha la fede o gli altri stati di Grazia, nessuna teologia potrà procurarglieli. Né, a maggior ragione, alcun'altra disciplina scientifica. Al contrario, in ogni teologia positiva il credente giunge al punto in cui

vale la massima agostiniana: *credo non quod, sed quia absurdum est*. Questa virtù del sacrificio dell'intelletto è il carattere peculiare del credente, e questo fatto dimostra che nonostante (o forse grazie a) la teologia (da cui esso è rivelato), la tensione tra la sfera dei valori della scienza e quella dei valori della salvezza religiosa resta insanabile. [...] Fa parte del destino del nostro tempo, con la sua peculiare razionalizzazione e intellettualizzazione, e soprattutto col suo disincantamento del mondo, che proprio i più alti e sublimi valori si siano ritirati dalla sfera pubblica per rifugiarsi vuoi nel regno extramondano della vita mistica, vuoi nel senso di fratellanza proprio dei rapporti interpersonali diretti⁶⁸.

Questa sintesi sulle ultime pagine della famosa conferenza-saggio, offre alcuni momenti cruciali anche per la nostra contemporaneità: l'irriducibilità della frattura tra scienza e fede, come l'indiretta invocazione alla *possibilità-necessità* del dialogo tra fede e ragione, che trova solo rari pertugi negli ambiti della relazione feconda tra la curiosità filosofica e le istanze teologiche, ma che quasi sempre rimane roba da specialisti; così come la privatizzazione del credere – uno degli effetti più evidenti della secolarizzazione – e di cui si dirà meglio in altra parte del nostro lavoro e, infine, la questione della responsabilità personale sia nella trasmissione del sapere sia nelle scelte bioetiche e biopolitiche che hanno chiara matrice scientifica e definizione-definibilità tecnologica. Poiché appare chiaro che, la risoluzione di problemi e le risposte cui si deve riconoscenza sia alla scienza sia alle ultramoderne tecnologie, non solo lasciano invariata la domanda o le domande sul senso ultimo dell'*umano esistere* ma, non hanno reso nemmeno le relazioni umane più compassionevoli né gli esseri umani più felici. Ciò che Maximilian Weber sembra additare con una evidente nostalgia del mondo “incantato” è la mancanza di quella che vorremmo chiamare *etica della vocazione*, un sentire dell'essere che evidenzia la necessità della *responsabilità personale* sia per gli uomini di scienza sia per gli uomini di cultura, specie se chiamati alla trasmissione del sapere e dei valori alle nuove generazioni. Una carenza che appare difficile da “misurare” ma che tutti sentiamo essere vera, in particolare modo in certi ambiti della formazione delle giovani generazioni; al riguardo, in altra parte si darà conto di questa affermazione che trova particolare legame col processo di secolarizzazione, per come lo si vorrà intendere qui. Anche oggi, insomma, sia per gli uomini di scienza sia per i tecnologi sia per i docenti, vale il ricordo della propria ignoranza. Non solo perché in ordine alla conoscenza del mondo tutti muoiono ignoranti, e questa è un'ovvietà, quanto perché il sapere prodotto dall'uomo non è mai onnipotente, nemmeno in potenza, ancor più se l'uomo

⁶⁸ M. Weber, *La scienza come professione*, cit., pp.123-129.

non tiene conto del fine della conoscenza, che non è mai un fine materiale, perché se fosse tale, sarebbe comunque limitato, superabile e perfettibile. È necessaria perciò l'onestà intellettuale che permette di riconoscere che ognuno è responsabile della propria ignoranza, perché questa produce le ragioni proprie per fare il male; ognuno cioè è responsabile di quella ignoranza che non gli consente di fare il bene, inteso non come il bene per i propri amici ma, idealmente, il *Bene* per l'*humanum* in sé, per l'umanità. E questo fine, almeno in Occidente, ha le sue corde nella tradizione di scienza e sapienza ellenico-cristiana⁶⁹. Ecco perché il disincantamento del mondo, ancor più oggi, a un secolo dalla lezione di Max Weber, racconta tristi e disumane derive.

«Ma questa stessa onestà intellettuale ci impone di dire che la situazione attuale di tutti coloro che attendono nuovi profeti e nuovi redentori è la medesima che viene descritta nel bellissimo canto della sentinella di Edom, poi raccolto tra gli oracoli di Isaia: “Mi gridano da Seir: Sentinella, quanto resta della notte? La sentinella risponde: Viene il mattino, poi anche la notte; se volete domandare tornate un'altra volta”. Il popolo a cui fu data questa risposta ha domandato e atteso per ben più di duemila anni, e ne conosciamo il triste destino. Morale: desiderare e attendere non basta. Noi faremo diversamente, ci metteremo al lavoro e risponderemo alla sfida che ogni nuovo giorno ci lancia sia come uomini sia come professionisti. È una cosa facile e immediata, purché si sia riconosciuto e dato ascolto al demone che tira le fila della *propria vita*»⁷⁰.

⁶⁹ Al riguardo vedi anche T. D'Aquino, *La Somma Teologica*, Vol.2, Seconda Parte, I, ESD, Bologna, 2014.

⁷⁰ M. Weber, *La scienza come professione*, cit., pp. 131-133.

CAPITOLO TERZO

SECOLARIZZAZIONE in Charles Taylor

3.1 Charles Taylor: una religione disincantata

“Soltanto” da una quindicina d’anni a questa parte la prolifica e proficua vicenda intellettuale del noto filosofo canadese si rivolge allo studio sistematico e all’analisi del fenomeno religioso, anche se la fede cristiana negli anni della sua adolescenza aveva già rappresentato un impulso decisivo per il suo personale processo di maturazione intellettuale.

Gli scritti di Charles Taylor sulla secolarizzazione si possono leggere come una sorta di anello intellettuale che ingloba una vita di studi dedicati ad aspetti certamente secolari dell’esistenza, che toccano la politica e la società moderna più in generale. “Una filosofia in larga misura «antropocentrica», o quantomeno non primariamente votata alle cose ultime, sembrerebbe aver lasciato spazio nella sua fase finale a una riflessione a cavallo tra sociologia della religione e teologia che ha suscitato nei numerosi lettori del filosofo canadese, a seconda dei casi, sorpresa, curiosità, indifferenza e talora insofferenza. Ma è questo un ritratto attendibile della parabola intellettuale di Taylor?”⁷¹.

Lasciando per il momento in sospeso il quesito posto da Paolo Costa, che ha curato l’introduzione all’edizione italiana di *Incanto e disincanto. Secolarità e laicità in Occidente* (2014), e cercando lemmi più utili ai fini diretti di questa trattazione, in un altro lavoro recente del filosofo di Montréal s’intravede il verso della categoria weberiana: *Una religione «disincantata». Il cristianesimo oltre la modernità* (2012), che raccoglie anche un contributo di Carmelo Dotolo. In verità la questione è più complessa. Del resto, dagli scritti di un secolo fa del pensatore tedesco a oggi la complessità del mondo si è fatta esponenziale. Se è vero che il disincanto di matrice weberiana può trovare una costante ri-attualizzazione è anche vero che Taylor si spinge oltre, sia nell’analisi delle cause e dell’origine della secolarizzazione sia in una sua declinazione attuale, tutt’altro che fantasiosa. Non a caso il filosofo canadese utilizza anche la coppia “disincanto/re-incanto”. Chiarisce lo stesso Taylor nelle pagine che seguono: “I termini disincanto e re-incanto vengono spesso utilizzati assieme: il primo per indicare le principali caratteristiche del processo che conosciamo con il nome di «secolarizzazione», il secondo come la presunta negazione del primo, una scelta che può essere sia temuta che desiderata, a seconda del punto di vista di ciascuno di noi. Ma il rapporto fra questi due

⁷¹ P. Costa (a cura di), Introduzione a C. Taylor, *Incanto e disincanto. Secolarità e laicità in Occidente*, EDB, Bologna, 2014, pp. 5-6.

termini è più complicato. In un certo senso, possiamo osservare, il processo di disincanto è irreversibile. Parliamo di mondo incantato per designare quelle caratteristiche di cui si è privato il disincanto⁷². Taylor si riferisce a un mondo ricco di spiriti e forze morali che influenzavano la vita degli esseri umani, un mondo liquidato troppo in fretta perché inaccettabile dalla mentalità scientifico-razionalista e, perciò stesso, relegato nelle sfere del magico o della superstizione. Eppure, nota con inoppugnabile precisione Taylor:

Ho accennato al fatto che dal disincanto non si può tornare indietro. In realtà molti dei nostri contemporanei sono già tornati «indietro» a quel mondo. Credono in alcuni rituali per ristabilire la salute o per ottenere successo, e li mettono in pratica. Questa mentalità sopravvive, anche se nascosta. Tuttavia, il grande cambiamento, quello veramente difficile da contrastare, è quello che ha rimpiazzato l'Io labile e sensibile di un tempo con quello che descriverei come un Io «dotato di paracolpi» nei confronti del mondo⁷³.

In altre pagine di questo recente scritto il filosofo è ancora più preciso: “Così la questione del re-incanto può essere posta nei seguenti termini: una volta che abbiamo abbandonato il mondo degli spiriti e non crediamo più nella Grande Catena dell'Essere, quale senso possiamo dare alla nozione secondo cui l'universo che ci circonda è il luogo in cui trovano posto i significati che per gli esseri umani sono oggettivi nel senso che non sono solo semplicemente frutto di una proiezione legata a una scelta soggettiva o a un desiderio contingente?”⁷⁴

A questo punto il filosofo canadese risponde invocando una scelta: la possibilità di attribuire questi significati e per l'esistenza individuale e per quella collettiva optando per le valutazioni forti e precisa:

la distinzione cui alludo tra valutazioni forti e valutazioni deboli deriva da questo. Una valutazione debole è quella che dipende da scelte che potremmo anche non fare, o dalla condivisione di scopi che potremmo anche non accettare. Nel caso delle valutazioni forti non possiamo tirarci indietro e il nostro tentativo di fare ciò si riflette negativamente su di noi. Questa distinzione nell'ambito della morale può essere illustrata attraverso l'opposizione mostrata da Immanuel Kant tra imperativo categorico e imperativo ipotetico. [...] Il dibattito sul disincanto e sul re-incanto prende le mosse dalla rivendicazione ad opera di molte persone,

⁷² C. Taylor, C. Dotolo, *Una religione «disincantata». Il cristianesimo oltre la modernità*, cit., pp. 19.

⁷³ *Ibid.*, pp. 19-21.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 33.

sia atei sia credenti sia persone che stanno nel mezzo, secondo le quali la combinazione fra razionalizzazione di stampo weberiano e scienza post-galileiana, insieme al declino della religione, ci hanno lasciato un mondo privato di ogni significato e di ogni possibilità di consolazione⁷⁵.

Di conseguenza gli esseri umani dovrebbero affrontare con coraggio un mondo vuoto, valutare se sia stata una scelta oculata quella di rifiutare la religione, oppure trovare altre fonti da cui attingere significati per l'umano esistere. Ma il filosofo di Montréal non è convinto che il mondo sia assolutamente imprigionato nel disincanto, e invoca due celeberrime "immagini" della filosofia morale moderna: *il cielo stellato sopra di noi e la legge morale dentro di noi* e la metafora dell'uomo *come canna sbattuta dal vento*, ma sempre una canna che pensa. Emmanuele Kant e Blaise Pascal perciò lo accompagnano nella riflessione sul nuovo immaginario cosmico, sulla vastità spazio-temporale dell'universo e sulla sua costituzione spinta fino a una dimensione infinitesimale, sulla percezione della nostra fragilità e della nostra mancanza di significato, e annota:

[...] sottolineiamo il fatto che da questa immensa macchina priva di significato emergono la vita, e poi le sensazioni, l'immaginazione e il pensiero. Qui troviamo quello che per una persona religiosa sarebbe facilmente identificabile come un senso di mistero. I materialisti spesso vogliono ripudiare tutto questo; la scienza nel suo progresso non riconosce alcun mistero, soltanto enigmi temporanei. Ma, ciononostante, la percezione che la nostra vita dotata di pensiero e sensazioni affonda le proprie radici in un sistema di tale inimmaginabile profondità, che la coscienza possa emergere da tutto questo, suscita timore e paura anche in loro⁷⁶.

Tale dualismo era già stato anticipato nel ponderoso lavoro del 2007, *A Secular Age*, una sorta di *opus magnum* del pensatore canadese. E il quesito di fondo era chiaro: come possono coesistere l'eccezionalismo morale di cui si nutre più o meno consapevolmente il progetto civilizzatore moderno e la sua enfasi esclusiva sull'ordinario, l'immanente, il secolare?

Dopo aver posto l'accento sulla natura storicamente contingente della modernità, dopo aver tematizzato e spiegato la vitalità e poliedricità delle religioni oggi, incluso il cristianesimo, –

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 35.

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 33-37.

precisa ancora Paolo Costa –, Taylor era ormai in possesso degli strumenti teorici indispensabili per leggere il fenomeno storico della secolarizzazione *anche* come un processo innovativo di trasformazione delle condizioni sociali e individuali dell'esperienza religiosa. In quest'ottica «l'età secolare» non appare più come l'esito irreversibile di un processo di razionalizzazione senza resti, ma come una vicenda storica plurivoca la cui interpretazione è, e deve restare, al centro di un contesa – pratica e teorica – aperta.⁷⁷

Il suo orizzonte interpretativo si presenta come un singolare ibrido tra le verità sollevate dal discorso di fede e antropologia e sociologia delle religioni, allo scopo di ottenere una condizione di equilibrio riflessivo a cui ogni osservatore della contemporaneità dovrebbe aspirare di fronte al prepotente ritorno delle religioni sulla scena pubblica internazionale. Proprio per questa evidenza, Charles Taylor è capace di rivolgersi anche ad altri sistemi simbolici di credenza religiosa, come quello cinese o indiano, dove a differenza della tradizione occidentale che, almeno in prima battuta, lascia emerge la netta separazione tra Chiesa e Stato, tra immanente e trascendente, la secolarizzazione, se da una parte tende a liberare la vita pubblica dalla religione, dall'altra vede tentativi concreti di aprire spazi di dialogo tra la dimensione religiosa e quella secolare. È una prospettiva che intende la stessa laicità come tentativo di individuare modelli di coesistenza tra le diverse comunità religiose che popolano la società plurale, e che lascia da parte il termine *secolare*, per come si è sviluppato nella tradizione occidentale. Precisa infatti lo studioso canadese: “si tiene così conto del fatto che le formule per una convivenza reciprocamente vantaggiosa si sono evolute in molte tradizioni religiose differenti e non sono il monopolio di quanti hanno adottato una prospettiva plasmata dalla diade occidentale moderna, in cui il secolare rivendica l'esclusiva sulla realtà”⁷⁸.

⁷⁷ P. Costa (a cura di), Introduzione a C. Taylor, *Incanto e disincanto. Secolarità e laicità in Occidente*, cit., pp. 6-11.

⁷⁸ C. Taylor, *Incanto e disincanto. Secolarità e laicità in Occidente*, cit., pp. 32-35.

3.2 Dal dio impersonale al Dio personale

Il titolo del paragrafo potrà apparire senz'altro paradossale ma, a modesto parere dello scrivente, esprime bene una sorta di *linea ciclica* (credo si possa definire così) che attraversa il ponderoso lavoro sull'*Età secolare*. Un'opera di non facile interpretazione che attraversa i segmenti del filosofico, teologico, storico, sociologico e politico, e che in fondo, com'è in una sorta di posizione mediana scelta e vissuta diremmo, dal filosofo della McGill University di Montréal, non approda a mete conclusive se non a un ciclico *nihil sub sole novum* che, per un verso apre ad ulteriori quesiti ed occasioni di ricerca-riflessione, per l'altro non fa che evidenziare il paradosso o una serie di paradossi conoscitivi e cognitivi che interessano gli umani della contemporaneità che, rispetto alle precedenti epoche storico-culturali, qualche vantaggio dovrebbero possederlo.

*Qui omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tamquam relegent, sunt dicti religiosi, ex relegendo*⁷⁹. L'affermazione di Marco Tullio Cicerone potrebbe sintetizzare appieno il mondo del dio impersonale che era proprio dell'antichità precristiana, dove la religione metteva al centro il benessere dello Stato non tanto la richiesta religiosa del singolo. Per i romani non è importante ciò che il singolo pensa nella sua intimità quanto l'attenzione che il singolo deve prestare – attendere, appunto – alle *religiones*, al culto degli dèi. Accanto ad uno *ius civile* che regola i rapporti tra i cittadini esiste uno *ius divinum* che interviene per mantenere buone relazioni con gli dèi in favore dello Stato. Può essere questa una delle immagini che rimandano al mondo o ai mondi del *sé poroso*, come lo chiama Taylor, tipico del mondo incantato dei nostri antenati dove, sotto il profilo psicologico e cognitivo il confine tra mente e mondo era assai labile e, per quanto riguarda l'ordine sociale, la comunità era evidentemente prevalente sulla individualità, anzi, le individualità si formavano in forza della comunità, si chiamasse Stato o impero come nell'esempio summenzionato, oppure tribù se ci spostiamo più indietro in cerca dei riferimenti della storia d'Occidente, o ordine feudale se veniamo più vicino a noi. Il mondo extraumano popolato di divinità e spiriti benigni o maligni non era separato dal mondo umano ma ne costituiva la precondizione. Vediamo di coglierne una esemplificazione con uno dei tanti “quadri” che il filosofo canadese ci offre: «Prendiamo un esempio ben noto d'influenza insita in una sostanza inanimata. Pensiamo alla malinconia: la bile nera non è la causa della malinconia, la incarna, è la malinconia. Anche qui la vita emotiva è porosa; non esiste

⁷⁹ Cicerone, *De natura deorum*, II, 28,72.

semplicemente in uno spazio mentale, interiore. La nostra vulnerabilità al male, la distruttività interiore, si estende ben al di là degli spiriti maligni sino a entità che non hanno intenzioni, ma nondimeno conservano un legame con i significati malvagi»⁸⁰. Qualcosa che appare incomprensibile al *sé schermato* della modernità, esito di un mondo ormai disincantato, anche se questo non è del tutto vero o meglio, sopravvive una sorta di nostalgia del *sé poroso*. Proviamo a seguire il ragionamento di Taylor:

Notiamo il contrasto. Un individuo moderno si sente depresso. Gli dicono: è solo la tua chimica corporea, sei affamato, oppure hai una disfunzione ormonale, o quant'altro. Subito si sente sollevato. Può distanziarsi da questo stato d'animo che viene *ipso facto* ritenuto ingiustificato. In realtà le cose non hanno questo significato; si tratta soltanto di una sensazione provocata da un'azione causale totalmente scollegata dai significati delle cose. Tale esercizio di distanziamento è reso possibile dalla distinzione moderna tra mente e corpo e da quella concezione degli eventi fisici che li relega a "mere" cause contingenti della sfera psichica. [...] Ecco dunque il contrasto tra il moderno *sé delimitato* – quello che io definisco il "*sé schermato*" – e il "*sé poroso*" del precedente mondo incantato. Dove sta la differenza? La differenza è notevole e consiste nella mutata condizione esistenziale. Lo chiarisce bene l'ultimo esempio relativo alla malinconia e alle sue cause. Per il *sé schermato* moderno esiste la possibilità di distanziarsi, distaccarsi da tutto ciò che si trova fuori della mente. I miei scopi ultimi sono quelli che sorgono dentro di me, i significati cruciali delle cose sono quelli definiti rispondendo ad esse. Questi scopi e significati possono essere vulnerabili alla manipolazione nei due modi descritti sopra, ma a essa si può ribattere di principio con una contro manipolazione: ad esempio evitando esperienze penose o tentazioni, non assumendo le sostanze sbagliate, ecc. Con ciò non voglio dire che la concezione del *sé schermato* obblighi ad assumere questa posizione. Semplicemente la rende possibile, mentre questo non vale per l'idea del *sé poroso*. Per definizione, nel caso del *sé poroso*, la fonte delle sue emozioni più potenti e importanti si trova al di fuori della "mente"; o meglio, l'idea stessa che esista un confine netto che permette di definire una zona interiore, grazie alla quale sia possibile staccarsi dal resto, è totalmente priva di senso⁸¹.

Il *sé poroso*, in sostanza, è vulnerabile alla presenza e all'azioni di spiriti, demoni e forze cosmiche; il *sé schermato*, invece, è uscito da questo universo di dipendenza e, talvolta, di paure. Anche se vedremo che, pure nell'età contemporanea, non sempre e non tutto è così

⁸⁰ C. Taylor, *L'età secolare*, cit., p. 57.

⁸¹ C. Taylor, *L'età secolare*, cit., pp. 57-58.

scontato. Addirittura, a volte sembra emergere una sorta di nostalgia del sé poroso, che assume particolari declinazioni.

Restando pure in un mondo antico, ciò che cambia con l'avvento del Dio personale, il Dio incarnato, il Dio di Gesù Cristo è una nuova concezione e una nuova relazione tra mente e corpo, corpo e anima. Secondo i platonici si poteva raggiungere la condizione più elevata solo trascendendo il corpo, essere incarnati è un intralcio; in questa vita il corpo va governato dalla disciplina e il contatto con le realtà superiori, attraverso l'intelligenza, trova il suo completamento al di là di questa vita. In genere, la cultura pagana del mondo antico considerava il corpo come una realtà subordinata: «secondo la concezione pagana della persona l'anima doveva governare il corpo con la stessa vigile, seppure tollerante, autorità con cui i maschi di rango elevato dominavano gli inferiori e i diversi, ossia la moglie, la schiavi e la plebe della città»⁸². All'epoca di Gesù questo dualismo era comunque subordinato ad un altro tipo di dualità che aveva la sua sede nel cuore, visto come orientamento dell'amore e della cura, oltre che luogo della memoria. Il dualismo era tra due differenti direzioni del cuore. «Per usare un'immagine biblica, il cuore umano poteva trasformarsi in pietra, diventando insensibile alla chiamata di Dio o ai bisogni del prossimo, chiuso in se stesso per muta ribellione al volere di Dio. In contrasto con tutto ciò abbiamo la promessa escatologica di Dio espressa da Ezechiele: “Darò a voi un cuore nuovo e porrò in voi uno spirito nuovo; toglierò il cuore di pietra dal vostro corpo e vi darò un cuore di carne”. La direzione del cuore è quella della persona intera, corpo e anima»⁸³. Il Dio incarnato introduce una nuova idea e una nuova realtà del concetto di persona, così come lo intendiamo noi oggi o, almeno, da Tommaso D'Aquino in poi, anche se persiste ancora adesso un certo dualismo tra individuo e persona. L'*eschaton* cristiano trascende la storia e la concezione dell'eternità è molto diversa, per esempio, da quella di Platone e da quella dell'ebraismo. Anche per Plotino accedere all'eternità equivale a perdere l'individuazione e per Aristotele l'individuazione è garantita dalla materia, dall'incarnazione di una forma, che rappresenta un archetipo non singoli individui, tanto che solo l'intelletto attivo poteva essere immortale ed era indistinguibile dall'intelletto di qualsiasi altra persona. Spiega ancora il filosofo di Montréal: «il *locus dei*, il *nunc stans*, è un punto in cui tutti i tempi si raccolgono, anziché un punto eternamente immutabile posto al di fuori del tempo. L'idea di fondo qui, è che l'intera storia appartenga al fine e non solo il suo ultimo stadio. Da ciò dipende l'importanza delle vite dei santi, che non

⁸² Ibid., p.353.

⁸³ C. Taylor, *L'età secolare*, cit., pp.353-354.

rappresentano solo una serie di esempi da fungono da modelli di incoraggiamento per i fedeli, ma sono i percorsi verso Dio intrapresi da persone diverse e sono proprio tali itinerari a essere raccolti, non solo i loro esiti. Le storie sono anche storie di peccato, ma il peccato è anche l'occasione di misericordia, di conversione, e come tali possono essere accolte. Il significato finale di qualsiasi evento si dà nella globalità, il "giudizio" su di esso va formulato alla luce dell'intero. Il Vangelo ricorda il triplice rinnegamento di Cristo da parte di Pietro, ma anche che l'episodio si conclude con le sue lacrime amare»⁸⁴. L'ingresso del Dio personale nella storia, di una nuova concezione della persona, che differisce anche dal precedente greco (*pròsopon*), non solo presenta e promette una continuità fra corpo e anima, individuo che non è soltanto un essere individuabile e mente; non solo cambia l'orizzonte della storia che da *ciclica* diventa *lineare* e propone una speranza che era sconosciuta e che si compie nella resurrezione di Cristo e nella resurrezione della carne per i credenti in Cristo, perciò non abbiamo più vita e morte (del corpo) ma vita, morte e ancora vita. La tensione cristiana, nonostante le opposizioni ideologiche o culturali che ha incontrato nei secoli successivi, rappresenta lo stesso motore dello sviluppo scientifico, del concetto di scienza: malattia, cura, vita; problema, accidentalità, ricerca, risoluzione, progresso. Ma, forse ancor più, è la tensione che cambia anche la visione della contingenza, attribuendole nuova rilevanza, perché l'*eschaton* cristiano si svolge entro storie personali che sono plasmate dalle contingenze. L'idea del Dio che si incarna e che è immagine incarnata di ogni uomo, cancella la condizione greca e romana per cui, ad esempio, *servus non habet personam*, perciò l'uomo non è più persona della donna né l'anziano del giovane né il libero dello schiavo; persona è *relazione*, legame di Dio con l'uomo e legame dell'uomo con gli altri uomini; *relazione*, che cade direttamente da *Lògos*, inteso come parola creatrice, ciò che sta prima (dal prologo al Vangelo di Giovanni: "In principio era il verbo, e il verbo era presso Dio e il verbo era Dio" Gv, 1, 1-18) che regge il verbo greco *legéin*, che significa legare, legame, da cui *re – ligare*, vale a dire se non la sola, l'accezione più nota del termine religione, quindi *re – lazione*. Ciò che lega o dovrebbe legare l'uomo all'altro uomo e ciò che lega l'uomo a Dio, l'umano al divino, il visibile all'invisibile. Tanto che diventa difficile separare relazione culturale da relazione religiosa, se non per un'epoca a facile "rottura di memoria", e per una quota significativa di umanità che appartiene al "primo mondo" o ai "primi mondi".

Questo perché la persona umana è il riflesso della trinità e ne mostra i medesimi movimenti nei termini della alterità, della reciprocità e della appartenenza. Certo, Tommaso D'Aquino

⁸⁴ Ibid., pp.354-355.

precisa che la persona si distingue dalla individualità per la sua natura razionale, perciò, a differenza degli altri esseri materiali è quanto di più perfetto si trovi in natura. Ma qui, ciò che diventa più cogente ai nostri fini non sono tanto o solo gli aspetti filosofico-teologici del concetto, quanto un mutamento antropologico che avrà effetti di trasformazione del reale e del sociale mai apparsi nella storia dell'umanità. Si tratta dell'antropologia dell'amore che si sostituisce all'antropologia del possesso, delle persone e delle cose. Una questione tutt'altro che remota proprio nella nostra contemporaneità, dove l'allontanamento da questa visione dell'uomo produce situazioni di criticità difficilmente governabili.

L'altro come te, o l'altro come un sé – il *Soi-même comme un autre*, il *Sé come un altro* – che, nella nostra epoca, rappresenta il capolavoro del famoso filosofo francese Paul Ricoeur, dedicato all'etica della reciprocità ha qui le sue origini e lo stesso Ricoeur non manca di ricordare che l'uomo è preceduto dalla Parola di Dio⁸⁵. La relazione orizzontale con l'altro, l'azione dell'uomo verso l'altro è orientata secondo la tensione verticale che lo rende immagine dell'Altro e, grazie all'antropologia dell'amore, realizza la nozione di prossimo: «Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (San Paolo ai Galati, 3,28, La Sacra Bibbia, CEI). L'altro non è più individuo individuabile come cosa, mezzo o inferiore entro una rigida stratificazione sociale. L'altro è un valore, un fine in sé, perché come se stessi è immagine del Dio personale che si è fatto carne e sangue, perciò, in una nuova e sconosciuta logica d'amore l'altro non può essere usato, sfruttato, perseguitato, perché sarebbe come usare, sfruttare, perseguitare Dio. Il *profeta etico*, per dirla con Max Weber, Gesù di Nazaret, incarna e presenta un Dio d'amore mai conosciuto prima e mai eguagliato dopo, realizzando una trasformazione storico-antropologica – e per i singoli anche cognitivo-psicologica – assolutamente ignota al mondo antico e, purtroppo, poco praticata anche in quello contemporaneo, fino ad indicare l'amore per i propri nemici: «Ma a voi che ascoltate, io dico: Amate i vostri nemici, fate del bene a coloro che vi odiano, benedite coloro che vi maledicono, pregate per coloro che vi maltrattano. A chi ti percuote sulla guancia, porgi anche l'altra; a chi ti leva il mantello, non rifiutare la tunica. Da' a chiunque ti chiede; e a chi prende del tuo, non richiederlo. Ciò che volete gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro. Se amate quelli che vi amano, che merito ne avrete? Anche i peccatori fanno lo stesso. E se fate del bene a coloro che vi fanno del bene, che merito ne avrete? Anche i peccatori fanno lo

⁸⁵ Cfr. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, Jaka Book, Milano, 1993.

stesso. E se prestate a coloro da cui sperate ricevere, che merito ne avrete? Anche i peccatori concedono prestiti ai peccatori per riceverne altrettanto. Amate invece i vostri nemici, fate del bene e prestate senza sperarne nulla, e il vostro premio sarà grande e sarete figli dell'Altissimo; perché egli è benevolo verso gl'ingrati e i malvagi. (Vangelo di Luca, 6, 27-35, La Sacra Bibbia CEI)». La parola di Gesù, che anche oggi scuote nel profondo in misura inarrivabile per il cuore umano, ci presenta l'altro come il prossimo, ma un prossimo che non è solo il nostro amico o colui da cui ci aspettiamo un trattamento di reciprocità. Chi è il mio prossimo? «La risposta è sorprendente, in parte perché ci strappa dalla trama di relazioni sociali in cui siamo inseriti, e ci racconta di un samaritano che salva un ebreo. Ma ci strappa anche da ogni relazione stabilita e ci fonda nel dominio dell'accidentale e del contingente: il mio prossimo è qualcuno in cui mi imbatto, un uomo sanguinante sul ciglio della strada. È solo per puro caso che mi trovo lì in quel momento, ma questo evento casuale può diventare l'occasione per ricostruire una trama di relazioni umane animate dall'*agape*»⁸⁶.

E tutto questo è possibile grazie alla fatica che Gesù ha fatto per divinizzare il corpo: corpo, cuore, individuo che diventa persona divengono centrali e, con esso, anche le sue emozioni. Diversamente dal pensiero dei filosofi classici, nell'ottica cristiana anche le emozioni fanno parte della relazione con l'Altissimo. E anche il corpo e perfino la sessualità acquisiscono una dimensione di sacralità e di trascendenza; e non s'intenda qui solo come riferimento alla castità, esercizio ascetico che orienta verso Dio ma che è presente anche in culture diverse da quella che diventerà la cultura d'Occidente. Al riguardo è significativa una pagina di Martha Nussbaum che commenta Agostino: «Udiamo sospiri di desiderio e gemiti profonda desolazione. Udiamo canzoni d'amore composte nell'angoscia, in cui il cuore di chi canta si strugge nel desiderio di innalzarsi. Sentiamo parlare di una fame che non può essere soddisfatta, di una sete tormentosa, del sapore del corpo di un amante che accende un inesprimibile desiderio. Sentiamo parlare di un'apertura che desidera la penetrazione, di un fuoco bruciante che infiamma il corpo e il cuore. Tutte queste sono immagini di profonda passione erotica. E sono tutte immagini d'amore cristiano»⁸⁷. L'amore cristiano intende il corpo come luogo che esprime l'immagine dell'Altissimo, per questo anche la sessualità s'intende come relazione di dono che esprima unicità e che, possibilmente, già in questa vita sia investita di una tensione duratura, che non abbia fine, come nell'Eterno. Ecco che i corpi come tempio di Dio non possono – non dovrebbero – avere un uso, ma un valore altissimo: la sessualità quindi, non come insieme di divieti e proibizioni ma come atto responsabile che

⁸⁶ C. Taylor, *L'età secolare*, cit., pp.355-356.

⁸⁷ M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, il Mulino, Bologna, 2004, pp.632-635.

non unisce corpi in nome dell'animalità, ma persone che incarnano l'immagine di Dio, anche nella eroticità, proprio per la fatica che Gesù ha fatto per santificare il corpo: il *Christus patiens* è un Dio che si distanzia dal dio impersonale degli antichi, dall'Uno di Plotino o dall'Idea del Bene e, comunque, dal pensiero greco per cui Dio non provava emozioni, era *apathes*. Difficile parlare di Dio *apathes*, dopo Gesù sulla croce. Il Dio che patisce accompagna l'altro nella gioia – come nel caso della sessualità – ma anche nel dolore, nella malattia: «Il *Christus patiens* è la figura cristiana del Redentore dell'umanità che, per redimere, deve sopportare, patire, la morte. Chi vuole guarire gli altri deve recare in sé la sofferenza, deve cioè sentire il dolore altrui come il proprio»⁸⁸. La sacralità del corpo che ha valore e non uso, irriducibile a una condizione animale si coglie nitidamente nell'episodio dell'adultera: «Allora gli scribi e i farisei gli conducono una donna sorpresa in adulterio e, postala nel mezzo, gli dicono: «Maestro, questa donna è stata sorpresa in flagrante adulterio. Ora Mosè, nella Legge, ci ha comandato di lapidare donne come questa. Tu che ne dici?». Questo dicevano per metterlo alla prova e per avere di che accusarlo. Ma Gesù, chinatosi, si mise a scrivere col dito per terra. E siccome insistevano nell'interrogarlo, alzò il capo e disse loro: «Chi di voi è senza peccato, scagli per primo la pietra contro di lei».

E chinatosi di nuovo, scriveva per terra. Ma quelli, udito ciò, se ne andarono uno per uno, cominciando dai più anziani fino agli ultimi. Rimase solo Gesù con la donna là in mezzo. Alzatosi allora Gesù le disse: «Donna, dove sono? Nessuno ti ha condannata?». Ed essa rispose: «Nessuno, Signore». E Gesù le disse: «Neanche io ti condanno; va' e d'ora in poi non peccare più. (Vangelo di Giovanni, 8, 3-11, La Sacra Bibbia CEI)».

Ecco la rivoluzione dell'amore. Un'antropologia allora totalmente sconosciuta e rifiutata. Una proposta che diventa nuovo comandamento, legge della Speranza, forza della misericordia e del perdono, nuova opportunità. Proprio qui nasce "l'idea delle pari opportunità"; l'età contemporanea non ha inventato nulla. È l'idea della nuova opportunità che ri-fonda una società nuova, proprio a partire dalla donna, che è il fondamento della vita umana e sociale. Ed è un'idea forte e destinata ad affermarsi proprio perché non si riduce al corpo nella sua dimensione di animalità, ma annuncia un corpo santificato che non è destinato a finire in questa terra. È un nuovo comandamento talmente forte da costituire il basamento essenziale per una nuova umanità e una nuova società orientata dalla gioia interiore che dà il convincimento di un'altra possibilità e di un'altra grande Speranza. Su questo fondamento si

⁸⁸ A. Montano, *Il guaritore ferito. L'etica della vita e della salute tra responsabilità e speranza*, Bibliopolis, Napoli, 2004, p.78.

costruirà tutto lo sviluppo futuro di quella che abbiamo chiamato cultura o civiltà d'Occidente. Ed è talmente inoppugnabile che, dove questa parola rinnovatrice non è passata – ancora oggi dopo duemila anni – con pretesti di assoluta arbitrarietà e che tutti noi definiremmo di barbarie, le donne vengono accusate di adulterio e lapidate. Bisogna osservare però – e anche il nostro filosofo non manca di farlo – che, specie da una cinquantina d'anni a questa parte, proprio in Occidente si assiste a una sorta di restaurazione della corporeità animale, una *reductio ad unum* che schiaccia ancora una volta la donna; come se Gesù non fosse stato. E questo, nonostante il tentativo contemporaneo di attribuire alla donna – a cominciare dal corpo della donna – l'adeguata considerazione e dignità. Ma lo si è fatto desacralizzando il corpo, deprivandolo della sua componente spirituale; condizione necessaria per parlare di *persona*. Questo è accaduto perché da un certo momento della storia in avanti, lo Stato moderno si è sostituito al Dio personale, al Dio di Gesù Cristo. Perché e come è accaduto questo?

3.3 Dal Dio personale al dio impersonale

Il Dio personale in Gesù di Nazaret introduce nel mondo la categoria dell'amore, che è un tutt'uno con l'*eschaton* cristiano, tale da fondare una nuova relazione individuo-comunità dove l'individualità opera per la comunità, perché il senso di questo agire, nel suo principio e nella sua finalità non è *hic et nunc* ma trascende il mondano; una trascendenza lineare che, come si è già ricordato, costituisce anche il pilastro dello sviluppo conoscitivo e scientifico, non solo di quello sociale. Ma, da un certo momento in poi, inizierà un lento e inesorabile distanziamento dal Dio persona. Per adottare qui una chiave sintetica di lettura su questioni che sono certamente collegate al nostro ragionare ma che, da un lato sono già state ampiamente indagate dall'altro, ci condurrebbero ad una osservazione particolaristica – di sicuro interesse – ma pleonastica ai nostri fini, diremmo allora che al superamento del realismo scolastico ad opera del nominalismo e del modello cosmologico platonico, per circostanze storico-culturali e sociali che – come accennato nel primo capitolo – toccano sia la sfera ecclesiastica, sia quella di un sopravvenuto dualismo ontico uomo-natura e quindi di una nuova idea di scienza e, non ultimo, forti elementi di carattere economico, prende avvio il cosiddetto percorso verso secolarizzazione o percorso verso il secolarismo; termine che Taylor adopera spesso, anche se, almeno in chiave sociologica, questo assume una connotazione parzialmente differente. Un primo forte acceleratore in questa direzione è la Riforma protestante che il canadese non disgiunge però da quella tridentina, forse perché, pure collocati su lati opposti del medesimo quadro storico, annunciano una prima affermazione dell'individualismo – dove potremmo dire che l'individuo si orienta ad un agire sociale un po' più per sé che per la comunità – e della “democratizzazione” della società. Al di là delle note e forti motivazioni di carattere politico e sociale, su un piano più prossimo alla lettura filosofica e teologica degli eventi che hanno segnato il tragitto verso un mondo secolarizzato, il filosofo scrive: «Mi riferisco a quella scuola interpretativa che collega la critica del “realismo” medievale (ad esempio quello di Tommaso d'Aquino), e la nascita del nominalismo, possibilismo, e di una teologia più radicalmente volontaristica in Scoto, Occam e altri, con la spinta verso un mondo secolarizzato. In effetti, sono stati in molti a ravvisare un nesso tra il nominalismo e la nascita della scienza meccanicistica, e anche con la forza crescente del nuovo atteggiamento strumentale verso l'agire umano»⁸⁹. Il nominalismo ha contribuito a quella netta separazione tra naturale e soprannaturale, tra ordine immanente e

⁸⁹ C. Taylor, *L'età secolare*, cit., p.967.

realtà trascendente, che costituiscono l'humus intellettuale per il secolarismo moderno. «La scienza, il meccanicismo, l'atteggiamento strumentale hanno contribuito, nell'insieme, al disincantamento. La meccanicizzazione del *Weltbild* (immagine del mondo) è una parente stretta dell'*Entzauberung* (disincanto), cioè (per usare il termine nell'accezione che gli ho dato in questo libro) del declino e del progressivo deperimento delle credenze e delle pratiche che evocano spiriti e forze morali. In un simile contesto è facile prevedere una diffusione della secolarizzazione. Esiste infatti una relazione causale diretta con l'*Entzauberung*, che costituisce un elemento importante della storia. E vi è stata ovviamente anche una complicità con quella che qui ho chiamato la Riforma, dalla quale è dipesa la distruzione della cosmologia medioevale-cristiana e l'affermazione del disincanto»⁹⁰. Così si esprime Charles Taylor nella sintesi conclusiva del suo lavoro. Ma per riprendere la sequenza temporale degli eventi che hanno condotto – più o meno paradossalmente – alla ricomparsa del dio impersonale, quale esito del processo di secolarizzazione come si manifesta nella contemporaneità, seguiamo il Nostro nell'adozione di alcuni ideal-tipi di chiaro riferimento weberiano, che possono segnare tre grandi momenti o epoche che vanno in questa direzione: l'*ancien régime*, l'*epoca della mobilitazione* e l'*epoca dell'autenticità*. È una modalità che riprende in più occasioni, definendo per esempio, l'epoca *durkheimiana* per identificare il periodo che a cavallo tra XIX e XX secolo rimette momentaneamente al centro la religione ortodossa, sia pure con finalità strumentali finalizzate alla creazione di un ordine sociale più integrato e meno conflittuale e come esito del periodo della Restaurazione, per distinguerlo dalla precedente e dalla successiva, rispettivamente *pre* e *post* Durkheim. Ci sembra più chiaro però, ai nostri fini, seguire la tripartizione da poco indicata che, appare più agevole – dentro i sovrabbondanti rimandi e oscillazioni di un'opera che risulta tanto interessante quanto intricata – a cogliere quello che in sintesi definiremmo «l'uscita dal blocco cattolico».

Il primo tipo ideale, l'*ancien régime*, che culmina nella rivoluzione parigina, riassume tutto il precedente mondo incantato:

l'interpretazione dell'ordine diffusa tra il popolo (in quanto contrapposta alle concezioni illuministiche che circolavano tra le élite) era di tipo premoderno: un ordine di complementarità gerarchica, fondato sulla volontà divina, o sulla Legge in vigore da tempo immemorabile, o sulla natura delle cose. Questa concezione dell'ordine valeva sia per la società nel suo complesso (siamo subordinati al re, al signore, ai vescovi, alla nobiltà, ciascuno secondo il proprio rango), sia per il microcosmo del villaggio o della parrocchia,

⁹⁰ Ibid., pp.967-976.

dove il sacerdote e il nobile (o, in Inghilterra lo squire e il pastore anglicano) detenevano il dominio, e ciascun individuo si vedeva assegnato il proprio posto. In verità, l'appartenenza alla società più ampia passava necessariamente per l'appartenenza a questo microcosmo locale. In questo universo dominato dalla parrocchia il rituale collettivo rivestiva ancora un ruolo centrale, persino nelle società più direttamente investite dal processo della Riforma⁹¹.

L'ordine sociale e culturale del mondo incantato precedente ma anche conseguente alla Riforma e all'avvento delle prime tracce della scienza moderna così come la intendiamo noi oggi, è un ordine dove convivono pacificamente sincretismi che lasciano convivere elementi pre e postassiali; liturgia ortodossa con rituali che più tardi verranno definiti dalle élite riformatrici sia laiche e clericali, come pagani o superstiziosi:

nella cornice moderna del mondo “disincantato” è forte la tentazione di seguire i più severi riformatori clericali dei tempi antichi e di considerare la religione popolare come totalmente distinta dalla fede cristiana; i nostri antenati contadini si sarebbero cioè accontentati di questa prospettiva in una sorta di felice sincretismo, ma la verità è che gli elementi che essi combinavano vanno tenuti ben distinti: il cristianesimo ha a che fare con la devozione e l'amore di Dio, mentre il rituale popolare ha a che fare con il controllo e la manipolazione. Questo significa però fraintendere la natura dello strato preassiale del cristianesimo popolare. Come abbiamo visto, i rituali della religione preassiale miravano ad assicurare la prosperità umana e a proteggerla contro le minacce di malattia, carestia, inondazioni, ecc. Tali rituali sono sopravvissuti nel “compromesso preassiale” nel quale si sono fusi con una forma religiosa in cui era inclusa l'aspirazione ad un bene più alto della prosperità: la salvezza, la vita eterna o il Nirvana. Ma la combinazione non era una mera giustapposizione di elementi eterogenei. In genere avveniva una vera simbiosi⁹².

Una lettura manipolativa di questi eventi trascura che, ad esempio, seminare nel giorno di venerdì santo per ottenere un raccolto maggiore risponde perfettamente al fatto che Cristo è morto per noi, e ciò ha portato molto frutto. Qualcosa di simile avviene nel culto delle reliquie e Taylor riporta un evento moderno tratto dalla storia del santo curato d'Ars:

I parrocchiani avevano cominciato a raccogliere reliquie del curato d'Ars, addirittura mentre era ancora in vita, poiché egli era diventato per loro il paradigma del *saint curé* e i criteri di santità in questo caso erano proprio quelli della Chiesa universale: carità, preghiera,

⁹¹ C. Taylor, *L'età secolare*, cit., p. 552.

⁹² *Ibid.*, pp.552-553.

abnegazione, ecc., i criteri della bontà erano profondamente cristiani: la gentilezza, la disponibilità, la preoccupazione per il proprio gregge, il dono che comporta sacrificio. Analogamente anche i riti di passaggio erano dotati di significati addizionali: il battesimo segnava l'ingresso nella comunità, la cresima era un rito simbolico di accesso all'età adulta. Sarah Williams ha mostrato quanto sia stata importante la cerimonia del *churching* – della benedizione delle puerpere – per gli anglicani non appetenti all'élite, fino al Novecento. Non si doveva uscire di casa, dopo la nascita di un figlio, prima di aver portato il bambino in chiesa. Spesso i vicini si facevano carico di sanzionare le infrazioni. Ma la forza “protettiva” di questi rituali non era distinta dal loro significato “cristiano”, era piuttosto costruita su di esso, come per esempio rendere grazie a Dio per la nascita di un figlio. [...] In questa forma *ancien régime* esiste uno stretto legame tra l'appartenenza a una Chiesa e quella a una comunità, nazionale ma soprattutto locale; il legame era cementato in parte dalla coesistenza tra, da un lato la preghiera e i rituali ufficiali ortodossi e, dall'altro, le forme rituali volte a garantire la difesa, la buona sorte e l'esorcizzazione del male. Queste ultime avevano lo scopo di proteggere gli individui, ma anche la comunità. [...] Questa sintesi di pre e postassiale è sopravvissuta molto a lungo anche in società che pure erano andate incontro a un processo di Riforma, il cui principale obiettivo era accrescere la devozione personale a scapito di (molti) rituali comunitari, depurando questi ultimi dagli elementi magici e pagani. Ma queste forme comunitarie locali sono ormai smembrate. In un certo senso lo smembramento ha avuto inizio con la Riforma protestante, ma la forza della religione popolare ha consentito loro di ricostituirsi, spesso su altre basi. Il distacco delle élite sociali da gran parte della cultura popolare, addirittura la loro ostilità verso di essa e il tentativo di trasformarla sono una caratteristica distintiva di tutta l'età moderna. Un effetto ricorrente di questa inimicizia è stato il disincantamento, la soppressione del “magico” e della religiosità informale. E questo, di per sé, già basta per erodere quelle che abbiamo definito forme *ancien régime*⁹³.

Lo smembramento che, come vedremo tra poco è frutto dell'azione, lenta ma inesorabile, di distacco dal Dio personale, ha i suoi acceleratori nell'età moderna, specie tra Settecento e Novecento, ma conta i suoi epigoni più evidenti nella nostra contemporaneità o, se vogliamo, per usare una delle aggettivazioni più accreditate, nell'età ultramoderna. Eppure, anche in questa epoca, sopravvivono elementi della religiosità popolare, depurati di segni di paganesimo. Pensiamo al culto delle reliquie, almeno per chi, pure in minoranza, si riconosce nella tradizione della Chiesa cattolica, ai pellegrinaggi per venerare l'esposizione dei corpi di santi che hanno notorietà globale, come Antonio di Padova, Pio da Pietrelcina, Leopoldo Mandich, oppure per la meditazione spirituali sui luoghi e sulle tombe di San Francesco, Santa

⁹³ C. Taylor, *L'età secolare*, cit., pp.553-555.

Chiara, Santa Rita da Cascia o Santa Caterina da Siena. D'altro canto, questa religiosità assume forme che forse potremmo ancora definire pagane, ma che rimandano ai sempiterni bisogni degli esseri umani, già richiamati dal filosofo: le pratiche e le adesioni ai movimenti new age, a più o meno note forme di religiosità orientale, fino ai più recenti interessi per l'ufologia o per altre più o meno probabili forme di ricerca sulle origini dell'umanità che, paradossalmente, visti i segni dell'epoca, non hanno nulla di scientifico e, semmai, tendono a recuperare a ritroso le tracce delle divinità impersonali di un passato remoto. È quindi necessario considerare tutte queste categorie entro la dimensioni dei bisogni e delle grandi domande dell'umanità; quantomeno degli esseri umani curiosi. E diventa perciò arbitrario e poco logico, liquidare come superstiziose sia le devozioni della religione tradizionale vissute oggi, sia quelle dei nostri antenati contadini che, se viziate da interstizi pagani, non lo furono meno di tante espressioni dell'ultramodernità. Bisogna, ricerca del radicalmente altro. Semmai, si potrebbe anticipare qui Marcel Gauchet dicendo che la Chiesa perdente è rimasta al suo posto mentre la modernità vincente non è riuscita a scacciare la fede⁹⁴.

Va da sé che questa tentazione esista. E sia anche abbastanza diffusa. Ciò si deve, soprattutto all'azione che nell'età moderna è stata compiuta, in *primis*, da quelle élite che, spingendo verso un dio impersonale (se non verso l'ateismo) hanno dato vita a quella forma che Charles Taylor chiama: *età della mobilitazione*. Si tratta di un'epoca che ha il suo vertice nella Rivoluzione parigina ma che si compendia in un lungo arco temporale che, secondo il Nostro, arriva fino agli anni sessanta del Novecento, registrando spinte opposte sia in direzione della modernità disincantata sia di riflussi ma anche capacità di ri-organizzazione delle Chiese; cattolica, soprattutto, se pensiamo al periodo della Restaurazione ma anche di alcune denominazioni del protestantesimo, più vicine alla tradizione. Accanto alla diffusione dell'idea moderna di scienza, da Galileo a Newton ai postnewtoniani, si vanno consolidando i caratteri fondativi dell'illuminismo, che avranno effetti sia per così dire, cosmologici, in ordine al rapporto uomo-Dio, uomo-mondo, sia sociali. La leva di questa trasformazione della relazione con il Dio persona si deve, soprattutto, al *deismo* o deismo provvidenzialista, se vogliamo dirla alla Taylor. Si tratta di una dottrina che va anche sotto il nome di religione naturale, che accoglie solo gli aspetti razionali del credere e della religione, vale a dire: l'esistenza di Dio, di un Dio creatore del mondo e di una legge morale naturale, respingendo in toto i dogmi e i misteri della religione rivelata o positiva o storica. Nel caso del

⁹⁴ Crf. M. Gauchet, *Un mondo disincantato? Tra laicismo e riflusso clericale*, edizioni Dedalo, Bari, 2008.

cristianesimo: la Trinità, l'Incarnazione, La Resurrezione, la stessa Chiesa. Il deismo ha, peraltro, strette parentele con la massoneria (che si origina in Inghilterra per poi espandersi con forza sia in Francia sia oltreoceano, nei nascenti Stati Uniti, così come li intendiamo oggi) e, di pari passo con l'idea della religione naturale che ha il suo motore nel grande Architetto dell'universo; si assiste così alla rimozione di un primo ostacolo: la non credenza. Ma, come si è accennato, l'incidenza di questa architettura sul piano sociale, specie nella delicata dimensione della politica, provocherà sensibili trasformazioni del reale. L'idea che sostiene la visione e l'esigenza palinogenetica della storia si sostiene del convincimento che l'uomo ha errato insistentemente fuori della ragione, e questo ha turbato un ordine naturale primigenio che avrebbe avuto la medesima armonia dell'ordine della natura fisica. Si tratta di un'idea che da qui troverà sbocco successivo anche nelle teorie romantiche come in quelle socialisteggianti e marxiste. L'elemento comune è lo "scientismo", che si propone di annientare la dicotomia tra natura e storia, proponendosi di ri-costruire la seconda sulle tracce della prima. Le divergenze sono sul significato della natura dell'uomo e sul come realizzare questa palinogenesi sociale. Nella forma *ancien régime* Chiesa e Stato si intrecciano e convivono in quello che è stato definito "mondo incantato". Con l'epoca della mobilitazione – soprattutto con i suoi precedenti culturali e religiosi – si assiste all'avanzare del mondo disincantato e, a cominciare dalle società già informate dal protestantesimo, via via prende corpo un altro modello, sia cosmico sia relativo alla società politica. Un modello che vede al centro la nozione o l'idea di "Disegno" divino. Scrive Taylor:

Ora, sebbene la presenza di Dio non risieda più nel sacro, dato che di tale categoria non vi è più traccia in un mondo disincantato, si può comunque pensare che Egli sia presente, non meno potentemente, attraverso il suo Disegno. Questa presenza di Dio nel cosmo si accompagna ad un'altra idea: quella della sua presenza nella comunità politica. Qui si verifica un mutamento analogo: il divino non risiede più in un re che interseca i diversi piani, ma può essere presente nella misura in cui noi costruiamo una società che esplicitamente segua il disegno di Dio. Questo tipo di presenza può essere affiancato da un'idea dell'ordine morale inteso come un ordine stabilito da Dio, nel modo in cui viene evocato, per esempio, nella Dichiarazione d'Indipendenza americana: gli uomini sono stati creati uguali e sono stati dotati dal loro creatore, di alcuni diritti inalienabili. L'idea di ordine morale che si trova espressa in questa Dichiarazione, e che da allora è divenuta dominante nel nostro mondo, coincide con quello che io ho chiamato l'Ordine Morale Moderno, che è completamente diverso dagli altri tipi di ordine che lo hanno preceduto, in quanto prende le mosse dagli individui e non li concepisce come inseriti a priori entro un ordine gerarchico, al di fuori del quale essi non

sarebbero agenti completamente umani. I suoi membri non sono agenti essenzialmente radicati in una società che, a sua volta, riflette il cosmo e si connette ad esso, ma sono piuttosto individui sradicati che finiscono per associarsi. Il disegno sotteso all'associazione è che ciascuno, nel perseguire i propri scopi nella vita, agisca a beneficio degli altri in una relazione reciproca. [...] Il più influente tra i primi sostenitori e teorici di questa formula fu John Locke, ma la concezione fondamentale di un simile ordine di mutua assistenza è giunta sino a noi in una serie di varianti, tra cui quelle più radicali sono state avanzate da Rousseau e da Marx. [...] costruire una società in grado di soddisfare tali requisiti appariva come la realizzazione del Disegno divino. Vivere in una società dove Dio era presente, certo non nel modo che era proprio del mondo incantato, attraverso il sacro, ma in quanto seguiva il suo Disegno. Dio era presente come il pianificatore del nostro modo di vita. Noi ci consideriamo, per citare una frase celebre, come “un popolo al cospetto di Dio”⁹⁵.

Come è noto, si legge qui l'idea di *religione civile* americana adottata con fortuna da Robert Bellah. Un'idea che sopravvive ancor oggi, anche se con maggiori difficoltà e incontrando una sorta di fronte opposto dentro la variegata composizione pluri-etnica della *nation of nations*, ma pure nella stessa anima protestante del Paese che, in linea di massima contrappone due grandi “famiglie”: da una parte l'area che raccoglie le più importanti denominazioni conservatrici, ancora sensibili all'idea fondamentale che l'America abbia una vocazione a realizzare gli scopi di Dio, una nazione che incarnava nella «Dichiarazione d'Indipendenza un ordine con il suo appello alle “leggi di Natura e del dio della Natura”. La giustizia di queste leggi, per i deisti come per i teisti, si fondava sulla loro appartenenza al disegno provvidenziale», vicini insomma alla «concezione di se stessi come realizzatori degli scopi divini, insieme alla cultura biblica dell'America protestante che favorì l'istituzione di un'analogia con l'antica Israele, che ricorre spesso nella retorica ufficiale dell'America degli albori»⁹⁶; dall'altra le espressioni del protestantesimo *liberal* e dei non credenti che interpretano una individualità intesa come declinazione dell'individualismo, specie in ambito morale, e che si collocano parecchio distante dall'idea di America vocata a realizzare gli scopi di Dio e, ancor più, all'ordine delle “Leggi di Natura e del Dio della Natura”. Una posizione – specie sul piano etico – assolutamente dominante negli odierni Stati Uniti, come nella maggior parte delle società nord atlantiche e dell'Europa di tradizione protestante, con evidenti “travasi” anche nelle società di tradizione cattolica; posizione che registra criticità e conflittualità dialettiche che, spesso, assumo gli ambiti del conflitto politico.

⁹⁵ C. Taylor, *L'età secolare*, cit., pp.563-564.

⁹⁶ *Ibid.*, pp.564-565.

L'epoca della mobilitazione, sospinta dai processi di industrializzazione e urbanizzazione che sfociano in nuove forme di società, di associazione e di Chiesa, trova un percorso più articolato e complesso nell'Europa del "blocco cattolico", dove la via per il disincanto si fa più accidentata. Basti pensare ai periodi della Restaurazione o come nel caso della Terza repubblica francese, radicale, laica e anticlericale, nata dopo la sconfitta di Sedan contro la Prussia nel 1870; una forma di governo che tutto sommato sopravvive fino all'invasione nazista del 1940, e dove sopravvivono quelli che Taylor chiama "immaginari barocchi", anche se la religione di chiesa, va intesa nel modo funzionalista e strumentale alla Durkheim, dove il sacro diventa l'artificio per sacralizzare una società in cerca di nuova coesione, dopo gli eventi che avevano nuovamente insanguinato la Francia nella seconda metà dell'Ottocento. Spiega ancora Taylor:

Ora, come nel caso degli altri immaginari "barocchi", a dispetto dei danni causati dalla Rivoluzione, anche questa variante incorpora inizialmente ancora molte delle precedenti concezioni gerarchiche basate sulle forme intemporalmente e, a livello popolare, gran parte del mondo incantato, benché supervisionato dall'ortodossia. La società è concepita ancora come un organismo ed è il posto occupato in tale totalità organica a determinare essenzialmente gli obblighi e i doveri. La Chiesa coincide con l'intera società, e vi devono partecipare tutti; e inoltre la forza insita negli obblighi sociali dipende dal sacro, di cui la Chiesa è custode e interprete. Le società organizzate da una simile Chiesa sono "durkheimiane" in questo senso (vago): la Chiesa e il sacro sociale sono una cosa sola, sebbene la scala di priorità sia invertita, in quanto per Durkheim il sociale rappresenta il focus primario, che si riflette nel divino, mentre per il cattolicesimo ultramondano è vero il contrario. Un simile tentativo di restaurare in toto la cristianità suscitò degli sforzi di segno opposto, che assunsero la forma di movimenti laicisti liberali o radicali e traevano spesso ispirazione dalla Rivoluzione francese. Ne conseguì una profonda spaccatura, e notevoli livelli di dissidenza nelle classi medie. Questa dissidenza si diffondeva non di rado verso il basso, fino a raggiungere i ceti subalterni e, soprattutto, la classe operaia. Per un motivo evidentissimo: la Chiesa ultramondana generalmente stava dalla parte dello *status quo* monarchico-gerarchico, e spingeva ovviamente quanti erano oppressi da tale ordine a opporlesi. In questo caso, però, era probabilmente all'opera qualcosa di più profondo, qualcosa che venne più chiaramente a galla quando la Chiesa scelse la filosofia "cristiano-democratica"⁹⁷.

⁹⁷ C. Taylor, *L'età secolare*, cit., pp.557-558.

Nelle parole famoso pensatore francese, uno dei padri della moderna sociologia, si legge chiaramente il processo secolare in atto: «Se dunque esiste una verità che la storia ha resa indubbia, questa è proprio l'estensione sempre minore della porzione di vita sociale che la religione ricopre. In origine essa si estendeva a tutto; tutto ciò che era sociale era religioso: i due termini erano sinonimi. In seguito, a poco a poco, le funzioni politiche, economiche, scientifiche si sono rese indipendenti dalla funzione religiosa, costituendosi a parte e assumendo un carattere temporale sempre più accentuato. Dio - per così dire - che in principio era presente a tutte le relazioni umane, si ritira progressivamente da esse; abbandona il mondo agli uomini e alle loro controversie»⁹⁸. Al riguardo ci pare opportuno il chiarimento di Loredana Sciolla, dove si coglie un aspetto di sicuro interesse che lega Durkheim al contemporaneo, nonché connazionale, Marcel Gauchet:

C'è, al fondo di questa analisi, la premessa, condivisa da gran parte della teoria sociologica classica, che la divisione del lavoro, l'industrializzazione, l'urbanesimo, la moltiplicazione delle vie di comunicazione - in una parola la modernizzazione della società - comportino l'erosione delle forme di solidarietà del passato, basate su legami comunitari caratterizzati da forti sentimenti collettivi e che questi ultimi siano essenzialmente di tipo religioso. Solo pochi anni prima della pubblicazione di *La divisione del lavoro sociale*, nella sua opera più celebre Ferdinand Tönnies, partendo da posizioni teoriche e intellettuali profondamente diverse da quelle che motivavano la ricerca di Durkheim, aveva posto la premessa analoga che l'evoluzione storica proceda da "un'età della comunità", "definita dalla volontà sociale come concordia, costume e religione", a un'"età della società", "definita dalla volontà sociale come convenzione, politica, opinione pubblica" (v. Tönnies, 1887; tr. it., p. 295). Anche da Tönnies la religione viene associata a una particolare forma di relazione sociale, caratterizzata da intensi e ristretti vincoli di appartenenza. Anche per Tönnies lo sgretolamento di quella solidarietà che "tiene insieme gli uomini come membri di un tutto" coincide con il venir meno della religione, vero e proprio 'collante' del gruppo sociale. Alla comunità religiosa si sostituisce, dunque, la società secolarizzata, dominata da relazioni sociali di tipo impersonale, contrattuale, atomizzato. Per Durkheim la dissoluzione dell'antica forma di solidarietà - definita "meccanica" -, che, come si è detto, riduce lo spazio sociale della religione, non elimina tuttavia l'importanza della funzione che essa assolve per la vita associata. La secolarizzazione, nell'ottica durkheimiana e di quel copioso filone di studi che a questa farà in seguito riferimento, non significa la scomparsa della religione dal mondo moderno ma la sua metamorfosi. A venir meno, in altri termini, è solo ciò che comunemente si intende per

⁹⁸ E. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale* (1893), tr. it. A. Pizzorno (a cura di), Ed. Comunità, Milano, 1962, pp.180-181.

religione, ossia una religione basata sull'idea di divinità o di sovrannaturale e sull'organizzazione religiosa della tradizione cristiana. Durkheim - con un'impostazione destinata a suscitare innumerevoli controversie, ma molto influente per la sua capacità di includere nell'analisi sociologica una pluralità di fenomeni non direttamente riconducibili alla tradizione religiosa occidentale - considera 'religione' tutti i valori, credenze e riti capaci di suscitare intensi sentimenti comuni e di generare, di conseguenza, quel rispetto morale e quella coesione sociale necessari perché una società possa sussistere in quanto tale. In questa prospettiva diventa possibile nello stesso tempo analizzare aspetti come la perdita del potere temporale della Chiesa, l'impotenza delle istituzioni religiose a esercitare il controllo sui comportamenti morali degli individui, la delegittimazione religiosa dell'autorità politica, ecc., e identificare i nuovi riti, credenze e istituzioni che nelle nostre moderne società industriali continuano a svolgere le medesime funzioni di integrazione sociale svolte in passato dalle religioni storiche. Fin dalle sue prime opere Durkheim indica, non senza qualche ambiguità, in quale direzione cercare le metamorfosi della religione nelle società altamente differenziate. Si tratta - usando un'espressione paradossale divenuta nella letteratura attuale assai comune - di trasposizioni della sacralità a fenomeni tipicamente secolari. L'alternativa funzionale alla religione tradizionale viene trovata nel nuovo "culto dell'individuo" e nella sacralità della "persona umana" che, pur non esprimendo alcuna ortodossia, "ha qualcosa della trascendente maestà che le Chiese di ogni tempo conferiscono ai loro dei; essa è concepita come investita di una proprietà misteriosa che isola le cose sante, le sottrae ai contatti volgari e le ritira dalla circolazione comune"⁹⁹.

Dopo questo passaggio attraverso un interstizio sugli “immaginari barocchi” che evidenzia l'interpretazione della secolarizzazione nella società francese e, più in generale europea, sviluppata da Emile Durkheim, e che presenta effetti tutt'altro che smarriti dalla contemporaneità, ci sembra utile segnalare un momento di convergenza tra la società americana nelle sue origini moderne, le società nord atlantiche e la società europea in uscita dal “blocco cattolico”. Una convergenza che si origina nel comune terreno di coltura del disincanto e che sta a fondamento dell'Ordine Morale Moderno, vale a dire nei presupposti dell'illuminismo.

⁹⁹ Cfr. L. Sciolla, *Dimensioni della secolarizzazione*, in “Rassegna italiana di sociologia”, XXIX, 1, il Mulino, Bologna, 1988, pp. 5-36. E. Durkheim, *L'individualisme et les intellectuels*, in “Revue bleue”, 1898, IV serie, X, pp. 7-13, tr. it.: *L'individualismo e gli intellettuali*, in *La scienza sociale e l'azione*, Milano 1972, p. 284.

Il «disegno provvidenziale», che già segna quantomeno un offuscamento se non un vero proprio allontanamento dal Dio personale, per lasciare spazio al «grande Architetto dell'universo», si realizza nell'associazione di uomini liberi che, grazie alla loro libera volontà individuale, si incaricano di compierlo nella costruzione dello Stato moderno. E lo Stato moderno, l'Ordine Morale Moderno – per dirla sempre con il nostro filosofo – si incarica addirittura di consegnare ai suoi cittadini l'ardita condizione della felicità. Ci è nota la già richiamata Dichiarazione d'Indipendenza degli Stati Uniti, con il suo precedente lockiano che rimbalza qua e là tra nuovo continente e vecchia Europa. Lo Stato moderno, in sostanza, si sostituisce al Dio personale e agisce in nome del Disegno provvidenziale per assicurare all'umanità prosperità future, forte del dettato dei lumi che indica quale direzione della storia il progresso, liberando finalmente l'umanità dalle pastoie superstiziose e antidemocratiche del passato; macinando però, in questo divenire che in potenza sarebbe stato solamente florido e carico di degna filantropia, una contraddizione di fondo che, con tonalità sfumate – ma non sopite – sopravvive anche nell'età contemporanea:

lo scarso interesse per la storia passata, la svalutazione di tanti pensieri o sentimenti umani considerati come “superstizioni o pregiudizi”, l'affermazione di un razionalismo intransigente e la pretesa di voler ricostruire *ob novo* l'uomo e i suoi rapporti su basi scientifiche. Si tratta di atteggiamenti che, trasferiti all'interno di visioni meno propense alla tolleranza e alla prospettiva di un progresso graduale, hanno avuto conseguenze pericolose e persino drammatiche. [...] Il rischio più grave era che l'idea di una determinazione razionale delle forme ideali della società venisse sostituita con un'idea mitica: quella di un'umanità primigenia incorrotta e buona (Rousseau) che sarebbe esistita agli albori della storia, che sarebbe stata corrotta dalla civiltà e che occorrerebbe ripristinare. È l'ideale del “buon selvaggio”, di un uomo primitivo allo stato di una “purezza” perduta. È qui che il germe malefico presente nel rifiuto della storia (alla Quesnay) – e che nel razionalismo illuminista è in parte neutralizzato da una visione fiduciosa nella possibilità di perfezionare la società – si trasforma in un “odio” radicale di tutto ciò che costituisce l'identità dell'uomo europeo, in favore di un mito che non ha alcun rapporto con la realtà. François Furet ha illustrato con grande efficacia questo “odio di sé” caratteristico della borghesia democratica: questa capacità infinita di produrre figli e uomini che detestano il regime sociale e politico in cui sono nati, che odiano l'aria che respirano, mentre ne vivono e non ne hanno conosciuta un'altra. È il borghese nemico di se stesso, che moltiplica ovunque i monumenti del suo genio tecnico e i

segni della sua infermità politica.¹⁰⁰ Il nucleo duro di questo odio di sé è proprio l'idea della palingenesi sociale”¹⁰¹.

La rivoluzione «purificatrice» è forse il primo esempio in cui si evidenzia l'odio di sé, nel tentativo di una rigenerazione della società su basi scientifiche secondo il tragitto del gruppo degli *idèologues* guidati dal marchese di Condorcet; tentativo che si scontra da subito con eventi sanguinosi. La posta per realizzare l'uomo novo e la società felice è alta. Il marchese di Condorcet muore suicida e, a quanto pare, il Dio del disegno provvidente non dev'essere bastato perché lo Stato moderno crolla mostruosamente nella prima metà del Novecento – il secolo breve, come ha scritto Eric Hobsbawm – breve, soprattutto perché nel suo primo tratto si sono consumati due conflitti mai visti né immaginati nella storia dell'umanità. L'ardito disegno della società felice si dissolve: prima nell'apologia della *classe* che, pure presentando motivazioni non trascurabili, annienta completamente l'idea di Dio, che si tratti del Dio personale o di un Dio che s'intravede attraverso il suo disegno provvidenziale, nel tentativo fallito di fornire un aldilà di scorta, come precisa Gauchet: «Per tutto il XIX secolo, fino all'inizio del XX, abbiamo assistito, è vero, alla grande fortuna di un aldilà di scorta, l'aldilà temporale e tutto terreno del futuro radioso promesso dalle leggi della storia. L'escatologia ha fatto balenare l'idea di un'età dell'oro comunista in grado di rovesciare integralmente il presente. Ebbene, questo aldilà è morto per sempre, non è più credibile e penso proprio che non ci sia nulla in grado di rimpiazzarlo»¹⁰²; dissoluzione che poi si completa nell'orrenda divinizzazione della razza. Situazioni che hanno chiari prodromi nelle crisi economiche e nei conflitti di classe che si sono consumati a cavallo dei due secoli. Annota Taylor:

Con la scomparsa o per lo meno, come nel caso dei lavoratori urbani, la trasformazione del mondo incantato, e con la separazione della cultura d'élite e la sua egemonia sulla Chiesa ufficiale, e con la diffusione del conflitto tra operai e capitalisti, era pressoché inevitabile la manifestazione di un senso di alienazione religiosa tra la gente, che poteva essere così reclutata sotto il vessillo di una concezione antagonista, che in queste società ultramondane era in genere l'umanesimo secolare. Questo insieme di cause convergeva verso un effetto principale: il nuovo abitante della città, che, a differenza di alcuni dei precedenti emigranti temporanei, non si relazionava più con una comunità vivente, era destinato ad avvertire un vuoto nella propria vita spirituale e doveva trovare il modo di tessere nuove forme e nuove appartenenze comunitarie nella nuova situazione. La “cristianizzazione” delle classi operaie

¹⁰⁰ Cfr. F. Furet, *Il passato di un'illusione*, Mondadori, Milano, 1996.

¹⁰¹ G. Israel, *Liberarsi dei demoni*, cit., pp.19-21.

¹⁰² M. Gauchet, *Un mondo disincantato?*, cit., p.96.

urbane della fine dell'Ottocento aveva spesso più a che fare con questo processo che non con un'effettiva conversione alle nuove ideologie laiche. Qualcosa di analogo si potrebbe dire anche sul declino della pratica religiosa della classe operaia urbana inglese, verificatosi più o meno nello stesso periodo. In ogni caso, il vuoto esige di essere colmato; e le nuove ideologie laiche erano candidati plausibili, a volte persino forti, soprattutto dove i leader e gli organizzatori della classe operaia e dei movimenti socialisti ne avevano fatto una fonte d'ispirazione. [...] Nell'Europa di fine Ottocento, la gamma delle scelte era ormai molto estesa. Erano infatti disponibili alcune varietà di umanesimo esclusivo, e la posizione della Chiesa, spesso reazionaria, poteva solo concorrere a renderle più plausibili. Questo tipo di sviluppo interessò la Francia e la Spagna; qualcosa di simile avvenne anche in società protestanti, ad esempio in Prussia-Germania, dove la classe operaia si orientò verso un movimento socialdemocratico, filosoficamente legato al materialismo¹⁰³.

Dal canto suo, quella che il filosofo canadese individua come la Chiesa ultramondana dell'Ottocento, la Chiesa cattolica, sul piano strettamente sociale è capace di rispondere al materialismo storico e all'umanesimo esclusivo attraverso l'azione di una proposta socio-economica destinata, già allora, ad incontrare il consenso e l'adesione di un ampio segmento della società: le grandi masse delle aree rurali. Questo, come è noto, a partire dalla *Rerum novarum* di Leone XIII del 1891, dedicata alla questione sociale e alle esigenze delle classi meno abbienti, che nella deriva del socialismo reale o dell'illusione liberale-laicista vedeva una risposta ingannevole, sia alle esigenze dei lavoratori sia alla costruzione di società moderne e libere dove fosse principale l'autorealizzazione dei singoli e delle comunità. Appare innovativa a questo proposito, non potendo qui sviluppare la tematica, l'intuizione del *principio di sussidiarietà*, ben lungi dal compiersi – tutt'ora – anche in una società come quella italiana che, certamente all'epoca, godeva di sicura vicinanza col pensiero cattolico. Un'azione sociale che, dal basso seppe organizzare un fiorire di associazioni di volontariato, sia finalizzate all'apostolato laico che confluì nell'Azione cattolica, sia orientate ad opere di solidarietà (Taylor riferisce della gigantesca raccolta fondi che si registrò per l'edificazione della chiesa del *Sacre Coeur* di Montmartre) e un'azione economica che, sempre dal basso riuscì a sostenere con maggior agio le attività – in genere durissime – legate al lavoro della terra; si pensi ad esempio, in Italia, all'istituzione delle casse rurali, favorite direttamente dal sostegno delle parrocchie ed organizzate secondo il principio del mutuo sostegno; un'istituzione questa che è antesignana della moderna cooperazione e dell'attuale credito cooperativo. Un principio, quello della sussidiarietà, che esalta le risorse locali senza

¹⁰³ C. Taylor, *L'età secolare*, cit., pp.559-560.

separazioni dallo Stato nazionale ma, anzi, rendendo questo più snello ed efficiente. «Le origini storico-filosofico-politiche della sussidiarietà, da alcuni, sono fatte risalire ad Altusio (*Politica Methodice Digesta*, 1603), mentre è opinione pressoché unanime che la definizione etico-politico-sociale moderna – per i quarant’anni della *Rerum novarum* – sia stata data da Pio XI nell’enciclica *Quadragesimo anno* (1931)»¹⁰⁴:

Siccome è illecito togliere agli individui ciò che essi possono compiere con le forze e l’industria propria per affidarlo alla comunità, così è ingiusto rimettere a una maggiore e più alta società quello che dalle minori e inferiori comunità si può fare. Ed è questo insieme un grave danno e uno sconvolgimento del retto ordine della società; perché oggetto naturale di qualsiasi intervento della società stessa è quello di aiutare in maniera suppletiva le membra del corpo sociale, non già distruggerle e assorbirle¹⁰⁵.

Era l’economia sociale di Giuseppe Toniolo¹⁰⁶ che, più vicino a noi nel tempo, ha trovato il favore di pensatori, politologi, economisti appartenenti a tradizioni di pensiero ben differenti, e che molti hanno tradotto come una forma di federalismo sociale, peraltro mai realizzata a livello di organizzazione amministrativa dello Stato, proprio in Italia. Si può dire che nell’*epoca della mobilitazione*, da soggetto che in certa misura costituiva uno dei principali bersagli della nascente società urbana e industriale moderna, la stessa Chiesa cattolica è riuscita a ricavarsi uno spazio da protagonista nella capacità di mobilitare; in una sorta di dialettica, in fondo mai esaurita tra centro e periferia, la mobilitazione stessa diventa oggetto di competizione che, da una parte assegna il controllo e l’aggregazione delle masse urbane all’umanesimo esclusivo e ai movimenti socialisti, dall’altra le masse rurali alla Chiesa cattolica. Nello specifico dell’opposizione all’ondata social-comunista, invece, va chiarito che questa non si reggeva su presupposti ideologici, poiché Marx e Engels avevano evidenziato con lucidità le condizioni dello sfruttamento dei lavoratori, quanto di tipo ontologico, perché i

¹⁰⁴ G. Guzzetti, *La Dottrina Sociale della Chiesa e il ruolo delle Fondazioni*, in Bene Comune e Dottrina Sociale della Chiesa in Italia, dal Vaticano II a Benedetto XVI, Atti del primo seminario preparatorio del centenario delle settimane sociali, EDB, Bologna, 2007, p.84.

¹⁰⁵ Pio XI, Enciclica *Quadragesimo anno*, 15 maggio 1931, n.80, in *Enchiridion delle Encicliche*, V, EDB, Bologna, 1999, n.661

¹⁰⁶ Giuseppe Toniolo è economista e sociologo di fama internazionale, nato a Treviso nel 1845, fondatore nel 1889 di una Unione Cattolica per gli Studi Sociali in Italia. Il suo pensiero si propone come risposta sia al marxismo sia al pensiero liberale, e sta all’origine del sindacalismo bianco e del movimento cattolico in politica, prevalendo, in tal senso, con una concezione paternalistica e moderata della sua democrazia cristiana sulla posizione di Romolo Murri, sacerdote marchigiano che teorizzava la convergenza fra la Dottrina Sociale della Chiesa e il movimento socialista; indubbia la sua influenza sia sull’opera di Luigi Sturzo che di Alcide De Gasperi. Nel 2012, in occasione della sua beatificazione, le Edizioni del Credito Cooperativo, Ecra, hanno pubblicato: *Per un miglior bene avvenire. Scritti scelti (1871-1900)*, Roma, 2012 a cura di Romano Molesti con prefazione di Lorenzo Ornaghi, che riassume gli elementi più salienti del *Trattato di Economia Sociale*, l’opera omnia che raccoglie la vasta produzione scientifica della sua vicenda di studioso.

noti filosofi sociali tedeschi erano convinti che, assicurate le condizioni di prosperità materiale agli esseri umani, questi sarebbero stati felici, realizzando «un perfetto umanismo e un perfetto naturalismo»¹⁰⁷. Ma a parte l'esplosione di questa finalità che si sarebbe dovuta realizzare grazie all'azione trasformatrice della storia, e che non si è vista nella società occidentale capitalista – luogo precipuo della critica marxiana –, come hanno dimostrato tempi recentissimi e studi che si avvalgono delle attuali leve dell'economia, della sociologia, della psicologia sociale e cognitivista, dell'antropologia culturale e anche della filosofia, ciò di cui maggiormente gli umani necessitano per avvicinare quella condizione che chiamano felicità, non è di natura materiale. Sul piano più dottrinale, invece, come segnala lo stesso Taylor, la Chiesa cattolica seppe assumere una posizione meno rigorista (alla maniera del giansenismo, per capirci) verso il mondo “apostata” e verso i peccatori: «assumendo la posizione più compassionevole che Alfonso de' Liguori aveva già propugnato nel corso del Settecento. Fu più tollerante e aperta alle forme della devozione popolare, inclusi i luoghi delle presunte apparizioni miracolose, tra i quali il più celebre è sicuramente Lourdes, e propose una devozione più calda e più emotiva di cui era un eccellente esempio la devozione al Sacro Cuore. [...] Quali che fossero i motivi, essa volse le spalle ad alcune delle posizioni più liquidatorie e sprezzanti delle vecchie élite riformatrici verso le masse»¹⁰⁸.

Con le grandi ideologie del Novecento che, spesso, si sono collocate (e si collocano) come equivalenti funzionali della religione, in parte eredi della filosofia dei lumi, per altra lontanissime dai tentativi ideali della cultura liberale del Settecento, il processo di secolarizzazione diventa *secolarismo*, «una vera e propria corrente ideologica che programmaticamente persegue l'obiettivo di liberare la società da ogni sorta di influenza religiosa e che, a volte si associa alle forme di ateismo di Stato»¹⁰⁹. Questo è accaduto con la proclamazione della costituzione dell'Unione Sovietica del 1917, nel Messico dei primissimi anni venti con il tentativo di instaurare un regime sovietico e nella Germania degli anni Trenta con l'affacciarsi dei prodromi del *Terzo reich* che, peraltro, potevano contare sull'appoggio dei vertici della Chiesa luterana. Non era un tentativo nuovissimo, nell'oscillare della storia e nei suoi lasciti attraverso i processi di socializzazione. «Già tra la fine del Settecento e gli inizi dell'Ottocento, il concetto di secolarizzazione aveva assunto toni polemici, quando divenne l'ideale politico di gruppi politici e culturali, come la *London Secular Society* o la *Deutsche*

¹⁰⁷ Cfr. K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* (1843), Editori riuniti, Roma, 1966. Vedi anche F. Engels, *La situazione della classe operaia in Inghilterra* (1845), Editori Riuniti, Roma, 1972-1986.

¹⁰⁸ C. Taylor, *L'età secolare*, cit., p.560.

¹⁰⁹ S. Acquaviva, E. Pace, *Sociologia delle Religioni*, Carocci, Roma, 1992, p.154.

Gesellschaft für Etische Kultur, desiderosi di veder progressivamente ridotta la presenza delle chiese nelle società europee. E così per esse, come per la Chiesa cattolica, la secolarizzazione rappresenta una minaccia, il prodotto dell'avvento del mondo moderno, una conseguenza nefasta dei processi di modernizzazione dei costumi e della mentalità. Negli anni Trenta e Quaranta il concetto di secolarizzazione, invece, subisce una torsione di significato. Soprattutto in Germania, il termine viene utilizzato dai teologi protestanti per formulare un'ipotesi pessimistica sull'avvenire della società europea: il disincanto della società, in realtà, svuoterebbe di significato l'azione morale dell'uomo. Da qui la barbarie della guerra e dei regimi totalitari moderni»¹¹⁰. Dopo la seconda guerra mondiale, sul tema della secolarizzazione diventa importante il contributo dei teologi protestanti, che in certa misura anticipano le linee di lettura di cui si sta trattando, derivando i processi di secolarizzazione dalla stessa matrice giudaico-cristiana. A questo proposito vale la pena di ricordare la riflessione di Friedrich Gogarten, uno dei più significativi protagonisti della teologia protestante del Novecento che, a partire da questo periodo, farà della secolarizzazione il motivo portante del suo pensiero e della sua meditazione teologico-sociale.

Come per i maggiori teologi del XX secolo la forza e la debolezza di Gogarten si rivela nella preposizione dominante dei suoi scritti che è *zwischen*, «tra», l'uomo tra Dio e il mondo. Gogarten ha portato alle estreme conseguenze il rapporto dell'uomo con il mondo partendo dal concetto di giustificazione. Con la giustificazione l'uomo è diventato figlio di Dio. Con il concetto della *Sohnschaft* (figliolanza adulta) l'uomo ha raggiunto la più profonda conoscenza di se stesso. Nel fatto di essere figlio l'uomo ha un nuovo rapporto con Dio e un nuovo rapporto con il mondo. Ciò comporta un salto qualitativo tra la dimensione divina e la dimensione mondana. Dicendo che l'uomo si trova nella dimensione del tra, si pone in evidenza che egli è tra due piani di realtà, quello mondano e quello divino. Accettare la realtà divina non vuol dire abbandonare il piano della realtà mondana. Gogarten intende solo sottolineare la diversità dei piani. L'uomo come persona che fa cultura, storia, scienza, avrà il suo ambito illimitato di azione nel mondo. Qui stanno le radici della secolarizzazione. La storia del cristianesimo mostra secondo Gogarten come la chiesa e i cristiani non hanno sempre ben compreso questa diversità qualitativa dei piani. Di qui la dura critica che Gogarten muove spesso al cristianesimo, che invece di essere la storia della rivelazione di Dio, spesso diventa «storia dell'ardire dell'uomo religioso che si propone di imprigionare il piano della trascendenza del divino nell'ambito del piano mondano; oppure, che è lo stesso, il cristianesimo si presenterebbe come la storia dell'uomo che si serve di Dio per i suoi fini

¹¹⁰ S. Acquaviva, E. Pace, *Sociologia delle Religioni*, cit., p.155.

mondani»¹¹¹ Con la sua teologia della secolarizzazione, egli intende opporsi radicalmente a questo sconfinamento dei piani. La secolarizzazione in Gogarten infatti è la ricerca dell'esatto rapporto dell'uomo con Dio e con il mondo: «la retta conoscenza della secolarizzazione, che è una conseguenza legittima della fede cristiana, è decisiva per la chiarificazione del problema dell'esatta posizione tra Dio e il mondo»¹¹². Ma l'uomo è al giusto posto tra Dio e il mondo se è al giusto posto tra l'evangelo e la legge. «L'uomo tra Dio e il mondo significa l'uomo tra l'evangelo e la legge»¹¹³. La forza di Gogarten è di aver sottolineato il concetto di figliolanza, quindi l'autonomia e la responsabilità dell'uomo posto tra Dio e il mondo, e di aver affidato alla sua ragione tutto quanto riguarda l'ordinamento culturale e politico del mondo. Se l'uomo infatti si salva mediante la fede, il mondo resta al di fuori della salvezza, non conta per la giustificazione, resta quindi autonomo, affidato alla ragione dell'uomo. La sua debolezza è la tentazione del dualismo, separa cioè la salvezza dal mondo, lo spirito dal corpo, la *Geschichte* (Storicità) dalla *Historie* (storia)¹¹⁴.

Sarà interessante ritornare sulle posizioni del teologo tedesco, anche per una lettura particolare del rapporto tra fede e opere. Un momento che preferiamo incontrare vero la conclusione di questo lavoro.

L'epoca della mobilitazione, verso gli anni Sessanta del Novecento si avvia ad una trasformazione o, se si vuole, lascia il posto a quella che Taylor chiama *epoca dell'autenticità*, dove tra l'altro, la distanza dal Dio personale è incrementata da altre evidenze sociali: dalla non credenza si passa con forza al declino della pratica religiosa, specie in ambito cattolico, a quella che alcuni studiosi francesi hanno definito «la fine dei praticanti» che accompagna la lenta ma inesorabile destrutturazione della civiltà parrocchiale¹¹⁵.

¹¹¹ G. Penzo, *Cristologia e ontologia in F. Gogarten*, in «L'annuncio di Gesù Cristo», Queriniana, Brescia, 1978, p.22.

¹¹² F. Gogarten, *L'uomo tra Dio e il mondo* (1952), EDB, Bologna, 1972, p. 147.

¹¹³ *Ibid.*, 9,29.

¹¹⁴ E. Arrigoni, *Alle radici della secolarizzazione. La teologia di Gogarten*, Marietti, Torino, 1981, pp.13-72.

¹¹⁵ Al riguardo: gli studi del Groupe de Sociologie des Religions del CNRS di Parigi, con Gabriel Le Bras e più tardi D. Hervieu-Léger; di questi, *Religione e memoria*, il Mulino, Bologna, 1996.

3.4 Verso il dio impersonale

Gli anni Sessanta del Novecento, a partire ancora dalla leva della società americana, specie nell'alveo del protestantesimo *liberal*, segnano un'impennata sul movimento di distacco, se non di effettiva eclissi del Dio personale. Sin dall'immediato dopoguerra la situazione sociale ed economica degli Stati Uniti, sembra orientata a condizioni di prosperità, pure dibattendosi tra alcune contraddizioni che, del resto, accompagnano sempre le società umane, anche nei momenti più floridi, giacché sono il risultato di pattuizioni tra esseri finiti e imperfetti. Anche la dimensione religiosa, in genere riferita a tutte le confessioni cristiane presenti nel grande Paese d'oltreoceano, gode di consensi favorevoli e buona influenza sociale, svolgendo, sempre secondo il Nostro, una funzione durkheimiana:

se pensiamo al modo in cui il radicamento neodurkheimiano della religione entro uno Stato, e il suo ruolo come pilastro di una morale civilizzata, specialmente nella sua etica sessuale, si intersecano nella famiglia; il caso più noto di questo radicamento è quello degli Stati Uniti, soprattutto nell'immediato dopoguerra, perché in quel periodo il patriottismo americano, la religione e il senso dei valori familiari sembravano essersi saldati in un blocco perfetto. Da un lato, le nuove opportunità per un ampio segmento della popolazione di vivere appieno la vita della famiglia nucleare nelle nuove zone residenziali apparivano come una realizzazione del sogno americano. L'America era tutta qua: nello schiudersi di questo tipo di opportunità, in cui alla fine tutti avrebbero potuto prosperare. [...] Alcuni, specialmente immigrati recenti, avevano un passato di profondo inserimento entro famiglie allargate e vaste reti parentali, rispetto alle quali questa nuova vita non poteva non apparire come una liberazione, che per di più allineava le loro vite ad un modello consacrato nella società americana del tempo¹¹⁶.

Insomma, la possibilità di acquisire rispettabilità secondo i canoni della cultura dominante, segnando l'uscita dalla miseria materiale con tutte le sue derive (delinquenza, alcol, ecc.), specie dopo periodi di grave depressione economica e una guerra mondiale, lasciava immaginare un futuro radioso.

Se questo tipo di prosperità è stato centrale nello stile di vita americano, altrettanto può dirsi della religione. Tale stile di vita poteva apparire come conforme al disegno divino, e l'America come la nazione fondata per la sua realizzazione. I tre lati di questo triangolo si sostenevano reciprocamente: la famiglia era la matrice in cui i giovani venivano allevati affinché fossero buoni cittadini e fedeli credenti; la religione era la fonte dei valori che

¹¹⁶ C. Taylor, *L'età secolare*, cit., pp. 635-636.

animavano sia la famiglia sia la società; e lo stato era la realizzazione e il bastione dei valori essenziali sia per la famiglia sia per le Chiese. E ciò veniva ulteriormente sottolineato dal fatto che la libertà americana aveva bisogno di difendersi dal “comunismo ateo”. [...] Lo stretto intreccio tra famiglia, religione e stato è tanto più notevole in quanto, benché nessuno allora lo sapesse, stava per subire un simultaneo assalto in tutte le sue parti costitutive. Gli storici meno simpatetici lo hanno descritto addirittura come “l’orgia conclusiva della moderna famiglia nucleare”. La bontà immacolata dell’*American way of life* venne messa in discussione nella lotta per l’emancipazione razziale e nelle dolorose polemiche sulla guerra in Vietnam; l’immagine positiva della famiglia nucleare fu criticata dal femminismo, dalla nuova cultura espressiva e dalla rivoluzione sessuale degli anni sessanta, e in quel decennio turbolento, venne esplicitamente ripudiata la blanda religione del conformismo americano¹¹⁷.

Al riguardo è opportuno chiarire che il triangolo sostenuto dalla famiglia nucleare orientata al conformismo garantito dai lati della religione e dello stato, si esprimeva in particolare nell’ambito dell’area conservatrice del protestantismo, in quella cattolica e, sempre con particolare riguardo alle questioni morali – sessualità in testa – in quella ebraica, senza dimenticare che, all’epoca, cattolicesimo ed ebraismo erano assai minoritari. Diventa indispensabile a questo punto, tentare di cogliere le cause del distacco dalla religione tradizionale fino all’attuale – e pressoché completo – oscuramento del Dio personale, nonché della diffusione, potremmo dire a livello planetario ma senza dubbio per quanto riguarda i primi mondi, di ben’altre orge e di un modo tutt’altro che nuovo di considerare il corpo, anche se così è stato “cantato”, e volendo, proprio anche cantato senza virgolette. Accanto alle questioni sociali summenzionate e ben conosciute, bisogna ricordare che quegli anni segnano un ingresso massiccio delle donne nel mercato del lavoro, quindi con minor tempo, in potenza, da dedicare alla eventuale famiglia e, anche per le donne, la possibilità di vivere una maggiore socialità pubblica con tutto ciò che ne consegue sul piano delle relazioni e, non secondaria, l’introduzione di nuovi metodi anticoncezionali. Il mutamento etico occorso, e ormai fatto proprio da pressoché tutta l’umanità occidentale, poggia su precisi pilastri e chiare “rivendicazioni”, che vedremo di recuperare tra poco con la precisione analitica di Charles Taylor. La traiettoria di tale mutamento etico che, in pochissimo tempo raggiunse la “madre” Europa, si nutre delle questioni sociali indicate e ha la sua radice, non proprio in tutta l’America ma in particolare nelle città; anzi, soprattutto nella città: New York. I giovani della *East Coast* si battono contro il perbenismo conservatore (che in vero spesso tracimava molte contraddizioni, anche riguardo alla sessualità familiare) contro la guerra in Vietnam e in

¹¹⁷ *Ibid.*, pp.636-637.

favore dei diritti degli afroamericani a suon di musica, di vagheggiata vita *on the road* di cui abbonda la letteratura della cosiddetta *Beat generation* e, soprattutto, innalzando la bandiera della rivoluzione sessuale. Faceva eco, anche se con toni meno impegnati la *West Coast*, con i suoi movimenti *hippies*, con le loro comunità assolutamente anticonformiste che, per qualche verso riverberavano elementi della comunità platonica e, dove, il rifiuto della società si marcava soprattutto nel consumo di droghe, specie *marijuana*; non che questo fosse assente nella *Beat generation*, anzi, il consumo di droga diviene l'atto rituale e celebrativo che, proprio attraverso la trasgressione segna la separazione e il rifiuto della società tradizionale che si reggeva sul "triangolo" famiglia, religione, patria o stato. Da allora, musica *rock*, con varianti definiti *tècno* o *metal* e consumo di droga sono divenuti il momento forte di ogni "cerimonia" di trasgressione che, oggidì, assume spesso i connotati dei cosiddetti *rave party* o di feste private, dove, ovviamente, il tutto culmina quasi sempre nelle espressioni della più libera genitalità.

Ciò che di solito non viene richiamato dalla storiografia ufficiale né dalla narrativa sull'epoca è che a quest' "altra America" corrispondeva però un'altra America, sempre di giovani. Erano i giovani di quella che alcuni osservatori chiamano "l'America vera", quella dei paesi e dei piccoli centri dell'entroterra, più fedeli alla tradizione o, se volete, a quel triangolo di cui parla Taylor; se pensiamo all'espressione musicale, forse il veicolo privilegiato della contestazione, questi ad esempio, continuavano a preferire la musica popolare, il *folk*, al *rock* dei contestatori. Un'America lontana dai riflettori e poco interessante per i grandi media della città. Di fatto, una tessera sicuramente maggioritaria ma poco rilevante. E, in effetti, l'immagine che tutti abbiamo di quegli anni – anche se non li abbiamo vissuti – è quella dei concerti, dei *sitting* e della libertà sessuale così come ci è stata recapitata in Europa. Con una differenza che, spesso è trascurata, ma non è di poco conto. Le avanguardie europee che recuperano queste nuove tensioni o espressività d'oltreoceano, le caricheranno di significati politici, spesso vicini alle ideologie del socialismo reale o ai movimenti anarchici; ciò che culminerà nel cosiddetto "sessantotto" europeo che, a differenza dei movimenti americani si proponeva un mutamento soprattutto politico e geopolitico, prima che di costume e di cultura. Per i giovani americani il mutamento è di matrice etico-civile, per i coetanei europei assume, invece, in particolare, le tinte della rivendicazione politico-conflittualista. Il cambiamento nei costumi, in ogni caso, mantiene una dimensione di comprimarietà, che condurrà, come nel caso americano ad un allontanamento dalla religione ortodossa – sempre per usare i termini tayloriani – un distacco dal Dio personale, dal Dio cristiano, anzi, dal Dio "cattolico". Si tratta di un cambiamento alimentato da istanze che si inquadrano in precisi filoni di pensiero e

di prassi. Il filosofo canadese ne individua quattro principali: un radicale abbandono della denigrazione della sessualità, così come si poneva nel ceto medio bianco e la riabilitazione della stessa come un bene in sé; l'affermazione della parità dei sessi e di un nuovo ideale di coppia in cui uomini e donne vivono insieme liberi dai rispettivi ruoli di genere; una diffusa percezione dell'effetto liberatorio del dionisiaco e perfino del sesso trasgressivo; una concezione della sessualità come componente essenziale della identità personale che è divenuta anche la base per la liberazione degli omosessuali e di un gran numero di forme di vita sessuale prima ostracizzate. Non manca nemmeno un filone di impronta edonista legato a "Playboy". La rivoluzione fu parte integrante, o forse *la parte* integrante degli anni sessanta, orientata all'uguaglianza e alla riabilitazione del corpo e della sessualità, al superamento delle divisioni tra mente e corpo, ragione e sentimento¹¹⁸. Ma tutto ciò bastò a basta a rendere una umanità, una gioventù fatta di eguali e di felici? Un ideale così articolato non garantiva però la realizzazione degli obiettivi di questa rivoluzione culturale. «Le dolorose discontinuità e i dilemmi che assillano la vita sessuale umana, e che la maggioranza delle etiche tende a ignorare o a sottovalutare, non potevano non far sentire la loro presenza: l'impossibilità di integrare il dionisiaco entro uno stile di vita stabile, la difficoltà di contenere la sensualità all'interno di un rapporto davvero intimo, l'impossibilità di sfuggire completamente ai ruoli di genere, e i grandi ostacoli a una loro ridefinizione, almeno sul breve periodo. Per tacere del fatto che la celebrazione del godimento sessuale poteva creare nuovi modelli di reificazione e sfruttamento maschile delle donne. Furono effettivamente in molti a scoprire a proprie spese che dietro l'abbandono dei codici dei propri genitori si nascondevano anche pericoli, e non solo liberazione»¹¹⁹. E fu così. Ed è così. Non è possibile immaginare qualcosa di duraturo se si esclude o, meglio, se il Dio personale, che non si rivolge solo alla corporeità, non viene considerato, anzi, viene sostituito dal dionisiaco. A ben guardare, la grande rivoluzione etica di quegli anni trova il suo compimento nella nostra contemporaneità che vede l'identità sessuata in preda al più ingovernabile arbitrio. Ciò che avrebbe dovuto dar valore alle differenze cade trappola delle più disparate e diversificate percezioni dei singoli, ridotti solo a unità corporee da consumo e da consumarsi; consumo di prodotti e consumo di persone, specie attraverso una diffusa esibizione mediatica che, oltre a celebrare un'ubriacatura edonistica di pessimo gusto ha letteralmente demolito – anche – tutti i celebrati auspici del movimento femminista di quegli anni, dato che – è noto a tutti – l'esito dello sfruttamento-svilimento del corpo della donna, proprio oggi. Uno svilimento che dalle variegata forme di

¹¹⁸ Cfr. C. Taylor, *L'età secolare*, cit., pp.631-632.

¹¹⁹ C. Taylor, *L'età secolare*, cit., p.632.

vita sessuale (potremmo dire pure perversioni) tracima nelle peggiori violenze fino alla ri-emersione del *femminicidio*. Anche le femministe degli anni sessanta e settanta in America e in Europa, si erano preoccupate, soprattutto, di liberare il corpo, richiamando l'attenzione e, a volte anche i pruriti dell'opinione pubblica, esclusivamente sul corpo della donna, la donna come corpo, vale dire solo femmina, cioè la pura animalità, anche se stavolta non chiamata alla riproduzione ma alla liberazione del sé – o del presunto sé – attraverso l'appagamento sessuale o, meglio, genitale, visto che la sessualità come tale non implicherebbe solo il consumo di corpi. Sì, si avanzavano, in pari tempo istanze di emancipazione, di eguaglianza tra i sessi, di sovrapposizione dei ruoli ma, questo, a meno che non si voglia sposare l'ipocrisia ideologica, è passato davvero in secondo piano. E certamente, è stato l'esito di una rivoluzione fondata su un'ontologia umana forgiata *al* e *dal* materialismo. Sia per le donne sia per gli uomini, ma con evidente beneficio – se così si può dire, nello sforzo di adeguarci a questa ontologia animale – solo per i secondi. Si potrebbe definire con uno slogan: dalla rivoluzione femminista alla beffa della donna. Fu la base per un mutamento di valori, costumi e consumi che andò di pari passo e che si travasò, pure con qualche ritardo, dovuto senz'altro ad una maggiore impermeabilità della cultura cattolica, anche nella vecchia Europa, culla degli Stati Uniti che, specie oggi, restituiscono i loro frutti. Buoni o cattivi, dipende dalle prospettive, anche se l'aver ridotto l'*humanum* a mera corporeità animale, forse con un po' di mente o di mentalismo, non pare far molto onore alla fatica per la civiltà. Non si pensi a questa, come alla considerazione dei tradizionalisti che non accettano la sconfitta del tempo e degli eventi. Peraltro, la tradizione piantata sulla religione di chiesa o sulle religioni di chiesa ha serie colpe a proposito della rivoluzione sessuale ed espressiva in questione, come ricorderà puntualmente lo stesso Taylor e, a nostro parere, la colpa più grave è quella di non aver saputo adeguatamente comunicare la corporeità e con la corporeità del Dio personale, a cominciare dal metodo, che non fu certamente improntato alla proposta ma all'imposizione. E, tosto o tardi, gli esseri umani, se possono, si ribellano ad ogni imposizione che non sia accettata o gradita. Altri e illustri osservatori commentarono l'illusione di quegli anni e l'esito paradossale che ne scaturì, in modo speciale se non si dimentica che quel periodo segna anche la nascita di un fenomeno nuovo per la società industriale avanzata, vale a dire la *società di massa*, massa di consumatori, come si è già ricordato. Al riguardo, diventa obbligatorio richiamare gli studi e l'interpretazione della Scuola di Francoforte, una importante tradizione di filosofi sociali che guadagnò uno spazio significativo nella sociologia contemporanea.

L'accortezza dei francofortesi fu quella di cogliere come, contrariamente alle apparenze, la società di massa non significhi di per sé una riduzione del dominio esercitato dai detentori del potere economico o politico su tutti gli altri. La novità introdotta, sta piuttosto nel fatto che tale dominio non si limita alla sola dimensione lavorativa dell'esistenza (sfruttamento dei lavoratori da parte dei capitalisti), ma permea la vita individuale in tutti i suoi momenti incluso il tempo libero. La libertà individuale, che in apparenza nella società contemporanea sembra aumentare, si rivela una mera finzione: nelle democrazie occidentali ci sembra di essere sempre più liberi nelle nostre scelte, invece siamo sempre più soggetti a strumenti di dominio e a rapporti di coercizione, esplicitati dall'industria culturale in genere, e di cui non ci si rende conto. La società di massa è vista in definitiva, come uno strumento per facilitare l'esercizio del potere da parte della classe dominante sull'intera società. La *teoria critica* si caratterizza per un forte intreccio metodologico fra ricerca sociale, filosofia e psicanalisi.

In sostanza la critica dei francofortesi si sviluppa su tre livelli. La critica al positivismo e all'illuminismo: nella *Dialettica dell'Illuminismo*¹²⁰, Adorno e Horkheimer criticano sia il positivismo di Comte, specie in ordine al concetto e alla funzione della filosofia che, essi sostengono, non può mai essere *positiva*; la filosofia è semmai *negativa*, nel senso *che nega* l'evidente, cioè *non si accontenta* di ciò che è immediatamente dato ma, come sappiamo, cerca l'essenza dei fenomeni. Inoltre se la scienza positivista dà spiegazione di tutto, non si capisce a cosa possa servire la filosofia; evidenziano così la contraddizione di Comte. La critica dell'età contemporanea, poi, interessa anche l'illuminismo. Essi affermano che il potere economico e politico non si limita più principalmente allo sfruttamento della forza-lavoro ma permea qualsiasi momento della vita degli individui, compreso il tempo libero. Nella società di massa la totale riduzione dell'individuo entro uno schema sociale prestabilito e finalizzato al dominio delle coscienze, rende la stessa libertà individuale, pure proclamata come inviolabile, e gonfiata dai venti della rivoluzione sessuale-espressiva, una pura finzione. Anche le variazioni di opinione tra individui sono preordinate nei loro contenuti e nei loro limiti. L'illuminismo aveva avuto lo scopo di liberare l'uomo dal mito, ma lo ha poi chiuso in una logica formale e immutabile, correlata alla logica meccanica e disumana della organizzazione economica capitalista, finalizzata al dominio di cose e uomini reificati, ridotti cioè a cose. È un orientamento che risente delle influenze di Lukàcs e della critica nord-americana. Interessa una tematica sociale, sempre «sotto osservazione».

¹²⁰ Cfr. M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino, 2010.

Al secondo livello la critica riguarda la società politicamente bloccata, la *Blockierte Gesellschaft*, sia nelle società occidentali, dove il “reggimento” della struttura capitalistica fa sì che, garantita l’alternanza di governo le politiche non mutino di segno, sia nella società collettivista dell’Est Europeo che avrebbe dovuto “liberare l’umanità”. Una disillusione che si avverte in queste righe di Marcuse: «Se lo stravolgimento della condizione dell’uomo operata dal capitalismo è così radicale, altrettanto radicale dovrà esserne l’abolizione. La rivoluzione che Marx preconizzava non dovrà essere solo politica e neppure riguardante la sola sfera della produzione: dovrà essere una *rivoluzione totale*». Ma chi è il soggetto di questa rivoluzione, si chiede Jedlowski? Nel corso degli anni Trenta, la fiducia marxista dei membri dell’Istituto nella classe operaia scema drasticamente. Del resto (per quanto dapprima il tema sia affrontato solo implicitamente e con una certa reticenza) l’esperienza del totalitarismo stalinista rende sempre più difficile identificare la rivoluzione di cui parla Marx con il “comunismo”. La critica della Scuola di Francoforte diventa d’ora in avanti una *critica senza soggetto*: allontanandosi sempre di più dal marxismo, non intende se stessa come espressione degli interessi di una classe, bensì come un richiamo costante – contemporaneamente e paradossalmente disperato e fondato solo sulla speranza – alle possibilità di emancipazione di cui si conserva il ricordo. Come scriveranno Adorno e Horkheimer, “è un messaggio nella bottiglia”.¹²¹

Il terzo livello di critica, tocca *l’industria culturale di massa* e il suo operare per produrre una cultura di massa *omologante e individualistica: de-personalizzata*. In questo senso anche l’ultima enciclica di Benedetto XVI, *Spe Salvi*, ha fatto riferimento ai francofortesi. Al riguardo si propongono due brani tratti da opere di Adorno e Marcuse. Nel secondo filosofo tedesco, in particolare, emerge la singolarità di applicazione di alcune categorie della psicanalisi freudiana, per spiegare il «controllo delle coscienze» operato sapientemente attraverso collaudati codici di coinvolgimento sociali, posti in atto dai sempre più sofisticati strumenti del comunicare a disposizione dell’industria culturale. Scrive Adorno in *Minima moralia* (sottotitolo: *Meditazioni della vita offesa*): «Quella che un tempo i filosofi chiamavano vita si è ridotta alla sfera del privato, e poi del puro e semplice consumo, che non è più se non un’appendice del processo materiale di produzione, senza autonomia e senza sostanza propria [...] ma il rapporto tra vita e produzione, che abbassa la prima, nella realtà, ad una manifestazione effimera della seconda, è perfettamente assurdo. Mezzo e fine sono invertiti. Il sospetto di questo assurdo qui *pro quo* non è ancora del tutto cancellato dalla

¹²¹ P. Jedlowski, *Il mondo in questione*, cit., pp.188-191. Per questa sintesi sul pensiero dei “francofortesi”, vedi anche A. Izzo, *Storia del pensiero sociologico*, il Mulino, Bologna, 1991, pp.311-325.

vita»¹²². Anche da queste riflessioni, prende linfa oggi l'impegno degli economisti-umanisti, per trasformare la vita economica in quello che dovrebbe essere, cioè in mezzo, non in fine. Anche se non sarà facile trasformare le logiche finanziarie globali. Herbert Marcuse, *nell'Uomo a una dimensione*, pubblicato negli Stati Uniti nel 1964, tradotto in Europa nel '67 e '68, un testo che per molti delle avanguardie di quegli anni divenne una sorta di "bibbia" del sessantotto europeo e, comunque, che si distingue nella letteratura sull'epoca, scende ancor più nel merito delle tecniche (assai note e adottate oggi con azione parossistica) che riducono l'individuo moderno ad uno «schiavo sublimato», che produce continue forme di disgregazione sociale. Considerazioni che rendono attualissime le pagine del filosofo tedesco:

È stato spesso notato che la civiltà industriale avanzata opera con un grado più elevato di libertà sessuale, "opera" nel senso che quest'ultima diventa un valore di mercato ed un fattore di costumi sociali (è diffusa infatti una promiscuità che ricorda quella degli scimpanzé, aggiungiamo). Senza che cessi di essere uno strumento di lavoro, si permette al corpo di esibire i propri aspetti sessuali nella vita quotidiana come nelle relazioni di lavoro. È questo uno dei risultati unici della società industriale, reso possibile dalla riduzione del lavoro fisico sporco e pesante; dalla disponibilità di capi d'abbigliamento belli e a buon mercato. Di cure di bellezza, di igiene fisica; dalle esigenze dell'industria pubblicitaria, ecc. La segretaria e la commessa sessualmente attraenti, il giovane dirigente ed il sorvegliante belli e virili sono merci che vanno benissimo sul mercato, ed il fatto di avere un'amante come si conviene – prerogativa un tempo di re, principi e signori – facilita la carriera persino ai funzionari di minor grado nella comunità degli affari. Il funzionalismo, indossati panni d'artista, giova a promuovere detta tendenza. Negozi ed uffici si aprono alla vista con immense vetrine e pongono in mostra il loro personale; nell'interno, banconi alti e le divisioni non trasparenti stanno scomparendo. L'erosione della privacy nei mastodontici edifici d'abitazione come nelle case suburbane spezza la barriera che prima separava l'individuo dall'esistenza pubblica e rende più visibili le attraenti qualità delle altre mogli e degli altri mariti. Questa socializzazione non contraddice ma anzi completa la de-erotizzazione dell'ambiente. Il sesso è integrato nelle relazioni di lavoro come nelle relazioni pubbliche, e per tal via gli si permette di trovar più facilmente soddisfazione (controllata). Il progresso tecnico ed una vita più confortevole permettono di includere sistematicamente certe componenti libidiche nel regno della produzione e dello scambio di merci. Ma per quanto possa essere controllata la mobilitazione dell'energia istintuale (in certi casi si tratta di "organizzazione scientifica del lavoro" applicata alla libido), per quanto possa servire a sostenere lo *status quo* – prosegue

¹²² T. W. Adorno, *Minima moralia* (1951), trad. it. Einaudi, Torino, 1974, p.3.

Marcuse – esso rappresenta pur sempre una gratificazione per gli individui amministrati, così come li diverte far scattare il fuoribordo, spingere sull'aiuola la falciatrice a motore e guidare l'auto ad alta velocità [...] La gamma delle soddisfazioni socialmente permesse e desiderabili è stata molto ampliata, ma per loro tramite il principio di piacere viene ridotto, privato delle istanze inconciliabili con la società stabilita. Grazie a questo processo di adattamento, il piacere genera sottomissione. In contrasto con i piaceri della desublimazione ben adattata, la sublimazione conserva la coscienza delle rinunce cui la società repressiva costringe l'individuo, e per tal via conserva il bisogno di liberazione. La perdita di coscienza dovuta alle libertà di gratificazione concesse da una società non libera dà origine ad una coscienza felice che facilita l'accettazione dei misfatti di questa società. È un indice del declino dell'autonomia e della comprensione. La *sublimazione* richiede alto grado di autonomia e di comprensione, essendo una mediazione tra il conscio e l'inconscio, tra processi primari e secondari, tra l'intelletto e l'istinto, tra la rinuncia e la ribellione. Nelle sue forme più compiute, come nell'opera artistica, la sublimazione diventa il potere cognitivo che sconfigge le forze repressive nel mentre cede ad esse. Alla luce della funzione cognitiva di questa forma di sublimazione, la *desublimazione* che si sparge con tanta rapidità nella società industriale avanzata rivela la sua funzione veramente conformista. Codesta liberazione di sessualità (e di aggressività) libera gli impulsi istintuali da gran parte dell'infelicità e dello scontento che riflettono il potere repressivo dell'universo di soddisfazioni stabilite. Esiste certo un diffusa infelicità – sentenza sicuro il “francofortese” – e la coscienza felice è piuttosto precaria, crosta sottile che copre paura, frustrazione, disgusto. Tale infelicità si presta facilmente ad essere mobilitata per fini politici; senza spazio per uno sviluppo consapevole, essa può divenire una riserva d'energia istintuale disponibile per la rinascita di un modo di vivere e di morire di tipo fascista. Vi sono però molti modi in cui l'infelicità sottesa alla coscienza felice può venir trasformata in fonte di forza e coesione per l'ordine sociale. I conflitti dell'individuo infelice sembrano ora assai più suscettibili di cura di quanto non fossero quelli che produssero quel “disagio della civiltà” di cui parla Freud, e sembra si possa definirli in modo più adeguato nei termini della “personalità nevrotica del nostro tempo” anziché nei termini dell'eterna lotta tra *Eros e Thanatos*”¹²³.

Quella che Marcuse mostra è la realtà dei «guardoni», ed è divenuta il codice comunicativo dominante dell'età ultramoderna che, a distanza di mezzo secolo, può disporre anche della fantomatica “rete”, a favorire la celebrazione della corporeità di un'animalità “evoluta”. Tocca considerare che gli schiavi sublimati sono l'unica specie che, anziché estinguersi, si è moltiplicata. «La *sublimazione* era per Freud il processo con cui l'uomo devia la pulsione

¹²³ H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione* (1964), Einaudi, Torino, 1991, pp.93-95

sessuale dalla sua meta originaria e la trasforma in energia creatrice di cultura: parlare di una desublimazione repressiva significa alludere ad un accesso socialmente legittimato alla sessualità che non corrisponde a nulla di creativo, bensì allo sviluppo di una logica della “prestazione” che riproduce anche in campo sessuale la morale repressiva dominante»¹²⁴. Marcuse, in sostanza, ha letto i prodromi di quella realtà di relazione che adesso Bauman, con fortunata metafora, chiama “amore liquido”. Commentando un articolo del *Guardian Weekend*, il sociologo polacco (da tanti considerato un filosofo di tradizione hegeliana) annota:

Le locande – come tutte le altre sistemazioni transitorie proprie di uno scenario fluido in cui ipotecare il futuro è impresa tanto disperata quanto offensiva – non sono necessariamente una cosa negativa (secondo l’autrice dell’articolo e la dottoressa Valerie Lamont, una psicologa abilitata all’esercizio della professione); ma ogni volta che «ti impegni sentimentalmente per quanto alla leggera, ricorda che stai probabilmente chiudendo la porta ad altre opportunità romantiche» (vale a dire, stai abdicando al diritto di «rimetterti in caccia», almeno fino a quando il partner non reclami per primo tale diritto). Un’osservazione acuta, un giudizio sagace; sei in una situazione che ti obbliga a scegliere: desiderio e amore si escludono a vicenda. Altre osservazioni acute: in una stanza affollata i vostri sguardi si incrociano, e tutto d’un tratto...Il desiderio di andare a letto insieme sboccia dal nulla, e non deve bussare molto alla porta perché gli apra. Cosa forse alquanto insolita nel nostro mondo ossessionato dalla sicurezza, queste porte non hanno mai lucchetto. Un rapido controllo per vedere se i segni zodiacali sono compatibili (come avviene nella pubblicità televisiva di una marca di cellulari) e il gioco è fatto. Forse parlare di «desiderio» è eccessivo. Come per lo shopping: oggi giorno chi va per negozi non compra per soddisfare un desiderio, come ha osservato Harvie Ferguson, ma semplicemente per *togliersi una voglia*. Ci vuole tempo (un tempo insostenibilmente lungo per gli standard di una cultura che aborre la procrastinazione e postula invece il soddisfacimento immediato) per seminare, coltivare e nutrire il desiderio. Il desiderio ha bisogno di tempo per germogliare, crescere e maturare. [...] Quando è pilotata dalla voglia («in una stanza affollata i vostri sguardi si incrociano»), la relazione tra due persone segue il modello dello shopping, e non chiede altro che le capacità di un consumatore medio, moderatamente esperto. Al pari di altri prodotti di consumo, è fatta per essere consumata sul posto (non richiede addestramento ulteriore o una preparazione prolungata) ad essere usata una sola volta con ogni riserva. Innanzitutto e perlopiù, la sua essenza è quella di potersene disfare senza problemi. Se ritenute scadenti o non di piena soddisfazione, le merci possono essere sostituite con altri prodotti che si spera più soddisfacenti, anche se non viene offerto

¹²⁴ P. Jedlowski, *Il mondo in questione*, cit., p.193.

alcun servizio post-vendita e nella transazione non è inclusa alcuna garanzia del tipo soddisfatti o rimborsati. Ma anche se mantengono le promesse, nessuno si aspetta da esse che durino a lungo; dopo tutto, automobili, computer o telefoni cellulari in perfetto stato e ancora funzionanti vengono gettati via senza troppo rammarico nel momento stesso in cui le loro versioni nuove e aggiornate giungono nei negozi e diventano l'ultimo grido. Perché mai le relazioni dovrebbero fare eccezione alla regola? Una relazione è un investimento come tutti gli altri: ci metti tempo, denaro, fatica che avresti potuto riservare ad altri scopi, cosa che però non hai fatto, nella speranza di compiere la scelta giusta e che tutto ciò che hai perduto o che non hai guadagnato sarebbe stato recuperato con gli interessi nel corso del tempo. Sta attento però: le promesse di fedeltà alla relazione, una volta che questa è stata stabilita, sono «insignificanti nel lungo termine»¹²⁵.

Benedetto XVI nella *Spe Salvi*, l'ha chiamata con un neologismo azzeccato: *cosificazione delle persone*. Il «disincantamento del mondo» si legge anche così. Gary S. Becker dell'Università di Chicago, nei suoi studi ha evidenziato che sulla base di calcolo e investimento, di *rational choice*, gli individui scelgono studi, partner, numero di figli e persino se conviene dedicarsi a un lavoro onesto o alla criminalità¹²⁶. Ora si tratterebbe di capire se gli obiettivi delle avanguardie dell'epoca dell'autenticità, come l'ha definita Taylor, che invocavano la liberazione delle autonomie individuali, a cominciare dalla rivoluzione sessuale, fossero davvero questi. Ma tant'è. L'amore liquido (che a nostro parere si dovrebbe definire genitalità liquida, giacché l'amore non si esaurisce in un meccanicismo corporeo) che è il bordone della modernità liquida tracima sugli individui – non più persone e assolutamente distanti dall'idea del Dio personale –, tradotti in animalità cosificate che consumano e si consumano dentro – oggi – ad una sofisticatissima *fiera dei balocchi*, governata da abilissimi “Mangiafuoco”, che presentano balocchi sempre nuovi, sostituibili alla bisogna con estrema facilità, fino a quando tocca a te. E ci sarebbe da capire (in buona misura si è già capito), se tutto questo uso, consumo, rottamazione, realizzi davvero situazioni di felicità o non, piuttosto, di disgregazione sociale, disumanità, eliminazione di ogni minimo riferimento alla *pietas* e, non ultimo, violenza. Scrive Bauman in altra opera: «Il valore più caratteristico della società dei consumatori, anzi il meta valore, il valore supremo in rapporto al quale tutti gli altri valori sono chiamati a giustificare la propria importanza, è la vita felice. La nostra società dei consumatori è forse l'unica società nella storia umana che promette la

¹²⁵ Z. Bauman, *Amore liquido*, Laterza, Roma-Bari, 2003, pp.16-21.

¹²⁶ Cfr. Becker G.S., *Human Capital. A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education*, Columbia University Press, New York, 1964. *L'approccio economico al comportamento umano* (1976), il Mulino, Bologna, 1988.

felicità nella vita terrena, e la felicità «qui e ora», in ogni «ora» successiva, una felicità continua e non rimandata; e l'unica società che si astiene dal giustificare qualunque genere di infelicità, che rifiuta di tollerarlo e lo presenta come un abominio che esige punizioni per i colpevoli e compensazioni per le vittime. [...] Ma c'è un altro modo, ancora più efficace che di solito viene tenuto nell'ombra: soddisfare ogni bisogno/desiderio/volere in modo tale che crei inevitabilmente altri bisogni/desideri/voleri. Il reame dell'ipocrisia che si estende tra le credenze popolari e le realtà della vita dei consumatori è pertanto una condizione necessaria per l'adeguato funzionamento della società dei consumatori. [...] Oltre a essere un'economia dell'eccesso e dello spreco, il consumismo è anche, per questa ragione, un'economia dell'illusione»¹²⁷. E siccome gli esseri umani sono finiti nelle loro possibilità ma infiniti nei loro desideri è passata la convinzione che ogni desiderio sia possibile e raggiungibile, specie se si tratta di “istinti”; alcuni celebri slogan sessantottini, che si collocano all'origine di questo reale recitavano infatti: «proibito proibire e godere senza ostacoli», in sostanza la liberazione degli istinti delle masse e la loro traduzione in mercato; consumo di beni e, soprattutto, di individui, trattati come cose che, ovviamente hanno uso, quasi mai un valore, a meno che la cosa rimandi ad una persona, ma la dimensione di cui trattano le componenti libidiche inserite nella produzione e nello scambio è quella che si rivolge a corpi reificati, senz'anima, non a persone; è sufficiente, in tal senso, pensare all'uso – letteralmente – del corpo della donna nella pubblicità dei prodotti più disparati. Non un gran successo, per i movimenti femministi dell'epoca in questione, così agguerriti nell'aborrire la fatica delle nostre nonne e bisnonne, prive di socialità pubblica e chiuse tra casa, campi e chiesa; abilissime peraltro in tutte le attività di sostegno alla famiglia, così come si conveniva in un mondo povero. Senza dimenticare che l'estrazione sociale delle avanguardie degli anni sessanta, femministe comprese, era quella della *middle class*, i giovani della media e piccola borghesia, generalmente studenti universitari che, come si è già ricordato più sopra, rigettavano la stessa struttura sociale e culturale da cui provenivano; insomma quegli stessi ragazzi di cui in Italia, Pier Paolo Pasolini ebbe a scrivere: “avete facce di figli di papà”, in occasione della celebre poesia scritta dopo la “battaglia di Valle Giulia” il primo marzo 1968. I figli di papà che guardano sempre con malcelata sufficienza i figli del popolo, la gente del popolo. Oggi, invece, le nipoti e pro-nipoti più istruite e finalmente gonfie di socialità pubblica, non mancano di pareggiare gli uomini verso il basso, come accade – per esempio – nelle “serate celebrative” dell'8 marzo, dove si rievocano antichi baccanali; o nella istituzione di siti per

¹²⁷ Z. Bauman, *L'etica in un mondo di consumatori* (2008), Laterza, Roma-Bari, 2010, pp.135-138.

“incontri extraconiugali”, sempre per riprendere le osservazioni di Bauman, ignare del fatto che tutto ciò non potrà che produrre violenza, violenza tra donne e ancora violenza degli uomini sulle donne (come se non bastasse!), dato che ci saranno sempre uomini e donne incapaci di tollerare – e forse dopo l’eclissi del Dio personale, di perdonare – eventuali tradimenti. Va da sé che non sia questo il quadro della maggioranza (si spera), ma si tratta pur sempre di situazioni reali, che inverano condizioni di disgregazione individuale e sociale, gravide di conseguenze psicologiche, sociologiche e giuridiche.

Oggi, solo i poveri conoscono l’idea e il valore del definitivo, dello stabile, perché si aggrappano al poco che hanno, anche se, per altro verso, esclusi dalla logica dei consumi, talvolta ne sono ammaliati e la vanno cercando, diventando essi stessi oggetti di consumo, nel senso più miserevole dei peggiori consumi che crescono nel degrado materiale e morale, privo di ogni etica. I diversi “Mangiafuoco” propinano queste modalità di *animal-cosificazione* dove nulla è duraturo e si cambiano coniugi, amanti, fidanzati, amici e altre varietà con una frequenza certamente più alta di quella per l’acquisto di vestiti, ovviamente attraverso una socializzazione mediatica pianificata con dovizia di particolari e cura certosina; è sufficiente qualsiasi *fiction* televisiva, soprattutto nelle fasce di prima serata, dove il pubblico dei bambini non manca, di modo che l’acculturazione in tal senso sia pedagogicamente efficace e abbia inizio nello stadio evolutivo più adeguato. Una relazione si tronca con un messaggio al cellulare e, in alcuni Paesi, un matrimonio si scioglie con una lettera raccomandata. La “liberazione” degli individui da ogni legame familiare, etnico, religioso e persino biologico, marcia adesso col vento in poppa – potremmo dire se non a livello planetario, certamente nei primi mondi – alimentata da legislazioni pronte a tradurre il desiderio in diritto. In questa marcia trionfale che tocca questioni etiche tutt’affatto secondarie, muove – paradossalmente quasi coperta da silenzi che, diversamente troverebbero “l’infamia” del moralismo – la macchina della pornografia, che proprio negli anni in questione acquisisce un’accelerazione significativa, e che continua nel “non detto” a macinare sicuro alimento per l’epoca della genitalità liquida che, volendo, ha legami di parentela e con le immagini pubblicitarie più ambigue e con una recentissima e diffusa moda della “calendarizzazione” dei corpi: un’esibizione di pezzi di carne “di bue” da consumarsi preferibilmente entro l’anno corrente. Se ne parla poco per non subire, appunto, l’onta del “moralismo” e perché è oggettivamente difficile attaccare un mercato fiorento. Negli Stati Uniti però, pare che il 3% della popolazione sia in preda a dipendenza da pornografia considerata una vera e propria malattia. E in tal senso, neuroscienze e neuropsicologia, sicuramente diranno. La pornografia, specie se fruita o, peggio, praticata da adolescenti produce decostruzioni cognitive e psico-sessuali importanti

che, facilmente declinano in violenza; questo vale anche per gli adulti. La pornografia – che oggi gode delle strepitose opportunità multimediali che moltiplicano il popolo dei guardoni – è il pasto di chi opera violenza sulle donne, l'alimento di situazioni di “festa” finite in tragedie e omicidi, com'è accaduto in questi anni per noti fatti di cronaca; e si parla solo di quelli noti... è la “biblioteca” di cui sono forniti i serial Killer, come rivelano le indagini degli inquirenti. E, altro paradosso piuttosto terribile, mentre sono praticamente ignorati dai più, uomini di pensiero, di scienza o di genio, i protagonisti di questi bacchanali che si pensavano esauriti in remote e oscure età, godono di notorietà e danari. Probabilmente, la pornografia è una delle espressioni più efficaci di ciò cui si riferisce Jean Paul Sartre, quando afferma che «l'inferno sono gli altri», gli altri che vorresti possedere ma con l'arbitrio di un uso estemporaneo, senza promesse, impegno, responsabilità, perché si consuma in una relazione senza anime, senza Dio, senza pietà. Da questo, com'è tristemente noto, non vengono esclusi i bambini, e ciò basterebbe per considerare l'inutile fatica spesa in energie intellettuali, spirituali e materiali per realizzare la cosiddetta civiltà. Questi corpi umani animalizzati incontrano meno pietà di ciò che si riserva agli animali. Sappiamo anche, che questo modo di vivere gli altri, l'alterità, non riguarda la maggioranza degli esseri umani. Quantomeno lo speriamo. Non è difficile però cogliere la temperie di un'epoca che sembra proprio rivelare più attenzione per gli animali che per l'*humanum* in sé. Non è inconsueto, ad esempio, entrare in un supermercato o in un negozio popolati anche di clientela col cagnolino al guinzaglio e di giovani mamme con la carrozzina, e notare che la maggioranza degli avventori tende a profferire moine, spesso piuttosto risibili, ai cani e a ignorare completamente i bambini. Ma per capire meglio a quale terribile grado di indifferenza siano giunti gli umani ridotti a corpi da consumo, ci pare significativo un “evento” contemporaneo, occorso anche in aree del Nord Italia. Se il corpo si riduce a pura materia, fra le altre, si possono pure esibire occasioni che solo qualche decennio fa avrebbero suscitato non poco raccapriccio. Penso a particolari “mostre” che riepilogano le orrende azioni di soggetti di cui l'umanità farebbe volentieri a meno: l'uccisione in serie di esseri umani, devastandone il corpo. A parte che è difficile leggere natura e motivazioni dei visitatori di certi eventi; a parte i mancamenti fisici di taluni di fronte a immagini di rara brutalità e crudeltà praticata su corpi di esseri umani, ciò che rende terribile la riflessione è che le relazioni tra corpi senz'anima generano non-relazioni e fanno sparire quello che si chiamava “senso della comunità”. Il senso della comunità, infatti, è quello che ti invita (per esempio) a togliere un masso dalla strada, perché dopo di te potrebbe transitare tuo fratello, la tua fidanzata, un tuo amico o un altro essere umano. Così, chi sostiene che certi eventi costituiscano “un'esperienza”, probabilmente non è capace di

chiedersi e di sentire che i corpi fatti a pezzi, e “mostrati”, potrebbero essere di suo fratello, della sua fidanzata, di un suo amico, di un altro essere umano. Che questa presunta civiltà, ormai a più “stazioni” del divenire, si sia disinteressata della vita umana non è una novità. Disinteresse che nel mondo trova pure frequente legittimità politica. Sempre a proposito di azzeramento del valore della vita umana, per capire quale declino inarrestabile stia percorrendo l’Occidente è sufficiente richiamare la recente vicenda che riguarda quell’innominabile figuro che nella civilissima Norvegia si è reso colpevole di una strage e che adesso, spavaldo nella sua evocazione simbolica di mostri del passato (nazismo), riceverà pure un “premio”, per trattamento “disumano”; tenuto conto che nel carcere scandinavo non solo sconta una pena che si potrebbe ritenere ridicola, ma dispone pure di tecnologie e *comfort* certamente sconosciuti a più di qualche onesto cittadino disoccupato.

Non sono soltanto questi, i lasciti della rivoluzione espressiva degli anni sessanta, ma che la rivoluzione sessuale abbia inciso non poco sulle relazioni umane e sul modo di intendere la corporeità e la persona nella nostra attualità, è fuor di dubbio. Non si sono, solamente “bruciati i granai” (tradizione) e “avvelenati i pozzi” (coscienze). C’è stato, come si è ricordato più sopra, anche un sincero impegno per i diritti civili, che nell’età contemporanea però è servito da spinta per “nuovi” diritti civili. Le società umane tendono alla stabilità, solo se riescono ad oscillare fra tradizione e innovazione, persistenze culturali e mutamento sociale. Ora, la possibilità che le società d’Occidente siano pressoché inesorabilmente rivolte all’innovazione è tutt’altro che ipotetica. Se l’impegno per le pari opportunità tra donne e uomini, nel lavoro, famiglia, studi, società – forse sempre da compiersi – o per l’eliminazione di ogni razzismo abbiano trovato ampia accoglienza, qualche serio dubbio emerge a proposito del riconoscimento di nuovi diritti civili. Sempre ammesso che si possano chiamare diritti e non, invece, espressioni arbitrarie di sedimentati individualismi che guarda caso, quasi sempre sposano quella *reductio ad unum* che riduce, appunto, gli esseri umani a pure evidenze materiali. Ci si può interrogare cioè se liberalizzare il consumo di droghe, manipolare gli embrioni, legalizzare l’aborto (solo per citarne alcuni, perché c’è addirittura chi parla di “pedofilia pacifica” e altro ancora) si costituiscano come diritti civili. E dire che le scelte moralmente corrette specie in ordine a questioni fondamentali per la vita dell’uomo, non siano garantite dalla volontà della maggioranza è addirittura lapalissiano, quantomeno da quando le maggioranze hanno sostenuto i bolscevichi o liberamente eletto Hitler e, non ultimo, perché almeno un secolo di scienze sociali ha mostrato quanto sia facile manipolare le coscienze.

In particolare, crediamo che tutte le pratiche che si affacciano come manipolazione della vita, invochino – indipendentemente dalle prospettive – una riflessione e un’interrogazione *sine ira et studio*, proprio per l’inevitabile impatto bioetico e biopolitico. Singolare in proposito è l’avvertimento di un filosofo che, secondo una diffusa vulgata, sembrerebbe il campione maximo del relativismo culturale, Friedrich Nietzsche: «noi non possiamo diventare ciò che i decreti della natura dicono che non siamo»¹²⁸. Affermazione che si iscrive dentro la visione cristiano-luterana che accompagna sempre le opere dello sfortunato filosofo tedesco, anche se il suo guardare complessivo, talvolta con i registri dell’allegoria, presenta una indubbia immanentizzazione dell’escatologia cristiana¹²⁹, è sempre presente sia l’autorità della natura e delle sue leggi, dei suoi decreti sia l’attenzione per la “sacralità” della vita. È utile qui richiamare la riflessione di Nietzsche a proposito del potere della scienza o tecno scienze che a proposito di manipolazione della vita coprono un’azione fondamentale, e al rapporto tra scienza e verità, o scopi della scienza e ricerca della verità; anche perché si potrebbe scoprire che il motore che muove la ricerca scientifica nella direzione delle suddette manipolazioni è tutt’altro che di natura scientifica, come ha affermato di recente un medico italiano forte del palcoscenico di grandi media, che ostacolare – per esempio – la fecondazione eterologa o “gli uteri in affitto” realizza una perdita di almeno 8 milioni di euro l’anno, perché i richiedenti tali pratiche si rivolgono a Paesi che hanno legislazioni favorevoli. Ecco il vero motore della contemporanea tecno-scienza in materia di vita! Il filosofo tedesco non è contrario alla ricerca scientifica ma certamente a un nichilismo utilitarista che distingue un certo naturalismo e positivismo: «La ricerca della verità possiede tuttora il fascino di porsi ovunque in forte risalto contro l’errore, divenuto grigio e noioso; questo fascino va perdendosi sempre più. Oggi invero viviamo ancora nell’età giovanile della scienza, e corriamo dietro alla verità ma come a una bella ragazza; ma che accadrà, se un giorno essa si trasformerà in una donna anziana dallo sguardo arcigno?»¹³⁰. E in effetti, oggi che non siamo più nell’età giovanile della scienza, esiste il rischio reale che la verità si trasformi in una vecchia dallo sguardo arcigno, specie se la verità perde la sua tensione comunitaria e universale e diventa preda dei particolarismi, per esempio: il desiderio di maternità e paternità è forse il più significativo dell’esistenza umana, ma come vi sono altre vocazioni esistono altre modalità, perché non ci è dato in via deterministica di sapere o capire perché ad alcuni sì, ad altri no; inoltre dare la vita

¹²⁸ Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano, 1968-1976.

¹²⁹ Al riguardo si veda anche F. Masini, *Lo scriba del caos. Interpretazione di Nietzsche*, il Mulino, Bologna, 1978.

¹³⁰ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi* (1878), tr.it. a cura di Mirella Ulivieri, Newton Compton editori, Roma, 1979, p. 139.

– lo assicura il verbo – è innanzitutto un dono, vale a dire che i figli si fanno per loro, soprattutto per loro, non per noi. Quindi, se si tratta soprattutto di un dono e non di una manifestazione di sedimentati egoismi che, assai spesso, se ne infischiano dei «decreti della natura», come è noto, ci sono miriadi di bambini in attesa di una mamma e di un papà, anziché costringere le tecno-scienze a disertare dal loro compito fondamentale che è quello di ricercare e scoprire per il bene dell'umanità, e a diventare gemelle di una "verità" vecchia e arcigna? Avverte infatti Friedrich Nietzsche:

La scienza procura molta gioia a colui che vi lavora e ricerca; ne dà invece molta poca a chi apprende i suoi risultati. Poiché, tuttavia, tutte le verità importanti della scienza dovranno gradualmente diventare ordinarie e comuni, verrà meno anche quel poco di piacere; così come noi abbiamo da tempo cessato di provar piacere nell'imparare che due più due fa quattro. Ora se la scienza di per sé procura superior gioia, e toglie invece sempre più gioia col render sospetto il lato consolante della metafisica, della religione e dell'arte, si esaurisce quella grande fonte di piacere alla quale l'uomo deve quasi interamente la sua umanità. Una cultura superiore deve quindi dare all'uomo un doppio cervello, per così dire due camere cerebrali, una per sentire la scienza, l'altra per sentire la non scienza; adiacenti, senza interferenza reciproche, separabili, chiudibili; è un'esigenza di salute. In una zona ci sarà la sorgente di energia, nell'altra il regolatore: il calore verrà fornito da illusioni, parzialità, passioni, e con l'aiuto della scienza conoscitiva si preverranno le cattive e pericolose conseguenze di un surriscaldamento. Se questa esigenza di una cultura superiore non verrà rispettata, si può con relativa certezza prevedere quale sarà il corso ulteriore dell'evoluzione umana: l'interesse per la verità verrà a mancare via via che procurerà sempre minor piacere; l'illusione, l'errore, la fantasia, in quanto collegati al piacere riacquisteranno passo passo il terreno che una volta fu loro; la conseguenza più immediata sarà la rovina delle scienze, un rinnovato sprofondare nella barbarie; l'umanità dovrà ricominciare a tessere la sua trama, dopo averla disfatta nottetempo come Penelope. Ma chi ci garantisce che per questo essa troverà sempre la forza?¹³¹

È questo un avvertimento che riguarda il senso della vita e l'interesse per la verità che non può esimerci da un'altra breve riflessione sulle questioni in causa, con particolare riferimento alla diffusissima pratica dell'aborto. Una pratica che deve il suo "successo" a movimenti e a politiche neomalthusiane che riprendono vigore proprio negli Stati Uniti nella prima metà del Novecento per rimbalzare in Gran Bretagna e, dopo una importante impennata nei fatidici

¹³¹ F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, cit., p.137.

anni sessanta – l’epoca dell’autenticità come è stato ricordato con le parole di Taylor – in tutta Europa, con eccezione dell’Unione Sovietica. Vale la pena di ricordare che il pastore protestante, economista e filosofo Thomas Albert Malthus, alla fine del XVIII secolo aveva ipotizzato che la popolazione crescesse più delle risorse alimentari disponibili, specie nei paesi più poveri e nelle fasce più indigenti, incrementando così il diffondersi della miseria, proponendo la rinuncia alla procreazione attraverso la continenza o il matrimonio tardivo, oltre a sostenere che fosse nell’ordine delle cose che i ricchi non potessero aiutare all’infinito i poveri e che questi non avessero alcun diritto ad essere mantenuti dalla società. Una teoria che già nell’Ottocento trovo le critiche di Fourier, Owen, Proudhon e di Karl Marx, giacché la causa della miseria non è la fecondità della popolazione ma la iniqua distribuzione delle risorse¹³². Oggi, come osserva il noto economista indiano Amartya Sen, «la popolazione è aumentata di oltre 6 volte quella dell’epoca di Malthus e la produzione e il consumo pro-capite di cibo sono molto più alti che ai suoi tempi, e questo aumento è stato accompagnato da un miglioramento senza precedenti nelle condizioni di vita»¹³³. In verità, a sedici anni di distanza dalle affermazioni del premio Nobel indiano, questo aumento, pure reale, paga ancora una diseguale ed errata distribuzione. Ma restiamo alla nostra questione. Ciò nonostante, negli anni sessanta e, come si è detto, negli Stati Uniti non in qualche Paese dei Terzi mondi, si riaffaccia una “politica” di controllo delle nascite, spinta dai già ricordati diritti di emancipazione delle donne e via discorrendo, che ha il suo abbrivio nella introduzione delle pratiche contraccettive e il suo culmine – a risultato certo – nella legalizzazione dell’aborto. Bisogna qui ricordare il famoso «rapporto Meadows» che si preoccupava di contenere l’esplosione demografica nel Terzo mondo e che, coerentemente con un’ideologia che doveva “dare l’esempio” aprì la strada alla legalizzazione dell’aborto a cominciare da casa sua, tenuto conto – col senno di poi, come nella realizzazione di una paradossia maligna – che la popolazione è diminuita nei Primi mondi e tutt’affatto nei Terzi. «Le conclusioni del rapporto vogliono dimostrare che l’umanità non può continuare a proliferare e, contemporaneamente, aspirare a un progresso materiale, senza imbattersi in gravi difficoltà. Dopo il movimento di opinione suscitato dalla pubblicazione del Rapporto Meadows, come potrebbero gli Stati Uniti limitarsi alla semplice legalizzazione dell’aborto, Stato per Stato, in casa loro, dietro loro ispirazione, organismi internazionali pubblici e privati si stanno impegnando a diffondere l’aborto nel mondo intero? Il 17 marzo 1972 il presidente

¹³² Cfr. A.T. Malthus, *Saggio sul principio di popolazione* (1798), Einaudi, Torino, 1977. Vedi anche E. de Lagrange, M.M. de Lagrange, R. Bel, *Il complotto contro la vita*, Edizioni Ares, Milano, 1987, pp.23-24.

¹³³ A. K. Sen, *Lo sviluppo è libertà*, Mondadori, Milano, 2000, p. 207.

Nixon respingeva le raccomandazioni della Commissione sulla crescita della popolazione e il futuro dell'America, commissione presieduta da John D. Rockefeller III. Nixon era convinto l'aborto portasse "alla decadenza morale e al declino della civiltà occidentale". Il 22 gennaio 1973 la Corte Suprema attraverso due decisioni di capitale importanza dichiarava, riguardo al 14° e al 9° emendamento della Costituzione, incostituzionali le leggi degli Stati che limitavano la pratica dell'aborto. Il feto è una persona, secondo il senso letterale e sostanziale del 14° emendamento? Questo il quesito posto alla Corte, che aveva risposto che la parola "persona" utilizzata nel 14° emendamento non comprende i bambini non ancora nati»¹³⁴. Richard Nixon, come è noto a posteriori, pagò a caro prezzo la sua posizione antiabortista. Gli Stati Uniti e più in generale l'Occidente non hanno considerato né la lezione di Marx né della Dottrina Sociale della Chiesa né della storia, perché la prima causa del declino di ogni civiltà si legge nel consistente calo demografico. E così è. Perché di questo si tratta, anche a prescindere dalla questione, peraltro fondamentale, se si possa parlare di vita o di persona, prima o dopo l'uscita dal grembo materno. Perché, anche osservando solamente il grigio piano materiale della discussione, il germe statunitense (anche di recente la Corte Suprema si è "distinta" in questo, facendo commentare al suo Presidente che in pochi minuti abbiamo buttato al mare duemilacinquecento anni di antropologia umana) si è sparso in tutto l'Occidente e, piaccia o meno, se prendiamo l'Europa, solo negli ultimi trent'anni non sono nati una ventina di milioni di esseri umani! E questo è un fatto. Gravido di conseguenze sia in termini di *welfare state*, sia di patto tra generazioni, sia di politiche avventate per attrarre chi i figli li ha fatti nascere; anche se i registi di questo becero individualismo pensano che una volta divenuti europei si adatteranno per forza anche alla diminuzione delle nascite. Questo potrà essere vero, ma non con i ritmi degli occidentali, come dimostrano i dati della demografia e della ricerca sociale; ma di questo parleremo più in là.

Le scelte culturali precedono quelle politiche ed economiche, anche se la relazione causa-effetto è spesso concatenata per caduta, e non c'è dubbio che anche la scelta abortista – che è prima di tutto una scelta culturale nata negli anni della rivoluzione espressiva – abbia contribuito all'invecchiamento demografico della vecchia Europa, dove l'Italia vanta un triste primato. Un'Europa che perde 150 mila persone l'anno, che nel 2050 diventeranno 2 milioni e mezzo di persone l'anno in meno. Per contro l'Africa Subsahariana passerà dagli attuali 962 milioni a 2 miliardi e 123 milioni di abitanti. Nel 2034, come dato intermedio, la popolazione mondiale sarà di 8 miliardi di abitanti e la metà di questi sarà ospitata in quell'area che ormai

¹³⁴ E. de Lagrange, M.M. de Lagrange, R. Bel, *Il complotto contro la vita*, cit., pp. 45-47.

da un po' di anni i sociologi e gli economisti hanno definito "Cindia"¹³⁵. Inutile dire che il rapporto Meadows non ha minimamente sfiorato i cosiddetti Paesi in via di sviluppo, e non serve essere indovini per capire che i posteri assisteranno letteralmente ad una sostituzione antropologica tra Nord e Sud del mondo che, non è difficile cogliere nella sua stessa genesi, ormai sotto gli occhi di tutti ma che, purtroppo, cadrà con tutti i suoi effetti (c'è da sperare anche positivi) sui bambini di oggi. Ed è altrettanto superfluo ribadire, che non si è trattato soltanto di sperequazioni e di sfruttamento dei Primi mondi sui secondi, ma che i Primi mondi, diventeranno vittime dei loro stessi egoismi che hanno raccolto gli effetti di un *boomerang*. Su questi effetti, pesano anche le scelte culturali e poi politiche, come l'aborto. E anche questo è un fatto. Già sul finire dell'800 il demografo Doubleday amava ricordare che «la tavola del povero è magra, ma il letto della miseria è fecondo»¹³⁶.

La bellezza dell'umanità sta nelle differenze e i differenti – legittimamente – hanno visioni della vita e del mondo, spesso assai differenti, perciò diventa sempre difficoltoso trovare delle modalità mediane, dei necessari momenti di incontro alla pari; purtroppo non sono esclusi i conflitti. Anche perché l'umanesimo universalista è un prodotto dell'Occidente, assolutamente sconosciuto, se non decisamente rifiutato, in tante parti del pianeta, dove si riscontrano pratiche sulle donne e sulla vita che per l'Occidente odorano di barbarie ma, è lo stesso Occidente rinnegato e ripiegato su se stesso che lascia emergere azioni che odorano di barbarie; forse anche questo è uno degli esiti della materializzazione dell'uomo. Madre Teresa di Calcutta che nella sua opera ha incontrato consensi planetari in occasione dell'assegnazione del Premio Nobel per la Pace ebbe ad affermare: «il più grave peccato contro la Pace, è l'aborto». Contro la pace perché contro l'origine della pace, che è la vita. Difficile pensare che l'Europa e più in generale le società Nord Atlantiche possano invertire la rotta demografica e ridurre le possibilità di conflitti. Sarebbe necessario operare per una ecologia integrale, che inizia dall'ecologia dell'uomo, come ha ricordato Papa Bergoglio nella sua conosciuta enciclica *Laudato Si*¹³⁷. Una ecologia che necessita di una adeguata dimensione spirituale. La domanda è allora, quale spiritualità è scaturita dall'epoca dell'autenticità? Quale eredità per la cultura di oggi e come dice Taylor, per la religione oggi?

¹³⁵ Per questi primi dati vedi M. Livi Bacci, *Il pianeta stretto*, il Mulino, Bologna, 2015.

¹³⁶ Vedi in E. de Lagrange, M.M. de Lagrange, R. Bel, *Il complotto contro la vita*, cit., p. 33.

¹³⁷ Cfr. J. M. Bergoglio, Papa Francesco, *Laudato Si*, lettera enciclica sulla cura della casa comune, EDB, Bologna, 2015.

3.5 La spiritualità nell'epoca del dio impersonale

Le avanguardie degli anni sessanta negli Stati Uniti, attori sociali di quella rivoluzione espressiva che sta a fondamento dell'«epoca dell'autenticità», così come l'ha definita il filosofo canadese che ha occupato il lungo tratto centrale di questo lavoro – e non poteva essere diversamente sia per la ricchezza della riflessione sia per l'ampiezza dell'opera – costituiscono, anche, i prodromi del carattere dominante nella «religione oggi» nelle aree Nord Atlantiche e in Europa; vale a dire la ricerca e il credere in un Dio impersonale. A proposito della enorme fatica profusa da Charles Taylor nella stesura di questo denso volume, va detto che questa non è esente da critiche; motivate e condivisibili per quanto riguarda la forma narrativa (ma vorrei vedere chiunque in un'impresa del genere), forse meno laddove si ravvisi qualche spunto ideologico. Scrive ad esempio Michael L. Morgan: «in quanto narratore, Taylor sembra costantemente frenato da una resistenza verso la linearità e il semplicismo; a volte i suoi movimenti in avanti avvengono quasi forzatamente. Per ogni passo in avanti della storia, Taylor fornisce dozzine di digressioni o ripetizioni di filoni della storia osservati da nuovi punti di vista, oppure esplorazioni di posizioni, figure, risposte e condizioni da prospettive alternative. Per meglio comprendere i capitoli storici del libro bisogna leggerli come argomenti a sostegno della complessità e delle sfumature, all'interno dei quali è inclusa la storia dell'emergenza e della diversificazione dell'umanesimo esclusivo»¹³⁸, e sulla stessa linea Marty incalza: «Taylor brilla in tutto fuorché in linearità. Invece di una chiara linea narrativa, egli affronta un argomento, poi l'abbandona, per poi ritornarci in seguito, dando vita, per così dire, a spirali sempre più larghe»¹³⁹. Ora, Charles Taylor non necessita di nostri sforzi apologetici. Rimangono però inevitabili le spirali larghe se, come lui, si vuol tentare di comprendere e/o interpretare la storia della complessità, una storia che riassume la complessità di miriadi di mondi vitali, se potessimo fare eco a Husserl o ad Habermas, una complessità – per quel che ci dato di capire – che il filosofo si sforza di leggere, senza rinunciare a un respiro religioso.

E sulla scia del suo discorrere, ritorniamo al nostro, canovaccio narrativo. Come si è già ricordato, la prosperità dello stile di vita di quegli anni, fondata sul triangolo famiglia, religione e Stato, poteva far pensare che l'America fosse una nazione fondata proprio per la realizzazione di quel disegno divino che, se è vero che poteva far valere il suo centro nell'età

¹³⁸ M. L. Morgan, Recensione di *A Secular Age*, in “Notre Dame Philosophical Reviews”, 10 August 2008, University of Notre Dame (online peer-reviewed).

¹³⁹ M. E. Marty, *Review of A Secular Age*, in “Church History: Studies in Christianity and culture”, 2008, 3, pp.773-775, Florida State University.

dei lumi e nell'epoca della mobilitazione, si può senz'altro dire che questa idea era centrale già nei padri pellegrini, i puritani fondatori del "nuovo mondo" e che non è per niente sconosciuta nemmeno ai processi di acculturazione dell'America contemporanea, specie se ci riferiamo all'America "vera", quella distante dalle grandi città cosmopolite degli "americani col trattino" dove sopravvive ancora un senso di appartenenza *Wasp* (White anglosaxon protestant). Naturalmente deprivata delle vocazioni assimilazioniste e senza rigurgiti razzisti. Un'appartenenza spirituale che s'innerva nella struttura identitaria e che taluni definirebbero o definiscono "conservatrice". Una controversia intellettuale, con risvolti socio-politici che, sin da allora offriva ambivalenze interpretative: «lo stretto intreccio di religione, stile di vita e patriottismo era biasimato da molti osservatori. Will Herberg, nel suo *Protestant, Catholic, and Jew*, vedeva queste nuove chiese come qualcosa che aveva a che fare più con l'identità sociale che non con Dio. E nel fondare una nuova chiesa presbiteriana, i nuovi residenti prendevano le distanze dalla preesistente chiesa presbiteriana della zona, che era nota per i suoi toni molto più apocalittici. In effetti, l'identità presbiteriana non veniva scelta per la sua teologia, ma perché si trovava proprio al centro dello spettro sociale delle denominazioni: non così antiquata come gli episcopali, non così popolare e poco dignitosa come i battisti»¹⁴⁰. S'intravede qui la spaccatura delle due grandi aree religiose del protestantesimo americano, quella conservatrice e quella *liberal* che, a partire dagli anni ottanta del secolo scorso, in special modo con l'affacciarsi del neofondamentalismo evangelico, delinea la peculiarità di un messaggio religioso, o di messaggi religiosi che rimandano a *lobbies* in lizza per l'accesso diretto alla sfera politica. Da ricordare a proposito di neofondamentalismo, che ha la sua matrice genetica nel protestantesimo, «la Moral Majority Inc. costituita da molti milioni di americani – siamo nel 1983 –, compresi pastori, rabbini e preti, i quali sono profondamente preoccupati del declino morale della nostra nazione e sono stanchi del modo con cui esponenti amorali del secolarismo umanista e molti liberali stanno distruggendo le migliori tradizioni e i valori della famiglia e della società. Come si può notare un duplice esplicito, quanto ambizioso tentativo: da un lato costituire un fronte morale per combattere la deriva secolarista e dall'altro chiamare a raccolta non solo i protestanti che condividono questa meta, ma anche militanti di altre religioni storiche negli Stati Uniti, come i cattolici e gli ebrei»¹⁴¹. Un tentativo in parte riuscito – come rileva Enzo Pace – specie per il complesso degli atteggiamenti morali nei confronti dell'etica sessuale e familiare. Ma, a parte un successo di

¹⁴⁰ C. Taylor, *L'età secolare*, cit., p.636.

¹⁴¹ E. Pace, *Credere nel relativo. Persistenze e mutamenti nelle religioni contemporanee*, Utet, Torino, 1997, pp. 86-87.

breve durata, riemerge oggi, un'etica liberale, che con particolare riferimento alle questioni morali citate, recupera tutto il portato della rivoluzione sessuale ed espressiva del ventennio precedente; senza dimenticare che, negli anni ottanta, i conservatori devono accusare il colpo degli eccessi del neofondamentalismo che in ordine alla contestazione delle pratiche abortive e della pornografia, assume reazioni spropositate e violente. Da segnalare per contro, dopo questo breve scatto in avanti, che negli anni sessanta – quantomeno sotto il profilo antropologico – si registra l'impegno di alcuni per realizzare una società pienamente plurale. Tra questi «Horace Kallen che sollecitava l'impegno di una classe di cittadini autonomi, autodisciplinati, capaci di cooperazione e disponibili allo scambio fra le culture, nella realizzazione della società della differenza. Secondo Kallen, scrive Ulderico Bernardi, ciò rendeva possibile l'assimilazione economica e politica nel mantenimento della differenza culturale. Egli collocava il senso di appartenenza fuori dalla politica, in una concezione “religiosa” (da ebreo- americano) della etnicità, come centro su cui poggia – per l'individuo – il punto d'incontro della sue più intime relazioni sociali, e quindi della sua vita emotiva più intensa»¹⁴². Tematiche attualissime, specie per l'Europa, riprese più di recente anche da filosofi come Michael Walzer, e che negli Stati Uniti hanno dato a vita a politiche d'integrazione interculturale, abbastanza soddisfacenti.

La temperie dominante negli anni dell'autenticità, in sostanza, manifesta insoddisfazione per una prosperità informata sulla tradizione: «A che cosa si può assimilare la vita spirituale emersa dalla rivoluzione espressiva, con la sua mutata etica sessuale? Molti giovani stanno seguendo i propri istinti spirituali, per così dire, ma che cosa stanno cercando? Molti sono alla ricerca di un'esperienza più diretta del sacro, di una maggiore immediatezza, spontaneità e profondità spirituale. Ovviamente, il mondo creato dalla modernità occidentale ha suscitato spesso questo tipo di reazione nel corso (quantomeno) degli ultimi due secoli. Potremmo mutuare come suo slogan il titolo di una canzone della cantante americana Peggy Lee: “È tutto qua?”. Dev'esserci qualcosa di più nella vita, oltre a ciò che le nostre attuali definizioni di successo sociale e individuale ci indicano. Questo fattore ha sempre avuto un peso nei precedenti ritorni alla religione, come nel caso delle conversioni al cattolicesimo nella Francia di fine Ottocento e del primo Novecento. Ma in quei casi era intrecciato con un'identità neodurkheimiana e ancor più con un progetto di restaurazione dell'ordine civilizzato. È, invece, questa, una ricerca personale, e può essere facilmente codificata nel

¹⁴² U. Bernardi, *Culture e Integrazione*, Franco Angeli, Milano, 2004, p. 136. Vedi anche H. Kallen, *Culture and democracy in the United States* in M. Walzer, *Che cosa significa essere americani*, Marsilio, Venezia, 1992.

linguaggio dell'autenticità: sto cercando di trovare la mia strada o di trovare me stesso»¹⁴³. Taylor spiega che questo seme arriva dritto dritto fino ai nostri giorni, dove questa ricerca interessa gli eredi della rivoluzione espressiva che, a onor del vero, rifiutavano l'immanenza della tradizione per poi celebrare, pure nello spirito della ricerca del sé, l'immanenza del consumo dei corpi, come ci ha ricordato più sopra Herbet Marcuse. Si rivendica il sentimento contro la supremazia della ragione, la centralità del corpo e dei suoi piaceri rispetto alla collocazione subalterna in cui era stato confinato nell'identità disciplinata e strumentale. Si cerca salute, bellezza, come mediazioni di salvezza, il linguaggio mescola individualità, olistico, armonia, equilibrio, flusso, integrazione concordia, concentrazione¹⁴⁴. Insomma, come avvertono alcuni psicologi, una ritrascrizione del reale in termini psico-affettivi, dove il sentimento si sostituisce all'anima, lo spirito alla mente e diventa piuttosto difficoltoso per un simile approccio, considerare condizioni come sofferenza, dolore, scomparsa, morte; una ritrascrizione del reale che rischia di diventare negazione del reale o costruzione di una realtà a scomparti, dove il confine tra realtà e fantasia, bisogno e desiderio, si fa sfumato e confuso, e dove, a volte, il "ritorno" alla realtà non è scevro di eventi traumatici o violenti. Qui il riferimento alle cosiddette denominazioni *New Age* è irrinunciabile. Si tratta di modalità di espressione e/o di ricerca "religiosa" che a volte assumono la costituzione sociale della setta, altre come "centri di servizi spirituali". Uno degli esempi più noti è quello della Chiesa di Scientology che, un po' ovunque (nel caso specifico del Veneto ad esempio) ha moltiplicato la propria presenza, incorrendo talvolta anche in condanne per plagio e per truffa in diversi Paesi del mondo. L'organizzazione "spirituale" *New Age*, si articola come un collage di elementi tratti da sistemi simbolici di credenza religiosa, ma non solo; una vera e propria immagine di neo-sincretismo che raccoglie in sé tracce di spiritualità o religioni orientali, elementi del cristianesimo, in specie protestante, psicanalisi, yoga e altro ancora; senza dimenticare una presunta lettura "astrologica" che vede "la nuova età dell'acquario sostituirsi all'età dei pesci", il cristianesimo. Siamo di fronte a qualcosa di simile a quello che Gauchet chiama «cristiano-buddismo»¹⁴⁵ e di cui diremo nel prossimo capitolo. La struttura sociale di queste organizzazioni risponde alla formula che i sociologi definiscono MSP, Militanza Senza Partecipazione, che immediatamente appare come un ossimoro, ma che vediamo di cogliere nella sua sostanzialità:

¹⁴³ C. Taylor, *L'età secolare*, cit., p. 637.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 637-638.

¹⁴⁵ M. Gauchet, *Un mondo disincantato?*, cit.

In particolare si può dire che la forma di cui stiamo parlando si ha quando una persona ritiene di dover spendere una parte della propria vita per l'affermazione-difesa-diffusione di un certo credo religioso senza sentire il bisogno di condividere la vita interna dell'organizzazione di appartenenza, senza, infine, sposare in pieno i fini organizzativi che animano il gruppo cui egli fa capo: insomma, c'è un'adesione ideologica convinta, ma una estraneità sostanziale alle attività interne del gruppo. I casi emblematici sono rappresentati dai nuovi culti e movimenti religiosi che si sono sviluppati negli ultimi venti anni in Occidente, che strutturalmente sono organizzati come un insieme di servizi (centri di meditazione, ristoranti alternativi, luoghi dove praticare tecniche di rilassamento ecc.); in tutti questi casi, appunto, c'è una militanza cui non corrisponde un coinvolgimento attivo nell'organizzazione del gruppo. Ci si sente innanzitutto un utente, di certo convinto, tant'è che il credo di riferimento viene diffuso, ma nulla più¹⁴⁶.

In sostanza, nella società contemporanea o post-moderna, venuta meno la capacità dei sistemi simbolici tradizionali, della religione ortodossa, per dirla con Taylor, nello specifico la religione del Dio personale, il cristianesimo, di porsi come centro orientativo della vita morale, individuale e collettiva delle persone, si affaccia sulla scena sociale, per così dire, un nuovo “mercato” dei beni religiosi – termine che i sociologi della religioni hanno mutuato dall'economia – con le sue offerte plurali di spiritualità, sostegno psicologico, orientamento morale che, nelle organizzazioni appena descritte, trova diffusa rappresentazione. Ci si avvicina alla “bancarella” dell'organizzazione prescelta, per ottenere risposte attraverso, meditazioni, letture alternative, consulenze psicologiche e psicanalitiche, nel tentativo di incontrare una “salvezza” che, molto spesso, si consuma nel binomio salute-bellezza, magari condito con buone pratiche di autostima; insomma ci si aspetta di sentirsi dire ciò che ci fa star bene. E si paga il servizio. Certo, gli esiti e i convincimenti, talvolta, sembrano poco apparentati con atteggiamenti razionali. Se, ad esempio, tra i cattolici, specie se vecchi, anziani e, in pochi casi ormai, adulti, sopravvive qualche rito che oggi potrebbe incontrare il marchio della “superstizione”, come nel caso dell'accensione della candela della Madonna della candelora, benedetta nella festa della presentazione di Gesù al tempio (2 febbraio), del bruciarne al fuoco un rametto d'ulivo benedetto nella domenica delle Palme e di “segnare” il tempo, in caso di fortunali particolarmente pericolosi; per quanto ci si sforzi di comprendere, risulta molto più irrazionale l'idea che grazie “all'energia dell'universo” si possano auto-guarire le malattie! Pare indubbiamente più razionale, se si crede in un Dio creatore – e questo

¹⁴⁶ S. Acquaviva, E. Pace, *Sociologia delle Religioni*, Carocci editore, Roma, 1999, p. 110. Vedi anche E. Pace, *Introduzione alla sociologia delle religioni*, Carocci editore, Roma, 2007.

appartiene anche a parte della razionalità di derivazione illuminista – sostenere che a Lui appartenga il tempo e la storia e perciò che possa intervenire per evitare i pericoli della natura. Senza dimenticare qui, che l’abbandono del Dio personale, oltre alle espressioni che si riassumono come *New Age*, vede emergere in Occidente altre forme e altri sistemi di credenza, non sempre orientati alla pace sociale; un discorso questo che riprenderemo con Marcel Gauchet. Queste nuove forme di ricerca spirituale che si volgono – come in un passato assai remoto, anche se con modalità differenti – a suggestioni che richiamano divinità impersonali o spiritualismi panteistici, e quindi ancora ancorati all’eventuale idea di un dio impersonale, cadono spesso sotto l’accusa di eccessivo immanentismo o di individualismo, perfettamente in linea con un *modus vivendi* che pare irrevocabilmente dominante nelle aree Nord Atlantiche e nell’Europa contemporanea. Ma è su questa posizione che l’osservazione del filosofo canadese si fa interessante:

Ma l’idea che esso valga per tutti, che questo genere di ricerca per sua stessa natura debba gravitare verso l’interesse personale più angusto, è un’illusione che scaturisce dal dibattito spesso scomposto tra, da un lato, coloro il cui senso dell’autorità religiosa è offeso da questo genere di ricerca e, dall’altro, i fautori delle forme più centrate sul sé e sull’immanente, ciascuno dei quali ama indicare l’altro come il proprio principale antagonista. “Vedi cosa accade quando abbandoni l’autorità preposta” (cioè la Bibbia, o il Papa, o la tradizione, a seconda del punto di vista), dice il primo; “Non capisci che solo noi offriamo un’alternativa all’irragionevole autoritarismo”, replica il secondo. Entrambi rafforzati nella propria posizione dal pensiero che l’unica alternativa sia così completamente repellente. Ma così si perde di vista una parte importante della realtà spirituale della nostra epoca. [...] Il tipo di ricerca cui alludo qui, e che è centrata su quella che gli autori chiamano “spiritualità”, e a cui contrappongono la “religione”, è effettivamente definito da una sorta di esplorazione autonoma, antitetica alla semplice resa all’autorità; e coloro che intraprendono questo tipo di percorso spirituale sono effettivamente stufi del moralismo e del feticismo delle regole che essi riscontrano nelle Chiese. [...] In effetti, gli autori ritengono a ragion veduta che la spiritualità che noi chiamiamo “New Age” sia permeata in larga misura da un umanesimo che si ispira alla critica romantica del moderno agente strumentale e disciplinato, la quale, ha svolto un ruolo cruciale negli anni sessanta: l’accento cade qui sull’unità, l’integrità, l’olismo, l’individualità. Una spiritualità che si differenzia dalla “comune cultura soggettivistica del

benessere” per il desiderio generalizzato di andare al di là di essa. Da ciò deriva un approfondimento della ricerca»¹⁴⁷.

Ciò che Charles Taylor intende dire è che la «fragilizzazione del reale»¹⁴⁸, il rischio che l'uomo dell'età post-moderna si areni nelle secche del non-senso è un rischio reale e diffuso. Ecco che la spinta alla ricerca va accolta, in fondo, come quel bisogno di trascendenza o di radicalmente altro, antropologicamente fissato nel cuore dell'uomo, probabilmente smarrito dopo la perdita o la rinuncia al Dio personale o alle Chiese che sono depositarie del mistero trinitario, con lo sguardo improntato all'umanesimo e non all'opposizione ideologica. Perché non è escluso – se la prospettiva è quella del confronto dialogico – che questa ricerca di spiritualità si concluda per molti, con un trovare o ri-trovare cittadinanza e risposta nella tradizione o in quella che Taylor chiama religione ortodossa. Il senso del ponderoso lavoro del filosofo canadese, in effetti, si consuma nel «tentativo di studiare il destino della fede religiosa nell'Occidente moderno, intendendola però in un'accezione forte: la credenza in una realtà trascendente, da un lato, e la connessa aspirazione a una trasformazione che vada oltre l'ordinaria prosperità umana, dall'altro»¹⁴⁹. E intorno a queste considerazioni farebbe senz'altro eco Peter Berger: «in seno alla cultura secolarizzata continueranno ad esserci delle isole notevoli di soprannaturalismo»¹⁵⁰. E perciò stesso ancora spazio anche per la religione del Dio personale per competere sul terreno della spiritualità; competizione intesa come annuncio evangelico di salvezza che abbia come primo fine la cura d'anime. La chiosa di Taylor ribadisce che nella «nostra epoca è in corso una battaglia tra posizioni neo e postdurkheimiane: tra forme di religione o spiritualità che antepongono a tutto l'autorità, e perciò ostili ai modelli contemporanei della ricerca di spiritualità, e quelle che sono impegnate in tali ricerche e che tramite queste possono arrivare o meno a riconoscere l'una o l'altra forma di autorità. Una contrapposizione che nella nostra civiltà risale a cinquecento anni fa, all'epoca della Riforma»¹⁵¹. Non c'è dubbio comunque sul fatto che se l'esigenza di credere in qualcosa di superiore si allarga; le ricerche – soprattutto della sociologia – mostrano che «sono sempre meno numerosi coloro che dichiarano di credere in un Dio personale, mentre molti confidano in qualcosa di simile a una forza impersonale; in altre parole, cresce il numero di quanti manifestano credenze religiose che si allontanano dall'ortodossia cristiana. Nella medesima direzione procede la crescita delle religioni non cristiane, specie di quelle di

¹⁴⁷ C. Taylor, *L'età secolare*, cit., pp. 639-641.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 892 e segg.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 641.

¹⁵⁰ P.L. Berger, *Il brusio degli angeli. Il sacro nella società contemporanea*, il Mulino, Bologna, 1995, p. 42.

¹⁵¹ C. Taylor, *L'età secolare*, cit. p. 642.

origine orientale, e la proliferazione di pratiche New Age, di visioni che colmano il varco tra ciò che è umanista e ciò che è spirituale, di pratiche che legano spiritualità e terapia»¹⁵².

Danièle Hervieu-Leger parla di una “divaricazione tra credenza e pratica. Di uno scollamento tra credenza, appartenenza e riferimento identitario, mentre Grace Davis usa l’espressione: “credere senza appartenere”¹⁵³, di cui si è detto più indietro. Aggiunge Taylor:

Lo stretto legame normativo tra una determinata identità religiosa, la credenza in alcune proposizioni teologiche e una pratica tipica non regge più per un gran numero di persone. Molti di essi sono impegnati nell’assemblare la loro personale prospettiva mediante una sorta di “bricolage”; ma esistono anche alcuni modelli ampiamente diffusi, che contrastano con le costellazioni tradizionali. Oltre a chi dichiara di avere una qualche fede in Dio, e s’identifica con una Chiesa senza realmente frequentarla (“credere senza appartenere”), esiste anche un modello scandinavo d’identificazione con la Chiesa nazionale, che viene frequentata solitamente per i principali riti di passaggio, mentre si professa un diffuso scetticismo riguardo alla sua teologia. Lo stretto legame tra l’identità nazionale, una determinata tradizione ecclesiale, forti credenze comuni e un senso dell’ordine civilizzato, che era normale all’epoca della mobilitazione, si è spezzato, indebolendo in modo decisivo l’influenza della teologia¹⁵⁴.

Per dirla in altro modo, siamo ben distanti, per esempio, dallo stretto legame identitario che era insieme appartenenza ad una fede e ad una nazione che accompagnava la Chiesa cattolica polacca e la nazione polacca soltanto negli anni Ottanta e Novanta del secolo appena trascorso, che tanta parte ebbe nello sganciamento e nella fine della dittatura comunista di matrice sovietica; si ricordi Lech Walesa, leader del sindacato Solidarnosc, futuro premio Nobel per la pace e presidente della Polonia dal 1990 al 1995, che esibiva sul bavero della giacca l’effigie della Madonna nera di Czestochowa. Anche da quelle parti, oggi, si registra qualche crepa secolarista; un processo come si è capito, velocissimo, e che – a dirla tutta – ha colpito soprattutto la Chiesa cattolica, il suo magistero e la sua teologia. Vedremo nell’ultima parte, con quali esiti. Si respira, in sostanza, il riverbero di quella che i sociologi, variamente hanno definito “credere in proprio” o “religione fai da te”, confermato dai riscontri più recenti. Per restare negli Stati Uniti, un’altra variabile di questa credenza a “bricolage” è quella che ha un sapore più economicistico, e di cui in verità si è fatto cenno più sopra: «la scuola di pensiero nord-americana che ha assunto con determinazione il paradigma della

¹⁵² C. Taylor, *L’età secolare*, cit., pp. 645-646.

¹⁵³ *Ibid.*, p.646.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p.646.

scelta razionale o dell'economia religiosa, è in grado ad esempio di spiegare, meglio di altri approcci più o meno legati all'*old paradigm* della teoria della secolarizzazione, il fenomeno dell'abbandono delle Chiese di nascita a favore delle cosiddette *mega-churches*, non-luoghi dello spirito che una persona sceglie di frequentare (sin tanto che desidera farlo) in base al calcolo razionale dei costi e dei benefici che tale scelta comporta. Si tratta di un modo moderno di credere che combina individualizzazione e de-territorializzazione del credere»¹⁵⁵.

Ciò che designa, insomma, l'universo del credere nella società contemporanea è l'espressione di variegati rivoli della individualizzazione dell'esperienza religiosa, che privilegia una qualche forma o più forme rivolte a un dio impersonale, quasi a saltare a piè pari il portato del Dio personale, del cristianesimo, oppure a chiederne una rivisitazione dottrinale con particolare riferimento a questioni morali e con maggiore incidenza in ambito cattolico. In questi epigoni – sui quali si ritornerà – si legge anche l'avvertimento di un pontefice che, proprio nel mezzo dei fatidici anni Sessanta, che fuor di dubbio rappresentano l'incubatrice della religione oggi, aveva colto un rovesciamento ontologico e spirituale di profonda portata individuale e sociale, che ha trasformato le coscienze fino a consegnarle alla solitudine della post-modernità, dopo l'abbandono, quando non alla dichiarata avversione al Dio cristiano; un vuoto, colmato, a guardar bene, recuperando forme remote e pagane, precedenti al cristianesimo e quindi alla civiltà, così come l'abbiamo conosciuta; con tutti i rischi che ne vengono e ne verranno. Ebbe a dire Paolo VI nella omelia di chiusura del Concilio Vaticano II – e siamo nel 1965 –: «L'umanesimo laico profano alla fine è apparso nella terribile statura ed ha, in un certo senso, sfidato il Concilio. La religione del Dio che si è fatto Uomo s'è incontrata con la religione (perché tale è) dell'uomo che si fa Dio. Che cosa è avvenuto? uno scontro, una lotta, un anatema? poteva essere; ma non è avvenuto. L'antica storia del Samaritano è stata il paradigma della spiritualità del Concilio. Una simpatia immensa lo ha tutto pervaso. La scoperta dei bisogni umani (e tanto maggiori sono, quanto più grande si fa il figlio della terra) ha assorbito l'attenzione del nostro Sinodo. Dategli merito di questo almeno, voi umanisti moderni, rinunciatari alla trascendenza delle cose supreme, e riconoscerete il nostro nuovo umanesimo: anche noi, noi più di tutti, siamo i cultori dell'uomo»¹⁵⁶.

¹⁵⁵ E. Pace, *La falesia e il compasso. Riflessioni sulla permanenza e universalità della religiosità popolare*, in L. Berzano, A. Castegano, E. Pace, *Religiosità popolare nella società post-secolare*, EMP, Padova, 2014, p.40.

¹⁵⁶ Ultima sessione pubblica del Concilio Ecumenico Vaticano II. Allocuzione del Santo Padre Paolo VI, martedì 7 dicembre 1965.

Contrariamente alla speranza di questo grande pontefice dimenticato, la religione dell'uomo che si è fatto Dio ha dimenticato la religione del Dio che si è fatto Uomo. O, per meglio tentare, in anticipo, una sintesi conclusiva sull'opera che ha interpretato questo mutamento antropologico e culturale in chiave filosofica, ci sembra davvero chiara e interessante la riflessione di Alberto Pirni:

«Quella che Taylor chiama la *Deviazione Intellettuale* (DI), ovvero la svolta meccanicistica, il progressivo affermarsi dell'idea di ordine immanente e chiuso – e le rispettive trasformazioni di essa nell'epoca contemporanea – non basta ai suoi occhi per comprendere il punto in cui ci troviamo. Per rispondere alla domanda relativa alla comprensione del nostro presente bisogna affiancare ad essa la *Grande Narrazione della Riforma* (GNR), la svolta antropocentrica e individualizzante che caratterizza la modernità e che si misura anche, apertamente, con le dimensioni della credenza. In questa prospettiva, è come se da spazi pubblici svuotati di Dio si passasse a spazi interiori svuotati di Dio, la cui radice ultima – e quasi paradossale – Taylor rintraccia nella svolta verso l'interiorità avviata da Agostino e potentemente riemersa nella modernità». Secondo Pirni, anche per una aspirazione del filosofo canadese, le due grandi svolte nominate «imprese nel seno della modernità dalla sua stessa storia, sembrano costituire una sorta di indiretta riproposizione della dualità cartesiana, rispettivamente tra *res extensa* e *res cogitans*, che realizzerebbe in questo caso, lungo la scia del pensatore cardine della modernità, la struttura, l'ossatura, la modalità universale di concepirci non solo come figli e nipoti delle origini del pensiero della modernità, ma anche in quanto nostro tempo». Uomo e mondo ricorda Pirni, grazie alla “svolta antropocentrica” si trovano sullo stesso piano «secondo uno schema orizzontale che ci costituisce e forma tanto quanto ci orienta e limita, uno schema dal quale risulta vano tentare di uscire e che, per quanto non riesca a renderlo impossibile, legittima con indubbia maggior fatica l'innalzarsi lungo la linea verticale del rimando al divino. Detto in altri termini, per usare una facile metafora, è come se si fosse “abbassato il soffitto” della trascendenza: ogni tentativo – pur sempre *in individuo* – di uscire da questo schema, di procedere oltre la linea orizzontale, ovvero di provare a contemplare in esso anche quella verticale, non può più fare a meno – quasi si trattasse di un'onda radio – di rimbalzare anche verso il basso, verso la materialità e la consapevolezza del concreto e da qui, trasfigurando l'antropocentrismo moderno, di cui è pur sempre erede, verso l'estensione del biologismo, della psicologia cognitiva, della neurofisiologia, dei diversi sembianti del

naturalismo...»¹⁵⁷. E coi diversi sembianti del naturalismo, infatti, confliggono differenti anime della contemporaneità.

3. 6 Disincanto o re-incanto?

Il quesito che ci poniamo scaturisce, inevitabile, da un confronto sulle traiettorie che i primi due pensatori scelti per questo studio di dottorato offrono alla interpretazione del processo di secolarizzazione e che, come si coglierà più avanti, interessa anche lo sguardo, peraltro attualissimo, di Marcel Gauchet.

Elementi di continuità con la lettura weberiana sulla secolarizzazione emergono nella critica – pure prudente – che Charles Taylor esprime all’approccio materialista, insufficiente ai bisogni di significato che, sempre, interrogano l’essere umano sia come singolo che come parte di un corpo o di corpi sociali più ampi, così come per la netta dicotomia che, nell’Occidente moderno, tende a separare sfera religiosa da sfera civile e sociale. “Specialisti senza intelligenza, gaudenti senza cuore: questo nulla si immagina di esser salito ad un grado di umanità, non mai prima raggiunto”¹⁵⁸: così scriveva Max Weber immaginando il futuro dell’epoca contemporanea. Un epiteto, potremmo dire, tutt’altro che remoto. E ancora: “il nostro destino è di vivere in un’epoca estranea a Dio e senza profeti”¹⁵⁹, che sembra trovare accordo nell’appunto del filosofo canadese quando parla della “pretesa del secolare di rivendicare l’esclusiva sulla realtà”.

Ma è altrettanto evidente che dall’epoca del grande pensatore tedesco – che pure sembra aver intuito situazioni del reale tutt’affatto superate – a oggi, la complessità del reale si è fatta davvero esponenziale. Si tratta, infatti, di un reale che è globale, interconnesso e plurale. E in questo *plurale* è inscindibile l’elemento della pluralità religiosa. È proprio qui – a nostro modesto parere – che Charles Taylor va *oltre* Weber e oltre il più rigido secolarismo. È una pulsione che traspare anche nell’ultimo lavoro, per forza debitore del grande sforzo analitico e interpretativo profuso nella stesura dell’*Età secolare* (2007), sia quando contrappone le “religioni primigenie” alle “religioni postassiali”, recuperando il riferimento

¹⁵⁷ A. Pimi, *Il sé secolare. Condizioni della credenza e sfida antropologica, in dialogo con Charles Taylor*, In “Lessico di Etica Pubblica”, 2 (2011), n.1, Cuneo, pp.33-55.

¹⁵⁸ M. Weber, *L’Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., p. 306.

¹⁵⁹ Cfr. M. Weber, *La scienza come professione* (1919), Rusconi, Milano, 1997.

all'epoca che Karl Jaspers definì "assiale", vale a dire l'ultimo millennio avanti Cristo, sia quando si chiede:

Davvero tutte le religioni del mondo sono destinate a muoversi verso la condizione della modernità occidentale, con un mondo disincantato, un forte senso di un ordine immanente autosufficiente e un'identità decisamente schermata? Se si è persuasi che questa sia la situazione umana «normale», impedita in passato solo dall'ignoranza e/o dalla «superstizione», come sostengono le storie «sottrattive», questo giudizio potrà apparire verosimile. Una conclusione che si potrebbe trarre è che tutti i movimenti «in avanti» hanno un costo: le rivoluzioni assiali con le loro concezioni del bene superiore; la riforma occidentale con la sua abolizione dell'incanto e la repressione dei rituali collettivi; la creazione dell'ordine immanente. Anche se questi progressi sono sempre accolti a un certo punto con entusiasmo, una profonda ambivalenza rimane. Questa si esprime in genere nella nostalgia, nella sensazione che manchi qualcosa, nel desiderio di un significato più ricco.... A conti fatti, le varietà di passato religioso con un futuro davanti a sé potrebbero essere molto più numerose di quanto siamo stati indotti a credere¹⁶⁰.

È questo senso della nostalgia che accomuna Taylor a Weber. Si potrebbe obiettare che vista l'età dell'insigne filosofo canadese le grandi domande si fanno più pressanti, ma l'obiezione non regge perché Maximilian Weber lasciò questo mondo tutt'altro che in età avanzata. È la nostalgia che accomuna tutte le persone che non si accontentano del *visibile*, specie in un'epoca dove il *visibile* è, e a tutti i costi. E paradossalmente, nonostante un sentire che sembra segnare la fine del tempo del sacro, Charles Taylor pare voler annunciare un possibile futuro dove si potrebbe registrare la fine della secolarizzazione. Il filosofo canadese coglie che la geografia umana è in rapida trasformazione e che i contatti tra differenti sistemi culturali e religiosi sembra ineluttabile, sia in forza dei movimenti migratori sia della globalizzazione virtuale. E il brano evidenziato trova una sponda anche nel nostro terzo interlocutore, anche se questi non è vincolato all'elemento nostalgico. Scrive, infatti, Marcel Gauchet: «La grande ingenuità è consistita nel credere che la modernizzazione potesse operarsi culturalmente e socialmente senza problemi, che l'adozione della tecnica occidentale portasse con sé, spontaneamente, la scomparsa di credenze tradizionali, "inadatte": il Renan de *L'avvenire della scienza*, predice tranquillamente la disgregazione dell'islam. Ebbene le

¹⁶⁰ C. Taylor, *Incanto e disincanto. Secolarità e laicità in Occidente*, cit., pp. 92-93.

cose non procedono in maniera così lineare»¹⁶¹. L'affermazione del filosofo francese si riferisce al rapporto tra modernità occidentale e islam – questione di un'attualità non priva di preoccupazioni – ma, come per Taylor, offre un respiro analitico assai più ampio e plurale, a cominciare dalla relazione tra cristianesimo e modernità, con una lettura lucidissima e senz'altro originale.

¹⁶¹ M. Gauchet, *Un mondo disincantato? Tra laicismo e riflusso clericale*, cit., p.75.

CAPITOLO QUARTO

SECOLARIZZAZIONE in Marcel Gauchet

4.1 Uscita, ritorno e trasformazioni del religioso

Come si è anticipato sin dall'introduzione di questo studio di dottorato, Marcel Gauchet offre un'analisi del reale che argomenta tra filosofia e storia, con inevitabili ricadute nel sociale e nel politico. La sua interpretazione del disincanto del mondo si discosta e, come per Taylor, va oltre Weber, poiché disincanto e razionalizzazione sono soltanto rappresentazioni che la società occidentale moderna ha di se stessa, senza considerare che «Dio non muore, smette semplicemente di immischiarsi nelle faccende politiche degli uomini»¹⁶². Se è vero che il processo di uscita dalla religione non cessa e che il cristianesimo può rappresentare la religione dell'uscita dalla religione è anche vero che riemerge un'attenzione per il sacro e per il religioso più in generale. In fondo la modalità religiosa di strutturazione del reale è sordamente sopravvissuta agli impeti autonomisti della modernità. Scrive Gauchet: «La definizione extrareligiosa della città degli uomini si è basata su fondamenti implicitamente religiosi»¹⁶³. Ecco che la domanda sul futuro del cristianesimo e del suo spazio pubblico, che si inserisce sempre più in un contesto plurale e complesso ci sembra di sicuro interesse, proprio perché il filosofo e storico francese offre una articolata riflessione sull'uscita, ritorno e trasformazioni del religioso, attingendo a categorie dello storico, del politico, dell'antropologico, del sociale e, appunto, del religioso che è stato e che sarà.

Fine del ruolo sociale della religione (ammesso che sia così – e non è – se non per la cultura occidentale ultramoderna) non significa fine della fede religiosa. La storia europea libera la politica dalla religione, ciò significa che una eventuale maggioranza di credenti non comporta un'organizzazione religiosa della Città. Eppure, in un movimento che a diverse tradizioni di pensiero appare immediatamente secolare e persino anti religioso, Marcel Gauchet individua una spinta fondamentale del cristianesimo:

all'interno di questo processo io attribuisco un ruolo determinante al cristianesimo. In particolare è la maniera assai speciale con la quale il cristianesimo intreccia il cielo e la terra che mi sembra fornire il supporto decisivo a quella dinamica dell'autonomia terrestre che

¹⁶² *Ibid.*, p.67.

¹⁶³ *Ibid.*, p.23.

costituisce il nocciolo della originalità occidentale. È per questi motivi che credo si possa parlare, a proposito del cristianesimo, di «religione dell'uscita dalla religione». Il cristianesimo ha generato un mondo che lo contesta e che ha l'ambizione di fare a meno del suo apporto. Un mondo del quale resta tuttavia la matrice e rispetto al quale ha grandi *chances* di rimanere associato grazie a progressivi adattamenti ed evoluzioni¹⁶⁴.

Il filosofo francese sostiene che nonostante la modernità abbia rappresentato – e rappresenti – il radicalmente altro che ha espulso il cristianesimo, specie il cattolicesimo, è pur questa l'unica religione compatibile con la modernità stessa. Vale anche «per la Chiesa, l'esempio di istituzione che la modernità è portata a contestare, e che si mostra invece profondamente radicata nella storia che la contesta»¹⁶⁵. Eppure, se si chiede a Gauchet se ciò corrisponde a un reincanto del mondo, la risposta è decisamente negativa. Non si tratta di ritorno del religioso in senso stretto, perché anche si registrasse un intensificarsi della fede ciò non corrisponderebbe ad una organizzazione dello spazio umano secondo i registri del sacro. Anche quando – nell'opera che stiamo visitando, pubblicata a vent'anni dal lavoro che lo ha reso famoso, e che nella sostanza conferma la medesima formulazione programmatica, e che raccoglie saggi e interviste del filosofo che toccano ad ampio spettro il fenomeno religioso – si parla di ritorno dell'islam, di affermazioni nazionaliste come nel caso polacco o di nuove forme di spiritualità, il pensatore francese ribadisce la sua posizione precisando che si tratta di espressioni della religione come vettore identitario o politico, specie dopo il crollo della principale religione secolare, il comunismo escatologico, che «ha liberato il paesaggio e, in modo diverso e ineguale, ha riportato alla luce vecchie forme e dato nuovi sbocchi alle energie in circolazione»¹⁶⁶. Ma si tratta di qualcosa di diverso dalla religione, considerata nel suo senso profondo. Forse si può parlare di ritorno del religioso nel senso di riorganizzazione del reale solo nel caso del fondamentalismo islamico o del fondamentalismo induista, letti però come reazione all'irruzione quotidiana della modernità occidentale, vista come un'aggressione. Non è questo, almeno non direttamente, l'orizzonte interrogativo cui ci spinge l'ampia interpretazione storico-politica del filosofo francese. Sull'asse interpretativo cristianesimo-modernità, sorgono invece interrogativi pressanti e, vorremmo dire, inevitabili. Se ha ragione Gauchet, quando afferma che il cristianesimo rimane la matrice del mondo moderno e post-moderno pure con doverosi adattamenti, ci si chiede: quale cristianesimo?

¹⁶⁴ M. Gauchet, *Un mondo disincantato? Tra laicismo e riflusso clericale*, cit., p.72.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p.72.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p.74.

Anche perché, nemmeno il filosofo transalpino è cieco di fronte a una crescente decristianizzazione del vecchio continente e, in altre pagine esclude fermamente una sorta di ri-cristianizzazione dell'Europa. La società europea moderna, se non atea, resta saldamente laica. Quale cristianesimo, allora, e con quale/quali spazi sociali? Forse un cristianesimo che recupera una appartenenza funzionale di fronte a nuove minacce fondamentaliste? E ancor più è lecito chiedersi a quale manifestazione del cattolicesimo assisteremo nei prossimi decenni, considerando – fra le altre – che, in linea con l'invecchiamento della popolazione europea si registra un invecchiamento del clero e un vistosissimo calo delle vocazioni alla vita consacrata e religiosa. Potrà ancora resistere una struttura del cattolicesimo legata alla tradizione si qui conosciuta? Tenuto conto, ovviamente, delle variazioni già intervenute. E, ancora, sarà davvero l'Europa a garantire la continuità di questa religione che – almeno in termini moderni – potremmo considerare fondativa del mondo che conosciamo? Oppure si assisterà a un reincanto di prospettiva tayloriana, in cui una nuova pluralità culturale e religiosa – paradossalmente – contenderà gli spazi dell'organizzazione umana e sociale alla post-modernità secolarizzata?

È necessario a questo punto chiarire però un passaggio che, crediamo, ci consenta di rendere più evidente il senso di questo studio di dottorato. Né Taylor né Gauchet pensano che per reincanto del mondo o ritorno del religioso si intenda una “rinascita” del cristianesimo e una sua nuova capacità di informare il reale. Gauchet, in particolare, è un anti-durkheimiano che non vede nessuna consustanzialità del sacro al sociale. Contrariamente al famoso sociologo francese, Gauchet sostiene che la religione nella sua forma elementare (o primitiva) rappresenti la sua espressione più coerente e complessa. L'evolversi della religione attraverso la storia non significa un intensificarsi della presa religiosa ma il suo esatto contrario: «più gli dèi sono grandi, più gli uomini sono liberi»¹⁶⁷. Attraverso la rivoluzione politica (Machiavelli), la rivoluzione scientifica (Galileo) e la rivoluzione religiosa (Lutero) tutte figlie del cristianesimo, il mondo occidentale è divenuto, di fatto, un mondo *fuori dalla religione*.¹⁶⁸ Eppure la spinta, potremmo dire un'interiore necessità di religioso, sopravvive

¹⁶⁷ M. Gauchet, *Il disincanto del mondo: una storia politica della religione* (1982), Einaudi, Torino, 1992, p.51.

¹⁶⁸ M. Gauchet, *Un mondo disincantato? Tra laicismo e riflusso clericale*, cit., p.205.

all'età secolare; e in questo senso non aveva torto Emile Durkheim quando trattando delle forme elementari della vita religiosa scrive: «non studieremo perciò la religione molto arcaica di cui si parlerà solo per il piacere di raccontarne le bizzarrie e le singolarità. Se l'abbiamo assunta come oggetto della nostra ricerca è perché di è parsa adatta più di ogni altra a far comprendere la natura religiosa dell'uomo, cioè a rivelarci un aspetto essenziale e permanente dell'umanità»¹⁶⁹. Il religioso, insomma, conserva una sorta di eccedenza che sfugge a tutti i tentativi di imprigionarlo. Certo, per Gauchet ciò si risolve in una opzione individuale. Nulla di nuovo, in fondo, almeno dopo la Riforma luterana, se non nella constatazione, attualissima, per cui l'opzione individualista del credere ha contaminato, anche, ampie aree della cultura cattolica. Se questo può essere vero per ciò che rimane delle espressioni del cristianesimo in Occidente e ancor più in Europa, diventa interessante costruire un'ipotesi sull'Occidente e sull'Europa in rapida trasformazione etnico-antropologica. E in questa direzione, anche se indirettamente, ammoniva pure Taylor. Non va scordato, infatti, che nei prossimi trent'anni oltre un terzo degli europei (e un terzo circa della popolazione italiana) saranno immigrati o figli di immigrati; senza dimenticare che l'Europa conterà quarantasette milioni di autoctoni in meno. Siamo certi (senza interrogare gli estremi del fondamentalismo) che le future comunità sikh, indù, buddiste, ecc., adotteranno – in linea con l'Europa secolarizzata – una religiosità secondo l'opzione individuale del credere? Da quel che ci è dato di capire oggi, la risposta non è così scontata. La comunità buddista in Francia, per esempio (e dire Francia la dice lunga...) conserva la propria ritualità e nei limiti della struttura simbolica del loro sistema di credenza, anche un certo senso di comunità. È solo un'immagine, che potrebbe farci pensare a una società (forse anche auspicabile) religiosa e laica assieme. È possibile, per così dire, immaginare un processo a rovescio rispetto alla modernità, dove sia il secolare a subire una erosione, pure senza sparire?

Se così fosse, come si è capito anche dal precedente capitolo, il religioso avrebbe – e probabilmente avrà – tinte e sfumature che fino a trent'anni fa erano completamente sconosciute alle culture Nord-Atlantica ed Europea, quantomeno come fenomeni che potessero presentare un certo radicamento in loco e, certamente, in queste stesse aree geografiche e culturali non è pensabile un riaffacciarsi socialmente sensibile della tradizione cristiana, come ha già ricordato il filosofo francese. Ancor più interessante allora, sarà chiedersi cosa resterà del cristianesimo e, volendo, ancor più del cattolicesimo, e quale

¹⁶⁹ E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa* (1912), tr. it. a cura di Remo Cantoni, Comunità, Milano, 1963, p.3.

relazione sia possibile tra la religione che culturalmente ha informato l'Occidente per duemila anni e lo spazio pubblico, debitore anch'esso, peraltro, della medesima tradizione religiosa e culturale.

4.2 Cristianesimo e spazio pubblico

Si è parlato in precedenza di possibile «reincanto del mondo» o di fine della secolarizzazione, sempre con riferimento alle società dell'Occidente contemporaneo. Se qualche possibilità in questa direzione – intesa come assonanza di matrice weberiana – è ravvisabile in Taylor, e vedremo meglio più avanti in che senso, lo stesso non si può dire della interpretazione che ne dà Marcel Gauchet. Interpretazione che direttamente, rimanda anche al titolo del paragrafo che, a questo punto della nostra pure modesta digressione, tocca il cuore di questo studio di dottorato in filosofia. Da quando, negli ultimi due secoli, il processo di uscita dalla religione ha subito un'accelerazione inarrestabile, con particolare riferimento alle società europee, il dibattito tra chi sostiene la fine del religioso e chi, d'altro canto, ne ravvisa una ri-emersione sempre prossima – ma in verità ben al di là dal realizzarsi se non in termini che vanno chiariti – è sempre piuttosto acceso.

Il filosofo francese legge il ritorno del religioso toccando due fenomeni che, in Occidente, hanno una genesi interna e l'altra esterna. Nel primo caso si tratta della cosiddetta spiritualità New Age, di cui si è fatto menzione più indietro ma che troveremo il modo di richiamare, nel secondo, con tonalità ed effetti che proprio ai nostri giorni destano preoccupazioni a livello internazionale e non solo nelle aree d'Occidente, si allude al fondamentalismo islamico, o meglio all'islamismo, perché Gauchet ha cura di fornire una chiara lettura dei termini che, al riguardo, vengono spesso adoperati come sinonimi specie in ambito mediatico e per questa via nell'opinione pubblica. Chiarificazione obbligatoria, quantomeno nell'ambito degli studiosi dei fenomeni socio-religiosi, che ci ricorda come l'«integralismo» richiami la spinta anti-modernista che si registrò in ambito cattolico, specie a cavallo di Ottocento e Novecento, termine poi rimbalzato per definire alcune espressioni ebraiche considerate integraliste ma con la sostituzione dell'aggettivo «ultraortodossi»; mentre il termine fondamentalismo ha origini nell'alveo della cultura protestante, e bisogna risalire al 1895 e alla prestigiosa Scuola teologica di Princeton per poi ritrovarlo nella forma del così definito «neofondamentalismo evangelico» che ha caratterizzato organizzazioni protestanti conservatrici, specie negli anni Ottanta del secolo scorso, negli Stati Uniti d'America. Questo in estrema sintesi. Mancando

un corrispettivo adeguato per simili fenomeni nel mondo mussulmano, è emerso il termine islamismo che, come chiarisce lo stesso Gauchet si tratta di «un'espressione tautologica che non ci fa avanzare un granché. La verità è che ci troviamo di fronte a un importante fenomeno del nostro tempo per il quale non disponiamo di una nozione appropriata»¹⁷⁰.

Ma anche il filosofo francese, magari per evitare ridondanze e ripetizioni ricorrerà ai sinonimi. Scrive: «A fornire un'apparenza di credibilità alla profezia di un «ritorno del religioso» sono oggi due serie di fenomeni. Volendo cominciare con la più spettacolare c'è, da una parte la spinta fondamentalista, in particolare islamica; dall'altra, proprio là dove il processo di uscita dalla religione si è spinto più lontano e le Chiese si sono di più indebolite, il manifestarsi di un «bisogno di spiritualità» diversamente soddisfatto. Per farla breve, la New Age e i talebani»¹⁷¹. E oggi bisogna aggiungere il sedicente stato islamico (isis) e le propaggini che trovano addentellati e affiliazioni in diverse aree del pianeta. Eppure Gauchet sostiene che se si guarda il fenomeno scevri da condizionamenti sensazionalistici ci si accorge che «né gli uni né gli altri mirano a ristabilire una organizzazione religiosa del mondo», anche se qualche dubbio al riguardo, pensando ai più recenti se non addirittura attuali rigurgiti dell'islamismo, rimane. Aggiunge il filosofo: «Certo, i fondamentalismi mirano a ricostruire un ordine umano secondo il divino, ma questo non significa che la loro azione produca l'effetto voluto, anzi direi addirittura che produce l'esatto contrario: sotto l'apparente ristabilimento della tradizione essi agiscono in profondità come elementi modernizzatori. Prendiamo il caso dell'islam, caso nel quale l'istanza fondamentalista è più evidente. In questo caso abbiamo a che fare con società che, pur non avendo conosciuto in maniera endogena il processo di uscita dalla religione, caratteristico della società occidentale moderna, hanno però dovuto adattarsi ai suoi risultati – la globalizzazione economica e tecnica impone le sue leggi»¹⁷². E questo può essere vero se pensiamo ad esempio alla massiccia partecipazione di Paesi arabi importanti, come Arabia Saudita, Emirati Arabi, Kuwait e altri all'immenso e praticamente incontrollabile mercato della finanza mondiale, specie dalla caduta del muro di Berlino in poi, nonché alla loro partnership in importanti aziende europee a cominciare dalla squadre di calcio. «Società quindi sradicate a forza dalla continuità con la loro tradizione, continua Gauchet; l'affermazione fondamentalista, rispondendo proprio a questa situazione, si configura come il tentativo di appropriarsi materialmente della modernità dominandola spiritualmente. Il suo obiettivo è quello di far propri gli strumenti pratici che

¹⁷⁰ M. Gauchet, *Un mondo disincantato?*, cit., p.101.

¹⁷¹ M. Gauchet, *Un mondo disincantato*, cit., pp.93-94.

¹⁷² *Ibid.*, p.94.

forniscono la forza dell'empio Occidente, per metterli al servizio di una ricostruzione ideale della tradizione»¹⁷³. Un'operazione impossibile, secondo Marcel Gauchet, perché la forza tecnico scientifica dell'Occidente è figlia della separazione dal cielo e quindi non immaginabile entro un ordine sacro; sempre secondo il filosofo francese, anche se nei primi capitoli di questo lavoro abbiamo presentato altre linee di pensiero che, di contro, ascrivono lo straordinario sviluppo dell'Occidente e la sua forza pratica proprio a un contatto diretto con il cielo, nel senso che il "cielo cristiano" ha separato mondo religioso da mondo civile ma non ne ha impedito il dialogo, anzi ne ha sospinto lo sviluppo della conoscenza scientifica o semplicisticamente definita laica, dello stesso Occidente. «Nelle società nelle quali si produce – prosegue il Nostro – l'operazione in realtà finisce proprio per rompere quel residuo di continuità con la tradizione che ancora sussisteva: ponendo la religione come progetto politico rivoluzionario, facendo della convinzione individuale il nuovo elemento centrale, la trasformano completamente. I fondamentalisti, a loro insaputa, agiscono nella direzione di un'uscita dalla religione proprio mentre si sforzano disperatamente di restaurarne il regno»¹⁷⁴.

Quella del filosofo francese è certamente una posizione che non va sottovalutata, anche se adesso, probabilmente, le istanze fondamentaliste non sono forse, o non lo sono tutte, davvero inconsapevoli di uscire dalla religione da una parte e di restaurare uno specifico regno del sacro dall'altra. Ma tenteremo più avanti una lettura del fenomeno. Gauchet conclude la sua riflessione a proposito del possibile «reincanto del mondo» affondando l'analisi sulla spiritualità del mondo post-moderno:

Le spiritualità post-moderne, quanto a loro, sono là proprio per mostrare come sia necessario distinguere il senso sociale della religione dal religioso come fenomeno di pensiero. Esiste una certa visione metafisica delle cose che è inerente al nostro modo di pensare e che non è assolutamente destinata a scomparire. Possiamo vivere nel mondo il più oggettivamente disincantato possibile, ci sarà sempre qualcuno, magari anche tra gli scienziati dalla più acuta sensibilità positivista, pronto a cogliere soggettivamente il suo incanto. Tutte le spiritualità che si alimentano in questo modo, tuttavia, non si pongono affatto contro la logica moderna, al contrario, essendo spiritualità essenzialmente individualistiche, partecipano al suo principio di fondo. Utilizzando una formula potremmo dire: il religioso (o i suoi sucedanei) al servizio

¹⁷³ *Ibid.*, p.94.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p.95.

dell'individuo – all'opposto quindi di una organizzazione religiosa del mondo. Come si vede, anche in questo caso non è in programma nessun «reincanto del mondo»¹⁷⁵.

Nessuna riorganizzazione sacrale del mondo dunque, ma spiritualità individuali, che più spesso si declinano come individualistiche o individualizzanti. E in questo senso Gauchet e Taylor non si distanziano molto nella linea interpretativa. Né tantomeno si potrà parlare di riorganizzazione del mondo in senso cristiano. In proposito, più indietro si è messo in evidenza, grazie all'aiuto di alcuni sociologi, un tratto peculiare del credere nelle società post-moderne, cioè la spaccatura tra pratica-appartenenza-identificazione socio-religiosa e/o socioculturale, o addirittura etnica con uno specifico sistema simbolico di credenza, con particolare riferimento al cristianesimo. Ecco che sia le questioni poste in luce da Gauchet sia una serie di fenomeni che stanno profondamente mutando gli assetti socio-culturali e socio-religiosi europei dell'Occidente più in generale, ci invitano a riflettere sulla relazione tra cristianesimo e spazio pubblico o, forse meglio, su cosa rimanga di questa relazione e, più ancora, di quanto spazio disponga il cristianesimo nell'età contemporanea e, infine, di quale cristianesimo si possa discorrere. A tal proposito, diventa irrinunciabile il contributo della ricerca sociale attraverso studi di specie e informazioni messe a disposizione da istituti nazionali e internazionali.

Il futuro delle religioni è il titolo del rapporto curato dal prestigioso Pew Research Center di Washington, che attraverso studi demoscopici che considerano tassi di fertilità, mortalità, flussi migratori, conversioni, presenta le proiezioni delle appartenenze religiose e della loro distribuzione da qui al 2050. «Oggi i cristiani nel mondo sono 2,1 miliardi e saranno 2,9 miliardi nel 2050, sempre pari al 31% della popolazione mondiale, mentre i musulmani, grazie a tassi di fertilità più alti, passeranno da 1,6 a 2,7 miliardi, cioè dal 23 al 29% e quindi, grosso modo, pareggiando la componente cristiana mondiale; il sorpasso, invece, si registrerà nel 2070 perché a livello internazionale il tasso di fertilità delle donne musulmane è di 3,1 figli contro il 2,7 delle donne cristiane. In Europa, in particolare, con una popolazione cristiana che diminuirà di 100 milioni in trent'anni, passando da 553 a 454, i musulmani conteranno il 10% della intera popolazione europea; nel 2010 erano al 5,9%. Un dato però, a nostro avviso, destinato ad incrementarsi in misura sensibile, perché gli studi in questione non potevano prevedere gli esodi massicci che si stanno riversando in Europa in questo ultimo anno, causa le note situazioni di conflitto nelle aree medio-orientali (Siria, Iraq,

¹⁷⁵ *Ibid.*, p.95.

Libia, ecc.), nel corno d’Africa e in altre zone dell’Africa sub sahariana. Aumenteranno anche gli induisti da 1 a 1,4 miliardi, crescendo del 34% e gli ebrei da 14 a 16,1 milioni, con aumento del 16% e tutte le altre religioni ad eccezione dei buddisti. Diminuiranno atei e agnostici dal 16 al 13% proprio per la minore natalità: 1,7 figli contro i 2,6 delle donne credenti». Ma che cosa sarà e come si distribuiranno i cristiani nel mondo? *Lo status del cristianesimo globale* è il titolo di uno studio realizzato da George Weigel, senior fellow alla Ethics and Public Policy Center di Washington e pubblicato dall’International Bulletin of Missionary Research. «Sempre nel 2050 il 60% della cristianità vivrà in America Latina, Caraibi e Africa; i cristiani europei e nordamericani saranno invece il 25% del totale. «Lo studioso americano afferma che nel 2050 l’Africa conterà tanti cristiani quanti ce ne sono in America Latina e in Europa messe assieme, pari a 1,2 miliardi, mentre se si considerano i cristiani che vivono nelle aree urbane del pianeta si registrerà un calo del 6%. Quindi fra poco più di trent’anni 4 cristiani su dieci vivranno nell’Africa sub sahariana, specie in Paesi come Nigeria e Kenia, oggi soggetti a persecuzioni e uccisioni a causa dell’estremismo islamico. La geografia religiosa mondiale, già adesso, dice che tra i dieci paesi più cristiani la Germania è l’unico Paese europeo, che si colloca al decimo posto dopo Usa, Brasile, Messico, Russia, Filippine, Nigeria, Cina e Congo. Altro dato interessante è riportato dal Financial Times e riguarda un paese in rapida crescita sia demografica sia economica grazie agli effetti del neocapitalismo che, tra l’altro, farà esplodere diseguaglianze economiche e sociali. Parliamo della Cina, senza dimenticare che nel 2034 le proiezioni demoscopiche parlano di poco di più di 8 miliardi di persone nel pianeta di cui la metà sarà rappresentata da Cina e India e 2 miliardi e 200 milioni circa saranno in Africa. I cristiani oggi nel grande Paese asiatico sono circa 100 milioni, anche se il governo ateo fornisce stime assai più ridotte, in maggioranza protestanti, forse per una maggiore “apertura morale” (ma su questo si ritornerà) e mantenendo gli attuali trend demografici diventeranno 165 milioni nel 2030, diventando, secondo alcune indicazioni il primo paese cristiano al mondo e, certamente, con più cristiani che in Europa. In sostanza come sostiene Philip Jenkis, direttore del centro di Studi sulle religioni della Baylor University di Waco in Texas «ritorna ciò che era nel primo millennio del cristianesimo, quando era una religione transcontinentale, tra Africa, Asia ed Europa; solo dal Medioevo, infatti il cristianesimo ha cominciato a identificarsi con la tradizione occidentale»¹⁷⁶.

¹⁷⁶ Per questa sintesi demoscopica sulla variazione delle appartenenze religiose nel mondo si veda: Pew Research Center di Washington, 2015; G. Weigel in International Bulletin of Missionary Research, 2015; Philip Jenkins in

Un commento efficace di questo quadro pure sintetico si evidenzia in alcune pagine di Enrico Riparelli¹⁷⁷, docente all'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Padova: «Parallelamente a questa perdita di consenso della fede cristiana in Occidente, a partire dal secolo scorso si è anche verificato un deciso spostamento del baricentro del cristianesimo verso Sud, e alcuni dati sono in grado di mostrare tutto il rilievo di tale fenomeno epocale¹⁷⁸. Se all'inizio del XX secolo i 4/5 del mondo cattolico corrispondevano ai fedeli europei, ai nostri giorni 3/4 dei cristiani cattolici vivono in America, Africa e Asia. Nel 1978 i cattolici africani erano ancora 55 milioni, divenuti ora 150 milioni grazie a un incremento costante e addirittura superiore a quello demografico: questo continente appare quindi l'area in cui la chiesa cattolica cresce più rapidamente nel mondo, e tale potente sviluppo investe anche le altre confessioni cristiane, tanto da potersi parlare di una «africanizzazione» del cristianesimo. Volendo rappresentarsi un «tipico» cristiano dei nostri giorni – suggerisce lo storico e demografo Ph. Jenkins – si dovrebbe quindi pensare a una donna che vive in una favela brasiliana o in un villaggio della Nigeria¹⁷⁹. Possiamo dunque asserire con ragione che chi conosce solo il cristianesimo occidentale, e lo considera come la forma universale della religione cristiana, non conosce affatto il cristianesimo. Tale situazione di «diaspora» è un fenomeno da interpretare attentamente perché non rappresenta soltanto un dato di fatto, bensì racchiude un profondo senso teologico¹⁸⁰. Il teologo keniota J.S. Mbiti ammoniva con vigore che è assolutamente scandaloso che così tanti teologi del cristianesimo nel vecchio mondo cristiano sappiano tante cose sui movimenti ereticali del II e III secolo, mentre sono così pochi a sapere qualcosa sui movimenti cristiani nelle aree delle chiese più giovani¹⁸¹.

Si corre infatti il rischio, riprende Mbiti, che mentre il cristianesimo diviene più universale dal punto di vista dell'espansione geografica, la teologia rimanga legata a un orizzonte

Tracce, rivista internazionale di C.L., Milano, aprile 2015; *La Cina sarà il primo Paese cristiano al mondo*, in Financial Times, ottobre-novembre 2014.

¹⁷⁷ Cfr. E. Riparelli, *L'Altro possibile. Interculturalità e religioni nella società plurale*, EMP, Padova 2013 (con V. Bortolin, G. Manzato), pp. 254-255.

¹⁷⁸ Cfr. COLLET, «...Fino agli estremi confini della terra», pp. 131-164; PH. JENKINS, *La terza chiesa. Il cristianesimo nel XXI secolo*, Fazi, Roma 2004; F. MASTROFINI, *Geopolitica della chiesa cattolica*, Laterza, Roma - Bari 2006; G. DE ROSA, *La chiesa cattolica nel mondo di oggi*, «Civiltà cattolica» 160 (2009), pp. 277-279; J.L. ALLEN, *The Future Church. How Ten Trends are revolutionizing the Catholic Church*, Doubleday, New York 2009; PEW FORUM, *La geografia del cristianesimo globale*, «Il Regno - Documenti» 9 (2012), pp. 308-320.

¹⁷⁹ Cfr. JENKINS, *La terza chiesa*, p. 4. Scrive T.C. Tennent: «The typical Christian is no longer an affluent, white, British, Anglican male about forty-five years old, but a poor, black, African, Pentecostal woman about twenty-five years old» ID., *Theology in the context of World Christianity*, Zondervan, Grand Rapids (Michigan) 2007, p. 17.

¹⁸⁰ Cfr. K. RAHNER, *Significato teologico della posizione del cristiano nel mondo moderno*, in Id., *Missione e grazia. Saggi di teologia pastorale*, Paoline, Roma 1964, pp. 33-35.

¹⁸¹ J.S. MBITI, *Die Machtlosigkeit der Theologie und die Universalität der Kirche*, «Luterische Rundschau» 3 (1974), p. 346.

provinciale. E ciò costituirebbe senza dubbio un limite notevole alla comprensione dei segni dei tempi se ha ragione il sociologo F.-X. Kaufmann allorché, interrogandosi sul futuro del cristianesimo, si dichiara convinto che «impulsi per rinascenze del cristianesimo in futuro verranno piuttosto dai paesi del Terzo mondo che dai vecchi paesi-cardine del cristianesimo»¹⁸².

A questo punto, sempre per avvicinarci alla questione cruciale di quale spazio pubblico rimanga al cristianesimo ed eventualmente di quale cristianesimo si stia parlando, tenuto conto che sin qui si è già assunto un profondo mutamento nell'essere cristiani da almeno quarant'anni a questa parte e, ancor più forse, nell'essere cattolici, come diremo in fase conclusiva del lavoro, ci è utile qualche altra informazione a proposito della dimensione della religiosità che, più di altre, rende il termometro della tenuta o meno di una tradizione religiosa, vale a dire la pratica¹⁸³. Indichiamo qualche dato europeo, riservandoci una trattazione più precisa del caso italiano, nell'ultimo paragrafo. Riferito alla pratica domenicale, «in Inghilterra si dichiarano praticanti il 14% mentre il 41% degli inglesi si definisce non religioso. Da queste parti i cristiani nati in Gran Bretagna sono diminuiti di 5,3 milioni dal 2001 al 2011: diecimila in meno alla settimana. In Francia il 4,5% dato che secondo alcuni studi è perfino eccessivo, contro ad esempio al 41% di mussulmani che frequentano la moschea; il 12% dei cristiani belgi (in maggioranza cattolici) frequenta il rito domenicale contro il 19% dei mussulmani, e il confronto con l'islam è significativo non solo perché nei decenni futuri questi cresceranno mentre i cristiani diminuiranno, ma anche perché frequentare la moschea per il mussulmano non è un precetto da osservare necessariamente, come sarebbe invece per i credenti cristiani andare a messa la domenica. Detlef Pollack, docente di Sociologia della religione all'Università di Munster sostiene che «almeno il settanta per cento delle persone in Germania finirà per secolarizzarsi completamente, come è già successo nella ex Germania dell'Est. Dal 1991 a oggi la metà dei tedeschi a smesso di andare a messa e entro vent'anni i cristiani in germani diventeranno una minoranza. Mentre l'islam è già oggi una parte importante della società tedesca, tanto che recenti cronache parlano di una possibile candidatura per la presidenza della Repubblica Federale di una figura di origine iraniana, sostenuta dai socialdemocratici e dalla sinistra. A Vienna pare che la religione più praticata e presente anche negli istituti scolastici sia già l'islam e nella fu cattolicissima Irlanda i

¹⁸² F.-X. Kaufmann, *Quale futuro per il cristianesimo?*, Queriniana, Brescia 2002, pp. 146-147.

¹⁸³ Cfr. C. Y. Glock, *Toward a Typology of Religious Orientation*, Columbia University Press, 1964. C.Y. Glock, R. Stark, *Religion and Society in Tension*, Rand MacNally, Chicago, 1965.

fedeli diminuiscono in misura più veloce rispetto al altri Paesi: dal 69% che si definiva religioso sette anni or sono all'attuale 47%. Vengono meno i cristiani e, ovviamente si de cristianizzano le istituzioni che, lentamente ma a quanto pare inesorabilmente potrebbero assumere altre tinte religiose e non è detto che in queste tinte sarà compresa, per forza, la laicità¹⁸⁴». Ecco che il rapido indebolimento della fede e della pratica in Europa, sta provocando una importante chiusura dei luoghi di culto, delle chiese, fenomeno praticamente sconosciuto per millenni e di cui nei grandi media non si sente mai parlare, perciò sconosciuto anche ai contemporanei, con eccezione di chi abbaia a cuore la propria storia o di chi ne sia interessato per motivi di studio e ricerca. Come scrive il Wall Street Journal: «Soltanto nella provincia olandese della Frisia, su 720 chiese, 250 sono state chiuse o trasformate. La moschea di Fatih ad Amsterdam una volta era la chiesa di Sant'Ignazio. La chiesa di San Jacopo, una delle più antiche della città di Utrecht, una culla del cattolicesimo olandese è stata recentemente trasformata in una residenza di lusso e una libreria è stata aperta in una ex chiesa domenicana a Maastrich. La chiesa d'Inghilterra chiude circa venti luoghi di culto l'anno. Circa duecento chiese in Danimarca sono ritenute "non vitali" e dismesse. La chiesa cattolica in Germania ha chiuso circa 515 chiese negli ultimi dieci anni. Tra il 1990 e il 2010 la chiesa evangelica tedesca ha chiuso 340 chiese. A Bristol, in Inghilterra, l'ex chiesa di San Paolo è diventata la sede della scuola di formazione per il circo. A Edimburgo, in Scozia, una ex chiesa luterana è diventata un bar Frankenstein. In Belgio, le chiese sono da tempo convertite in moschee. La prima volta è accaduto nel 1996, quando monsignor Van Zuylen, autorizzò i mussulmani a servirsi della cappella dell'Immacolata Concezione. Niall Ferguson, alcuni anni addietro ha scritto sul New York Times che il futuro dell'Europa potrebbe essere "l'islamizzazione strisciante di una cristianità decadente". La studiosa delle religioni Danièle Hervieu-Léger ha scritto: "Catholicisme, la fin d'un monde", adottando il termine di "exculturation", una regressione complessiva, non una crisi, che sta conducendo il cattolicesimo alla fase terminale»¹⁸⁵. Di quale cattolicesimo, con particolare riferimento al dato italiano, parleremo nell'ultimo paragrafo. Questa sintesi, in ogni caso, più che raccontare di un affievolimento della tradizione religiosa che si scrive al cristianesimo, parla di una vera e propria scristianizzazione dell'Europa. Del resto – anche le informazioni demoscopiche indicate –

¹⁸⁴ Cfr. Rapporto annuale del Consiglio di esperti delle Fondazioni tedesche in materia di integrazione e migrazione (Svr); Stadtschulrat für Wien, commissione sull'educazione; RedC e Poll, Research e Marketing, Dublino, Irlanda; Hudson Institute, New York; La geografia del cristianesimo globale in *Il Regno*, 9/2012, Ed. Dehoniane, Bologna.

¹⁸⁵ Per queste informazioni si veda: *The Wall Street Journal*, New York, aprile-maggio 2016; vedi anche il sito: www.futuro-europa.it.

non fanno che confermare ciò che già Giovanni Paolo II aveva preannunciato in diverse occasioni e discorsi tra il 2002 e il 2003: «il futuro del cristianesimo, non sarà l'Europa!, e ancora: l'Europa o sarà cristiana o non sarà»¹⁸⁶.

Ecco che la relazione cristianesimo e cattolicesimo-spazio pubblico acquisisce sia un valore ermeneutico sia sociopolitico di sicuro interesse. In un'epoca in cui la cultura occidentale sembra intrisa di una religiosità definita in vario modo come individualizzante, invisibile, privatizzata a seconda delle prospettive ermeneutiche chiamate in causa, se non ibridata con elementi di religiosità che si ascrivono a sistemi simbolici di credenza, differenti se non distanti da quello che è stato il nucleo spirituale portante dello sviluppo della cultura e dei sistemi politico-sociali dell'Occidente, la domanda intorno alla relazione tra religione e spazio pubblico, religione e politica democratica diventa centrale, sempre che il primo fine sia quello di formare buoni cittadini, che significa persone capaci di cogliere nella comunità, nella collettività – se possibile – il senso o una porzione importante del senso della propria individualità, della propria esistenza. Ed è questo, anche, un discorso centrale nella antropo-sociologia trascendentale di Marcel Gauchet, così come emerge da un recente lavoro di Michele Citro. Scrive Giorgio Cesarale che ne ha curato la prefazione:

La democrazia, insomma, non è concepita da Gauchet, come in buona parte accade oggi, come il miglior sistema per aggregare a livello politico le preferenze date degli individui o come quel regime politico che in tanto è cognitivamente superiore in quanto eleva la qualità discorsiva della cooperazione intersoggettiva. La democrazia è la risposta a un dilemma storico di più profonda portata, quello relativo alla tensione strutturante, così come la chiama felicemente Citro, fra eteronomia e autonomia, e cioè fra una organizzazione dei rapporti umani in funzione di una alterità e organizzazione degli stessi secondo ciò, che in un altro contesto filosofico, piace chiamare il piano dell'immanenza. È per questo che la comprensione del rapporto fra religione e politica democratica è così cruciale in Gauchet e anche nel resoconto che ne fa Citro: se la religione è la rappresentazione della dipendenza delle collettività umane da una alterità che permette peraltro di identificarle e la politica democratica è il riflesso dello sforzo delle collettività umane di auto-costituirsi, allora interrogare criticamente la storia nella quale si svolge il rapporto fra la prima e la seconda è tutt'altro che un'attività secondaria. Si tratta piuttosto di qualcosa di cui il filosofo politico,

¹⁸⁶ Cfr. anche S. Grygiel, *Dialogando con Giovanni Paolo II*, Cantagalli, Siena, 2013.

se è davvero consapevole della posta in gioco che si cela dietro il fatto democratico, non può prescindere, pena l'inevitabile impoverimento del suo esercizio teorico¹⁸⁷.

Ecco che questa interrogazione dialogica, irrinunciabile alla formazione del buon cittadino che sia capace di vedere nell'altro, quantomeno una parte del sé, non è delegabile alla mera dimensione «civica» dei processi educativi e di socializzazione. Un momento fondamentale dove, come vedremo attraverso la riflessione del filosofo francese, i luoghi della scolarizzazione divengono fondamentali per una buona socialità pubblica orientata alla stabilità sociale e, pure non essendo Gauchet un pensatore che auspica un ri-organizzazione religiosa del mondo, si coglie l'azione fondamentale della cultura cristiana, e come il cristianesimo possa o potrebbe riprendere spazio pubblico, nel senso di porsi come proposta per le individualità nello spazio pubblico; individualità troppo individualizzate e individualizzanti, come esito paradossale dell'umanesimo esclusivo che sosteneva (e sostiene) la formazione di individui e la costruzione di società "comunitariste", lasciando ai margini, se

¹⁸⁷ Cfr. M. Citro, *Riflettere storicamente la democrazia attraverso Marcel Gauchet*, Prefazione di Giorgio Cesarale, Aracne, Roma, 2014, pp. 9-20. Spiega Citro: «Per ritornare all'intento principale verso il quale il suo percorso intellettuale è rivolto, si è sopra accennato che egli è animato dalla grande ambizione di voler ricostruire una genesi della democrazia e del suo autore principale: l'individuo, inteso in una duplice accezione, sia come *civis* dotato per natura di diritti inalienabili, sia come soggetto, l'essere pensante, l'individualità considerata dalla prospettiva dell'interiorità. La cosa fondamentale perciò, è avere ben chiaro cosa intenda Gauchet quando parla di democrazia. Più che riferirsi alla definizione canonica che generalmente se ne dà, «governo del popolo per il popolo», egli la considera nel suo essere fenomeno storico. L'interrogativo, dunque, dal quale la sua ricerca parte è il seguente: cosa caratterizza l'uomo democratico? Qual è la sua origine, la sua storia, i suoi dubbi? Per darsi una risposta decide di adottare la modalità dell'inchiesta storica, secondo la quale la storia non viene concepita come una semplice raccolta di fatti, ma come una riflessione all'interno della quale questi stessi fatti, ovvero i diversi avvenimenti storici, devono essere iscritti affinché possano rendersi comprensibili. La particolarità di questo suo percorso è di svilupparsi secondo diversi assi di riflessione: per rendersene conto basterebbe dare un'occhiata alla sua bibliografia. Si rimarrà sicuramente impressionati e disorientati di fronte all'apparente diversità dei suoi studi. [...] quest'autore passa senza alcun problema dalla religione alla Rivoluzione francese o alla psichiatria fondendo fra loro diverse epoche nonché diverse discipline, quasi provasse una sorta di furbesco piacere a trasgredire le classificazioni accademiche generalmente riconosciute. Cos'è che lo spinge in questo suo apparentemente confusionario ed antiaccademico modo di procedere? Una risposta plausibile a questo interrogativo potrebbe essere che probabilmente Gauchet sia dell'opinione che gli uomini nello svolgersi delle loro faccende non tengano conto delle rigorose separazioni accademiche all'interno delle quali le università vorrebbero farli entrare una volta per tutte. Essi hanno attraversato e continuano ad attraversare il vasto piano della storia senza rispettare le categorie nelle quali gli accademici vorrebbero relegarli. Inoltre, da un'attenta analisi della sua poliedrica produzione ci si può rendere conto che l'interdisciplinarietà che attraversa lo sviluppo del suo pensiero, dopotutto, è tenuta insieme da un *Leitmotiv* onnipresente e costante: la filosofia politica. A suo parere, infatti, l'esatta chiave di lettura, che attualmente può condurci ad una migliore comprensione della storia nella sua quasi totalità, è politica. Cosa intende col dire ciò? Quando parla di lettura politica della storia intende dire che la riflessione che coinvolge la storia non si riduce a nient'altro che ad una riflessione sulla democrazia. Tutta la sua produzione, quindi, mira, in sintesi, a spiegare o, meglio, a comprendere la poliprospectica e complessa idea di democrazia. Una democrazia che si realizza nel corso della storia come il regime politico dove gli uomini scelgono da sé medesimi le loro leggi, il momento in cui "l'altro" diviene immanente alla società e non è più quel principio istitutivo primitivo, esterno e intagibile. Ciò porta Gauchet a chiedersi – fra le altre –: a che prezzo siamo potuti divenire legislatori di noi stessi? Quali sono i possibili e desiderabili punti di congiungimento fra individuo, società e Stato all'interno dell'emisfero democratico? Cos'ha significato l'avvento del mondo democratico per l'individuo? Nel momento in cui l'individuo viene a configurarsi come sovrano del proprio ordine politico, può effettivamente e integralmente sentirsi padrone di se stesso?» , cit. pp.18-20.

non addirittura cancellando il religioso. Marcel Gauchet trova irrealistico che, specie nelle scuole debba sopravvivere una sorta di «morale civica» invocata dai «laici»: «tanto più che le persone che avanzano tale proposito, in generale, sono quotidianamente impegnate in gesti che producono l'esatto contrario di quello che preconizzano. La loro «morale civica» si riassume nella socializzazione e nell'educazione civica. Invocare la «cittadinanza» non è sufficiente per fondare una presa in carico etica della cosa pubblica. Proponendosi come fine quello della «realizzazione personale», l'orientamento della scuola è sempre più determinato da una prospettiva individualizzante. Problema: l'individuo realizzato che la scuola cerca di promuovere sarà anche un buon cittadino? A me sembra che i nostri modelli educativi e di scolarizzazione, completamente ciechi, fabbrichino individui sempre più indifferenti al collettivo e quindi al politico. Come si sa, nelle condizioni attuali è solo verso i trent'anni che gli individui conoscono la loro via di Damasco politico-civica, quando acquisiscono sul terreno il senso della cittadinanza. La verità della pedagogia contemporanea è che tende a fabbricare cittadini senza senso civico. Aspetto con interesse le proposte che permetteranno di invertire davvero la tendenza»¹⁸⁸. E qui Marcel Gauchet, potremmo azzardare – da vero pensatore liberale –, propone una mossa che, a nostro parere, spiazza anche chi coltiva e vive un'idea piuttosto ibrida del cristianesimo e, soprattutto, del cattolicesimo: recuperare la tradizione pedagogica cristiana e addirittura l'attualità dell'insegnamento cattolico, inteso come costruttore di senso civico perché forte del suo fondamento comunitario, e quindi in grado più di altre proposte di rispondere alle esigenze di individui frammentati in società altamente frammentate e perciò non solo vuote di senso civico per la collettività, ma anche in costante pericolo conflittuale, come cercheremo di dimostrare più in là. E se, ai fini di individualità più «comunitariste», il suo discorso può apparire attuale per il sistema educativo-scolastico di un paese come la Francia che, come è noto, ha sviluppato un certo intendimento di «laicità» (non protetto da eventuali derive), sappiamo che grazie o a causa dei processi di globalizzazione-omologazione questa tensione interessa tutta l'area occidentale e in particolare europea. Un discorso che si fa ancora più interessante per l'Italia, dove l'insegnamento della religione cattolica è impartito nelle scuole, dietro libera scelta degli alunni o delle famiglie, ovviamente. «Qual è la *tradizione cristiana in ambito educativo*, o la parte di tradizione cristiana – si chiede Gauchet – che ancora oggi conserva senso non solo per i cristiani?»¹⁸⁹. Ci sono, ad esempio, genitori atei o agnostici che si rivolgono alla scuola cristiana o che chiedono l'insegnamento della religione cattolica per i loro figli. «Questo

¹⁸⁸ M. Gauchet, ., cit., p. 156.

¹⁸⁹ M. Gauchet, *Un mondo disincantato?*, cit., p.167.

specifico terreno – precisa Gauchet – evidenzia come al posto delle vecchie contrapposizioni, emergano inattese alleanze. La divisione non passa più tra «laici» e «clericali», attraversa internamente i due campi alimentando complicità e riavvicinamenti che, pur non essendo necessariamente riconosciuti come tali, nondimeno mostrano già tutta la loro forza.

A me sembra – chiarisce il filosofo – che la contrapposizione poggi su una certa idea di umanità e sulla sua natura; sul ruolo che, rispetto a questa natura, gioca la cultura; sul posto dell'educazione nella realtà umana. In definitiva direi che la contrapposizione è tra «naturalismo» e «umanesimo», attribuendo a questo termine non il suo senso tradizionale, quello associato agli «studi umanistici», ma allargandolo e, di conseguenza, liberandolo proprio da quel riferimento. In effetti, una delle tendenze più evidenti dello spirito del tempo, una delle cose che mettono maggiormente in pericolo l'istruzione nel senso più generale, è la fede nella natura, l'automatico farsi carico dei suoi bisogni espresso nella centralità attribuita all'attività spontanea degli allievi, che guida la «costruzione dell'apprendimento». È questo il prezzo da pagare quando un'individualizzazione estrema si sposa con la filosofia della realizzazione personale: l'apprendimento finisce per essere compreso solo nel quadro, e come vettore, di un processo di costruzione di sé la cui origine non può che trovarsi nell'individualità stessa. Una simile concezione è cieca di fronte alla condizione culturale e sociale dell'umanità, e al ruolo particolare che in quella costruzione gioca l'istruzione. Proprio al cospetto di una tale cecità una certa tradizione cristiana, aggiornatasi, mantiene o ritrova tutta la sua pertinenza; un discorso che vale anche, beninteso, per la tradizione «laica» o «secolare». Come è stato spesso giustamente sottolineato – per esempio dal laicissimo Durkheim – una delle originalità storiche del cristianesimo è stata quella di aver sviluppato una tradizione pedagogica importante e varia¹⁹⁰.

Marcel Gauchet ricorda che «l'istruzione è al centro della modernità cristiana, cioè nella disputa confessionale inaugurata dalla Riforma». E sia che si tratti di formare fedeli a entrare nella verità senza mediazioni oppure, come nel caso della Controriforma, a ribadire l'azione mediatrice della Chiesa, si tratta comunque di compiere uno sforzo pedagogico formativo importante:

un investimento raddoppiato nella trasmissione della fede (nel caso della Controriforma) nell'istruzione dei semplici fedeli e nell'educazione di un'élite di credenti. Un investimento che raddoppia le antiche tensioni, che rianima la dialettica tra imposizione e persuasione, tra autorità e libertà, tra ragione e fede, tutti elementi grazie ai quali l'Illuminismo finirà per mettere radici. In Belgio conoscete perfettamente la dose di ambiguità contenuta in questo

¹⁹⁰ *Ibid.*, pp. 167-168.

sforzo educativo portato avanti dalla Riforma cattolica. Anche nelle sue forme più elementari, questa educazione, insisto su questo punto, non si riduce all'amministrazione di un'ortodossia o di un' «ortoprassi» cristiane. Tende ad essere, a tutti i livelli, un'educazione morale della persona il cui obiettivo è mobilitare, al di là e accanto ai fini della salvezza, le energie dell'azione dell'uomo su se stesso in vista della vita in questo mondo. Il suo disegno è universalista e non riguarda solo santi ed eroi. La sua ambizione è quella di modellare la comunità dei fedeli nel suo insieme e, per questo, si rivolge a tutta l'umanità. È questa originale tradizione storica che viene utilizzata oggi in modo polemico e inatteso contro la tendenza del mondo, un mondo retto da una filosofia emancipatrice che gli fa dimenticare i suoi fondamenti. Ciò che la nostra cultura sta per dimenticare, a suo grave danno, e perdendo il senso drammatico di ciò che significava l'istruzione, è questo lavoro dell'umanità su se stessa; la sola dimensione capace di renderla degna di se stessa. L'umanità per ciò che ha di più specifico, non è mai integralmente data, non è mai oggetto di uno *sviluppo spontaneo*. Bisogna *aggiungerle*, affiancarle l'artificio deliberato della cultura attraverso la quale, volendosi e riflettendo su di sé, l'individualità *si forma* e accede autenticamente a se stessa. Solo così siamo in grado di recuperare il senso profondo dell'umanesimo nella sua dimensione educativa e al di là degli studi umanistici. L'umanità deve lavorare su di sé, tornare su di sé per essere se stessa. Deve sapersi pensare e volere, attraverso la mediazione della cultura, dell'etica, del sapere, dell'estetica (che, in questa prospettiva fanno un tutt'uno) affinché ciascuno dei suoi membri possa degnamente vivere tra i suoi simili. C'è in effetti un'etica implicita dell'estetica nella misura in cui l'estetica comporta un lavoro sull'espressione, uno sforzo di superamento dell'immediatezza in vista della bellezza superiore. Al livello più umile possibile c'è, nello stesso modo, un'etica implicita del sapere nel rifiuto di accontentarsi del dato e nell'aspirazione a una intelligibilità più soddisfacente. La libertà, in definitiva, ha le sue radici in un meditato lavoro su di sé. Proprio perché ha fornito a questo lavoro proporzioni e istituzioni senza uguali l'Occidente cristiano è stato la matrice dell'universo degli individui. Un principio che la volontà di completare il processo di liberazione individuale tende a misconoscere, trascinandoci nell'oblio di quelle che furono le sue stesse condizioni di possibilità¹⁹¹.

Il filosofo francese tocca questioni davvero “vitali” per il futuro della cultura occidentale, nonché, indirettamente, una serie di paradossi che esaltano l'individualizzazione fine a se stessa, dall'etica alla bioetica fino alle relazioni interculturali. Lucido nel sottolineare il portato dell'educazione morale della persona – a tutto tondo – che è proprio e fondamentalmente unico nella e della tradizione cristiana e cristiano-cattolica, anche

¹⁹¹ M. Gauichet, *Un mondo disincantato?*, cit., 169-171.

attraverso l'azione pedagogico-educativa. Ecco che, non considerare i riferimenti di valore che le sono propri, specie quando se ne ha l'opportunità risulta doppiamente grave: grave e paradossalmente maligno perché significa alimentare quelle tendenze individualizzanti che spesso vengono additate come il “male” delle società post-moderne; grave, specie nelle società plurali, dove ai differenti di altre culture e religioni non si è in grado di offrire un confronto dialogico religioso, sostenendo – per via ideologica anche se non dichiarata – che bene o male, tosto o tardi anche costoro dovrebbero rinunciare al loro patrimonio culturale e religioso in nome di una presunta e «liberatrice laicità». Il caso, proprio su suggerimento di Gauchet, si apre dinnanzi alla nostra riflessione se pensiamo all'Italia, dove, ad esempio, l'88,5% degli studenti (o meglio dei genitori), sceglie di avvalersi dell'insegnamento della religione cattolica. Secondo i dati del servizio nazionale della Cei (Conferenza episcopale italiana) confermati da agenzie scolastiche a seconda dei diversi gradi d'istruzione, l'insegnamento della religione cattolica viene scelto dal 90,8% nelle scuole per l'infanzia, 92,3% alle elementari, 90,2% alle medie e 82% circa alle superiori, per una media appunto dell'88,5%. I dati si riferiscono agli anni scolastici 2013/2014 e 2014/2015 e segnalano solo una riduzione di 5 punti percentuali rispetto al 1993/1994, cioè a vent'anni or sono¹⁹². Come se in quest'ambito così fondamentale per la formazione dei futuri cittadini, la secolarizzazione perdesse terreno. Le interpretazioni possibili sono almeno due: o una scelta identitaria, ma questa probabilmente non rappresenta la maggioranza, oppure il riconoscimento, magari quasi “istintivo”, che una tradizione bimillenaria possa fornire un quadro morale ai giovanissimi che crescono in una realtà dominata da inquietudini e crisi di senso. C'è anche una terza possibilità, per via indiretta, diremmo, ed è quella di riconoscere alla Chiesa cattolica il grande impegno nella solidarietà e nel soccorso sociale; anche se questa dimensione non è primaria ai fini dell'azione pedagogica cristiana. Questo allora è vero a patto che davvero la pedagogia cristiana o, nel caso specifico, cristiano-cattolica trovi attuazione nell'insegnamento della religione cattolica a scuola. Perché è evidente che, specie se pensiamo agli adolescenti della scuola superiore, che sono quelli più esposti al *non senso* degli egoismi individualizzanti dell'epoca e a una ben nota serie di derive assolutamente indifferenti al senso civico e alla collettività, sia piuttosto ardito – per esempio – proporre il pensiero di Tommaso D'Aquino ma, pure attraverso le vicende dell'attualità ed elementi di psico-sociologia, sarebbe necessario far passare qualche informazione sulla storia della Chiesa (che non si limiti ai noti stereotipi figli di precise ideologie), sui principi che hanno sostenuto

¹⁹² Dati del Servizio nazionale Cei per l'insegnamento della religione cattolica, gennaio 2016.

lo sviluppo della società democratica, liberale e persino scientifica, e che hanno sicuri natali nel cristianesimo; sarebbe necessario far chiarezza sul concetto di laicità e fornire qualche indicazione sul magistero della Chiesa, magari attraverso la lettura di qualche enciclica. Va da sé che sia indispensabile una formazione adeguata dei docenti, ma in tal senso, a livello accademico, le Facoltà di teologia hanno irrobustito i loro corsi con dosi massicce di filosofia e di scienze umane, e per gli istituti superiori di scienze religiose è stata istituita la laurea magistrale a ciclo unico di cinque anni. Chi, fra gli insegnanti di religione si adopera a questi fini, non solo risponde a coerenza, e non è poco, ma soprattutto, non nega ai giovani elementi fondamentali della storia umana, perché è innegabile – anche per i non credenti – il patrimonio culturale messo a disposizione dalla storia del cristianesimo e, volendo, delle religioni più in generale, nella costruzione dei diversi sistemi culturali; sia per un mondo secolarizzato com'è quello occidentale sia per altri mondi che, tutt'ora, nelle strutture culturali religiose fissano la spina dorsale delle rispettive realtà sociali. Senza considerare che è sempre saggio ascoltare chi è autorevole nel pensiero, come nel caso di Marcel Gauchet o di Jürgen Habermas di cui diremo tra poco. Perché, non è vero che i giovani siano privi di curiosità e interesse per questa storia. È vero, invece, anche se si tratta di una delle attività umane più difficili, che non è scontato che incontrino adulti *interessanti* (in tutte le discipline, ovviamente). La ricerca sociale non andrà ad indagare questo terreno e, se tutto ciò che da questa direzione giunge alla “sociologia spicciola del quotidiano”, è bene che non lo faccia, per non trovare sorprese inaspettate. Ma è anche chiaro che il passa parola del quotidiano non presenta alcunché di scientifico e che, oltretutto, è doveroso pensare alla fatica (ma anche al fascino della sfida, immaginiamo) che molti insegnanti di religione cattolica affrontano ogni giorno; anche questo si ascrive all'etica del buon cittadino, debitrice della cristianità. E nel senso di valorizzare la risorsa di questa tradizione, leggiamo ancora il filosofo francese:

Non è difficile identificare in quali termini questa tradizione sia stata profondamente rimessa in discussione dall'emergere di nuove esigenze individuali. È morta degli stessi insopportabili, rituali precetti dei quali si nutriva, delle forme autoritarie nelle quali s'incarnava. È stata spazzata via insieme alla visione colpevolizzante, se non accusatrice, della natura umana alla quale era stata associata nell'esperienza cattolica. Tutte cose che ci impediscono di provare nostalgia o nutrire la speranza di riallacciare i contatti con un universo ormai definitivamente archiviato. Tuttavia, di questa tradizione in gran parte scomparsa resta un residuo razionale e ancora vivo che va setacciato, purificato e rianimato. Per essere se stessi così come risolutamente vi aspirano i nostri contemporanei, è necessario voler essere e scegliere cosa si intende essere. Un potere che si acquisisce solo con il

soccorso di una cultura nel senso sufficientemente largo del termine (tanto da tenere insieme, ancora una volta, morale, estetica e sapere). È esattamente questo, oggi, il terreno sul quale si svolge la battaglia dell'umanesimo. Da questo punto di vista non ho dubbi sul fatto che per fronteggiare la crisi dell'istruzione la tradizione cristiana rappresenti una risorsa essenziale e che sia importante riattivare alcuni aspetti della sua tradizione. Sono però altrettanto convinto che esiste un umanesimo laico interessato, fondamentalmente, alla stessa battaglia¹⁹³.

Il filosofo francese non fa sconti a ciò che a suo dire – e non è il solo – va dimenticato della tradizione cattolica, e a questo proposito non manca di fornire indicazioni o quantomeno auspici a proposito del futuro del cattolicesimo, come vedremo nell'ultimo paragrafo. Ma con altrettanta decisione rifugge la logica del conflitto ideologico e propone un'alleanza fra tradizione cristiana e umanesimo (che peraltro hanno il medesimo terreno d'origine), uniti nello stesso fine; potremmo dire, nella costruzione di una società dell'uomo per l'uomo, dell'uomo per gli altri uomini, che ne costituiscono l'*humus vitale*, esistenziale. L'idea presuntuosa dell'uomo che basta a se stesso, o che pensa di bastare a se stesso, ha prodotto tragiche solitudini e generato umani poco umani, e un mondo di cattive volontà.

Dello stesso timbro del filosofo transalpino, anche se con qualche ovvia differenza che si vedrà di evincere, altri due pensatori di riconosciuto valore: Jürgen Habermas e John Rawls, che prendiamo a prestito nella lettura che ci offre Giancarlo Bosetti che, a partire da una prima distinzione tra un versante interno della religione, quello della fede nella Verità unica, e uno esterno, cioè il messaggio della Chiesa che si rivolge al mondo e che dialoga anche con le altre culture, raccoglie una posizione fondamentale di John Rawls che, se accolta, potrebbe mediare tra le pretese più laiche se non laiciste e quelle più tradizionaliste. Commenta Bosetti, scrittore di chiara formazione filosofica: «Vedremo come molte divergenze e incomprensioni nascano dalla difficoltà di applicare una distinzione che è invece indispensabile, e senza la quale non riesco a immaginare come neppure la Chiesa possa venire a capo di spinte tanto contraddittorie, come quelle, per semplificare, tra il compito affidatole da Messori e quello indicatole da Jean Daniel: Perché è certo che il secondo non può essere scartato come pretesa indebita dei laici: il fatto stesso di pretendere la parola nella sfera pubblica da parte dei religiosi implica una assunzione di responsabilità che costringe a prendere sul serio il fatto del pluralismo, il fatto cioè di partecipare a un colloquio a più voci e in piena libertà nella dimensione che è quella della «ragione pubblica» dove si devono

¹⁹³ M. Gauchet, *Un mondo disincantato?*, cit., pp.171-172.

negoziare accordi e fare leggi in materie controverse, che toccano la sensibilità di diverse fedi e ideologie, come quando si discute di aborto, di esperimenti sugli embrioni umani, di omosessualità e così via. E se la tendenza dei religiosi a prendere la parola nell'ambito della ragione pubblica cresce, come sta accadendo, cresce la necessità di rendere più chiari i principi in base ai quali regolare il traffico in quella zona cruciale della vita sociale»¹⁹⁴.

Anche Habermas accoglie in linea di principio la traiettoria della «ragione pubblica», così come emerge dalla teoria liberale di Rawls nel suo lavoro sul *Liberalismo politico*¹⁹⁵, pure con un'aggiunta significativa, come ricorda anche Bosetti. In sostanza, secondo il filosofo politico americano, l'ordinamento costituzionale liberale consentirebbe la costruzione di una società plurale dove la discussione pubblica diventa una sorta, a nostro parere, di «piano neutro» dove tutti i tipi di dottrine morali o teorie politiche comprensive ragionevoli, si possano far valere, siano queste religiose o laiche «solo tanto in quanto accettino quella che Rawls chiama la «clausola condizionale», vale a dire che i religiosi o i titolari di altre ideologie possono farsi avanti e presentare le loro dottrine per quello che sono, ma a patto che siano disposti a difendere i principi e le politiche suggerite dalle loro dottrine portando ragioni appropriatamente pubbliche. I sostenitori di politiche ispirati da dottrine *comprehensive ragionevoli* dovrebbero perciò adattarsi all'idea che al momento di decidere valgono gli argomenti che appartengono a un'area comune pubblica, dove dottrine comprensive diverse trovano un'area di sovrapposizione, di intersezione, di *overlap*, un'area di ragionevole consenso»¹⁹⁶. Detta in altri termini, per esempio «il cattolico può certamente argomentare contro certi sviluppi della ingegneria genetica, ma se vuole farlo nell'esercizio dell'uso della ragione pubblica per proporre o modificare una legge deve usare argomenti propriamente politici non argomenti di fede. Il merito di Rawls – sostiene Bosetti – è quello di aver sviluppato la sua teoria della giustizia fino a elaborare una formulazione del liberalismo politico e del pluralismo, preoccupandosi con molto anticipo, su di noi oggi, del ruolo politico della religione e cioè: come consentire alla religione e ai religiosi, di fare in quanto tali uso pubblico della religione senza compromettere il pluralismo, ma anzi alimentandolo. Se dunque da una parte si commetterà l'errore di invadere la sfera pubblica con le proprie «eccedenze» di fede, non preoccupandosi della «clausola condizionale» rawlsiana, e se dall'altra si trascurerà lo sforzo di raccogliere proposte che facciano convergere il potenziale

¹⁹⁴ G. Bosetti (a cura di), *Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger. Ragione e fede in dialogo*, Marsilio, Venezia, 2005, pp. 27-28.

¹⁹⁵ Cfr. J. Rawls, *Liberalismo politico* (1993), Comunità, Milano, 1994.

¹⁹⁶ G. Bosetti (a cura di) *Ragione e fede in dialogo. Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger*, cit., pp. 28-29.

umanistico che viene dal mondo religioso, l'esperimento non riuscirà. E il fallimento potrebbe portare o nuovi conflitti o una ulteriore incapacità della politica di fronteggiare i guai indotti dalla modernizzazione aberrante»¹⁹⁷. E in effetti, a dieci anni dal commento di Bosetti e oltre venti dagli auspici – anche condivisibili di John Rawls – di fallimento si può parlare. Nel senso che, specie per questioni di chiara matrice morale, che chiamano in causa etica della vita, bioetica e biopolitica è pressoché impossibile applicare la formula rawlsiana e trovare accordi, se non – come in parte è stato – per parziale rinuncia o per modificazione delle proprie posizioni da parte di uno degli schieramenti impegnati nel dibattito pubblico che è anche o soprattutto, dibattito politico, e di solito, è il «religioso» che cede o con-cede al «laico», magari per sembrare più laico, come si conviene allo spirito del tempo o, forse più realisticamente, perché entrano in rapporto “questioncine” come *libertà* e *verità*, vale a dire cogliere e stabilire ciò che è bene e ciò che è male nell'agire sociale dei singoli e della collettività, e qui la proposta di John Rawls rischia davvero di risolversi in un apprezzabile esercizio di saggia filantropia, ma con poca possibilità di trovare natali concreti. Sulle questioni a dir poco vitali delle relazioni politiche e sociali nella società contemporanea, ci sembra opportuno ritornare più avanti con l'osservazione di un filosofo politico italiano, Vittorio Possenti. Ma sulla lettura di Rawls, già all'epoca era intervenuto un altro filosofo italiano che, evidentemente con autorevolezza che non ci compete, aveva messo in evidenza i nostri dubbi. Parliamo di Sergio Belardinelli. Proprio in una sua pubblicazione che sin al titolo lascia pochi dubbi, *Il progetto incompiuto. Agire comunicativo e complessità sociali*, lo studioso dell'università di Bologna commenta:

«Una delle assunzioni cruciali del liberalismo – dice John Rawls – è che i cittadini, che sono tutti uguali, hanno concezioni del bene diverse, e anzi inconciliabili e incommensurabili»¹⁹⁸. Di qui il suo sforzo, poderoso e per molti versi anche encomiabile, di costruire un liberalismo politico il più possibile depurato da “concezioni comprensive” e fondato su un “consenso per intersezione”, tale che dalle molte idee “comprensive” del bene oggi in circolazione sappia attingere soltanto ciò che non contrasta con i principi di giustizia. «Nel liberalismo politico – scrive Rawls – la concezione filosofica della persona è sostituita dalla concezione politica di cittadini liberi e uguali»¹⁹⁹. Ma guarda caso nelle oltre quattrocento pagine del suo ultimo *Political Liberalism* non si dice una sola parola su quei problemi cruciali da cui siamo partiti. Evidentemente si presuppone che la tutela di un bambino non ancora

¹⁹⁷ *Ibid.*, pp. 30-31.

¹⁹⁸ J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., p. 254.

¹⁹⁹ J. Rawls, *Replay to Habermas*, in “The Journal of Philosophy”, Columbia University Press, New York, 3, 1995, p.138.

nato, per fare un esempio, potrebbe contrastare con i principi di giustizia. Così ci troviamo di fronte a un liberalismo che sembra sorprendentemente far propria una specie di “gagrule”, suggerita di recente anche da Niklas Luhmann, che esclude dalla discussione politica quei temi sui quali si sa già in anticipo che non si troverà mai un accordo. «Di fronte al fatto del pluralismo ragionevole – scrive Rawls – una concezione liberale farà in modo che la politica non si trovi a dover affrontare i problemi che tendono maggiormente a dividere, quelli che, se oggetto di disputa seria, non possano non minare la cooperazione sociale di base»²⁰⁰. C'è in Rawls una fiducia encomiabile nella possibilità di risolvere i problemi politici fondamentali richiamandosi ai valori politici espressi dalla concezione politica sposata dal consenso per intersezione. Mi pare tuttavia che il vero problema non sia tanto quello della conciliabilità o della “congruenza” delle “molte dottrine ragionevoli” con i valori politici caratteristici di una concezione della giustizia adatta a un regime liberal-democratico, quanto piuttosto della intrattabilità democratica, se così posso dire, di determinati conflitti di valore, tipo quelli che la nostra società si trova a dover fronteggiare²⁰¹.

Il filosofo e sociologo dell'università di Bologna non contesta certo la validità del metodo democratico e del consenso della maggioranza quale impedimento a esercizi di potere che si fondino su «qualsiasi accesso privilegiato alla verità» ma, a parte che non è detto che la volontà della maggioranza risponda sempre e comunque a ciò che è o che dovrebbe essere moralmente corretto, e per questa via la storia non manca di raccontare tragedie e fallimenti perpetrati in nome della maggioranza, ciò che per Sergio Belardinelli è «drammatico è se queste procedure sono ancora conformi, e quindi in grado di funzionare, rispetto alla struttura sociale e alla semantica del nostro tempo»²⁰².

Esse non sono nate infatti – continua Belardinelli – per generare nuove forme di appartenenza, magari sotto forma di “patriottismo costituzionale”, non sono nate in un “vuoto” di valori o su valori ritenuti “ipotetici” da sottoporre volta a volta al giudizio dei cittadini; e se è vero che in un'opinione pubblica attenta, la discussione, la ricerca del consenso, i compromessi sono gli ingredienti di una normale dialettica democratica è altrettanto vero che le istituzioni democratiche non sono in grado di sopportare che la discussione, la ricerca del consenso diventino quella che MacIntyre ha definito “una guerra civile perseguita con altri mezzi”. Esse richiedono al contrario fiducia reciproca, la dogmatica convinzione dell'inviolabile dignità di ogni uomo, senso di responsabilità, di giustizia, di tolleranza, tutte cose con sono anche *condizioni* delle procedure democratiche

²⁰⁰ J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., p. 141.

²⁰¹ S. Belardinelli, *Il progetto incompiuto. Agire comunicativo e complessità sociali*, F. Angeli, Milano, 1996, pp.154-155.

²⁰² *Ibid.*, 155.

non soltanto *effetti*. Forse infastidisce tanto l'aspetto "formale" di queste procedure, proprio perché non sappiamo bene dove stia né in che cosa consista la "sostanza". Così corriamo anche il rischio di volerle produrre politicamente o addirittura filosoficamente, sovraccaricando la politica di un insopportabile moralismo e la filosofia di troppo ardui compiti salvifico-fondativi. [...] A questo moralismo politico sempre più diffuso e conflittuale corrisponde sul piano filosofico, quale ulteriore, paradossale epifenomeno della progressiva erosione della sostanza morale della nostra società, una vigorosa ripresa dell'etica. Alcuni parlano di nuovi principi morali, altri di nuove "fondazioni" dei principi antichi, altri ancora dell'impossibilità di fondarli e via di seguito. Emile Durkheim avrebbe sconsigliato questo genere di tentativi, non fosse altro perché aveva capito quanto profonde e insondabili sono le fonti da cui sgorga la moralità, ma molti filosofi d'oggi inscenano ugualmente lo spettacolo, quasi che la sostanza morale di una società possa essere prodotta con i discorsi o quasi che i problemi etico-politici del nostro tempo dipendano in primo luogo dal fatto che non sappiamo più su quale teoria filosofica appoggiare le nostre convinzioni morali. Nel frattempo queste ultime vacillano sempre di più, al pari delle formazioni sociali, dei legami sociali, all'interno dei quali soltanto possono formarsi e alimentarsi. Si pensi soltanto a quanto sta succedendo alla famiglia e alla scuola, tanto per fare degli esempi concreti²⁰³.

La sostanza morale di una società, vale a dire stabilire ciò è bene e ciò che è male nell'agire individuale e sociale che distingue il consorzio umano è legata e si forma nella faticosa relazione libertà-verità o, meglio, verità-libertà che poi irrori i processi educativi e, più in generale, di socializzazione. Lo spirito del tempo che investe l'età contemporanea non ne facilita il divenire, il suo farsi in un senso che consideri l'altro come fine e "luogo" del mio senso e non come mezzo o cosa, perché è uno "spirito" totalmente contaminato da logiche individualizzati. Ecco perché la «clausola condizionale delle reciproche autorizzazioni», non basta nemmeno per Vittorio Possenti, filosofo politico dell'Università Ca' Foscari di Venezia: «la nuova enfasi sul tema della libertà – spiega il filosofo veneziano – ridotta a libertà di scelta, come fosse quella di un consumatore in un supermercato, è l'estremo rifugio di chi ha voluto censurare il desiderio di realtà e di verità. Che cos'è la verità, chiede Ponzio Pilato nel vangelo di Giovanni (lui, probabilmente non si aspetta una risposta, ma si interroga sulle conseguenze politiche del suo comportamento verso Cristo, di cui dovrà decidere il destino). Ma quella domanda non può essere cancellata. Il problema della verità non è solo dei cristiani, ma di tutti gli uomini. È umana per eccellenza, l'inclinazione irresistibile, non

²⁰³ S. Belardinelli, *Il progetto incompiuto*, cit., pp. 155-157.

dominabile, a cercare la verità. Da dove nasce, allora, il grande problema che ci assilla? Dal fatto che larga parte della cultura contemporanea, e quindi la filosofia e la scienza, è giunta alla conclusione che la ricerca della verità non possa avere esito. Oppure se ce l'ha, è esclusivamente in campo scientifico. La parte dominante della filosofia contemporanea ha quindi adottato un atteggiamento antireligioso che sconfinava, nelle forme più disperate, nel nichilismo. Nell'attuale disincanto del mondo, la linea dello scetticismo afferma, ma senza troppi fronzoli, che una verità non esiste. È questa parte della filosofia e della cultura contemporanea ad aggrapparsi, abbastanza disperatamente, alla scienza. Che però sulle cose più importanti non può dirci nulla»²⁰⁴. E qui il riferimento a Max Weber e alla *Scienza come professione* è evidente. E il luogo dove si svolge questo disincanto che tracima in nichilismo tragico è, da principio, il luogo o i luoghi dell'educazione "irrobustiti", in senso negativo, da visioni dell'uomo e del mondo che, specie nella comunicazione mediatica trovano il loro vettore *maximo*. «Educare dovrebbe significare, invece, condurre gli esseri umani verso un obiettivo, uno scopo, un fine. Educare significa, nel migrare dei giorni, trasmettere un senso, ed è possibile solo basandosi su una tradizione ricevuta. La memoria di questa tradizione si è quasi completamente sfaldata, e per questo il compito educativo è quasi disperato. L'antirealismo dominante reputa, infatti, che il pensiero sia completamente separato dall'essere e dalla vita. E quando il senso della verità viene meno, non rimane che rifugiarsi in una discrezionalità spacciata per libertà»²⁰⁵. Per quanto riguarda la bioetica, inoltre, Possenti che ha fatto parte del Comitato nazionale afferma: «le questioni sono ormai lette solo in termini di libertà, nuovo grande mito della società scettica. Non sappiamo che cosa sia l'uomo, che ci fa al mondo. Ma come è possibile, allora, rispondere alle questioni aperte dalla manipolazione genetica, dalla procreazione assistita, dall'eutanasia, visto che non riusciamo a metterci d'accordo su un minimo comune denominatore? Alcuni filosofi angloamericani (e qui il riferimento, soprattutto a Rawls è diretto) pensano che sia possibile concederci solo "reciproche autorizzazioni". Non sappiamo cosa sia il bene e il male (consideriamo superfluo chiedercelo), ma "ci autorizziamo" reciprocamente a fare quello che ci pare. In un paese occidentale in cui vige il "pluriverso" etico, dovrebbero esistere allora tanti sistemi pratici quanti sono le diverse concezioni (cattolica, islamica, radical-libertaria, atea). L'unica verità morale starebbe nei soggetti: un esito abbastanza devastante»²⁰⁶. Ed è stata sin qui una marcia trionfale inarrestabile, quella dell'etica dell'io e dei suoi desideri, con buona pace delle

²⁰⁴ Cfr. V. Possenti, *Essere e libertà*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2004.

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ *Ibid.*

“reciproche autorizzazioni”, tanto che proprio sulle questioni dove la morale chiederebbe il trono della riflessione più accurata, questa è completamente esautorata e il potere decisionale e decisivo spetta o spetterebbe al desiderio; il desiderio che diventa legislatore del diritto, poiché ad ogni desiderio potrebbe, in linea di principio corrispondere un diritto. Situazione che, tra le altre, crea serie difficoltà ai giuristi e ai filosofi del diritto; quantomeno a quelli che non hanno alzato bandiera bianca. Si tratta di un modo di pensare lentamente sempre più digerito che intacca questioni come matrimonio, famiglia, vita, morte. Non proprio elementi marginali della vita umana. Al riguardo in un’intervista rilasciata alla studiosa tedesco-americana Maike Hickson e pubblicata lo scorso 11 luglio nel blog OnePter5, Carlo Caffarra invita a una riflessione che dovrebbe interrogare ogni laico pensante: «in Occidente, per esempio, le leggi civili hanno cambiato (o stanno cambiando) la definizione di matrimonio, perché hanno separato la dimensione biologica dalla persona umana. Hanno separato la biologia della generazione dalla genealogia della persona. Addirittura si è partiti (dai fatidici anni sessanta) dal *sex without babies* e si giunti a *babies without sex*: la separazione è completa. Si giunge a produrre bimbi in laboratorio. Un non senso. Non esiste il diritto alla persona, ma solo alle cose. E si è arrivati a cambiare la definizione di matrimonio (così come a suo tempo, quella di vita, aggiungiamo), perché l’abbiamo sradicato dalla biologia della persona». Ma il problema non sussiste più allorché s’intendano le persone come cose, poiché le cose si possono modificare, sostituire, gettare. Ecco che la paradossia maligna di un’etica non etica ha surrettiziamente re-introdotta la schiavitù, dato che riteniamo di aver diritto alle persone (per esempio ai figli) e quindi ce le compriamo, a volte grazie alle tecniche messe a disposizione dalla nuova divinità depositaria della verità, cioè la scienza, e non importa se si rasentano pratiche che ricordano uomini “neri” tanto odiati, perché quelli agivano in nome del totalitarismo illiberale (e razziale), noi, invece, in nome della libertà totale; e se si esclude l’esistenza degli organismi democratici e liberali, la differenza non è poi così profonda. Ma Vittorio Possenti conserva una quota di ottimismo, perché «il cristianesimo è stato, tra le grandi religioni, l’unica che ha dialogato costantemente, e continuerà sempre a farlo, con la ragione e con la filosofia»²⁰⁷.

Un orientamento simile si legge anche in Jürgen Habermas, specie in *Fatti e norme* dove il filosofo tedesco «rende conto sia del filone “liberale” di John Rawls sia del filone “comunitario” di Charles Taylor, sia di quel tentativo di mediarli che è il “repubblicanesimo”, il quale cerca una via che sia alternativa alla libertà negativa dei liberali e alla libertà

²⁰⁷ Cfr. V. Possenti, *Essere e Libertà*, cit.

comunitaria dei comunitari, rinvenendola nella “libertà dal dominio” tirannico e dispotico”²⁰⁸. Ai nostri fini, una strada presentata da Habermas è quella di «smettere di intendere il cammino della modernità come liberazione della società dalla presenza religiosa e se prendiamo atto della persistenza della religione e insieme della aspirazione dei religiosi a farsi sentire nella sfera pubblica allora dobbiamo mettere più attenzione alle regole nei rapporti di comunicazione, ai metodi con i quali si costruiscono opinioni e decisioni con l’apporto fisiologico di linguaggi diversi – religiosi e secolari – nel comune spazio della politica»²⁰⁹. Dopo la caduta del muro (1989) e la proclamata *fine delle ideologie* – vera o presunta che sia, dato che bisogna fare sempre i conti con il cuore dell’uomo – Habermas assegna alle procedure democratiche il compito arduo di discernere nella complessità dei mondi vitali che nella sfera pubblica si traducono in interessi particolari o preferenza, spesso in conflitto. E qui «viene in luce non solo l’aspetto razionale del cittadino, quello che lo mette in grado di far parte a certe condizioni di una comunità di esseri razionali capaci di comunicare e capirsi, ma l’appello del filosofo tedesco a un supplemento di virtù politiche che sono alimentate da una società civile, dove devono avere le loro radici. E queste virtù sembrano richiedere qualche cosa di più rispetto alla pura razionalità degli esseri umani: una dotazione di solidarietà e coesione rispetto alla quale si affaccia la candidatura della religione a dichiararsene produttrice. In questa area «prepolitica» Habermas concede almeno quanto concedeva Rawls (sarebbe stata possibile la battaglia dei neri americani per i diritti civili senza l’apporto delle chiese protestanti e senza la guida del reverendo Martin Luther King? E non fu quella una battaglia liberale?) e forse qualche cosa di più. Qualche cosa di più perché egli riconosce che una secolarizzazione resa aberrante dalla globalizzazione, con conseguenze disintegranti, non lascia più vedere come la ordinaria sovranità popolare garantita dalle procedure democratiche riesca a far fronte al tremendo carico che la realtà empirica scarica sulle nostre società: vite andate a male, progetti di vita falliti, «contesti di vita sfigurati»: situazioni di povertà marginale, singoli e comunità ridotti in condizioni disperate da improvvisi spostamenti di produzioni e mercati, situazioni di sofferenza indotta da infermità o catastrofi naturali, aree neglette perché non raggiunte dal ciclo dello sviluppo e così via. Habermas sembra chiedersi e chiederci: ma quale soggetto politico può oggi contendere ai religiosi, ma sì proprio ai «cittadini non secolarizzati», questo spazio di intervento che ci appare moralmente così necessario?»²¹⁰. Se volessimo scomodare la necessità di un reincanto del mondo, si tratterebbe comunque di un *reincanto lieve*, vicino forse alla lente di Marcel Gauchet, che a differenza del collega tedesco però, non sembra assegnare tutto questo potere di liberazione e di risposta alla *crisi di senso* delle società di oggi al cristianesimo, quantomeno all’attuale o alle attuali declinazioni e percezioni individuali e sociali del cristianesimo, che presenta un

²⁰⁸ Cfr. J. Habermas, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia* (1992), Laterza, Roma-Bari, 2013. Vedi anche commento a Habermas, *Fatti e norme* in Filosofico.net.

²⁰⁹ G. Bosetti (a cura di), *Ragione e fede in dialogo*, cit., pp. 32-33.

²¹⁰ G. Bosetti (a cura di), *Ragione e fede in dialogo*, cit., pp. 33-35.

cristianesimo – e ancor più un cattolicesimo – piuttosto disancorato da quegli elementi della tradizione invocati, evidentemente con tonalità differenti, da tutti i filosofi sin qui interrogati. Poiché è ormai chiaro che il *disincanto* ha demolito la religione della tradizione ma non ha cancellato la religiosità, anzi ha prodotto un vuoto di senso esistenziale che trova spinte in nuove tensioni della religiosità. In questo senso si può parlare di *reincanto*, che ha la connotazione della *autenticità*, per dirla con Taylor, e comunque con la ricerca individuale e la realizzazione di una società di relazioni individualizzanti che rendono ancor più complesso il reale. Orientamenti colti da Gauchet e, addirittura, come si vedrà, indicati come nuove frontiere di una società moderna più libera e giusta da studiosi come Ulrich Beck, che legge la seconda modernità europea e occidentale con categorie simili a quelle del filosofo transalpino ma immaginando gli esiti di un trionfo della individualizzazione delle coscienze, capace – e qui è piuttosto difficile immaginare come, rispetto a tutte le critiche rivolte agli esiti dell'individualismo economico-finanziario anche dallo stesso sociologo tedesco – di realizzare mondi plurali più liberi e pacifici. Anche perché i fatti degli ultimissimi tempi, dicono il contrario rispetto agli auspici di Beck e di altri studiosi che, forti di alcuni dati empirici possono immaginare un futuro di nuove opportunità, peraltro assegnando alle religioni degli Dèi unici la colpa di generare violenza e operando perciò una semplificazione che non tiene conto né delle differenze storico-teologiche tra i differenti monoteismi né, purtroppo, della realtà. E in ogni caso le nuove religiosità che a partire dagli individui dovrebbero realizzare finalmente un mondo migliore, per dirla in termini quotidiani, avranno bisogno di una continuità storico-sociale e, ancor più (e ancor meno probabile) del fatto che il futuro del pluralismo religioso e di fedi in Europa ceda alle istanze individualizzanti della attuale modernità europea e/o occidentale; detta più semplicemente e forse più chiaramente: parlare di islam europeo o di induismo europeo – naturalmente riferito alle nuove generazioni – che significa, se possibile, parlare di islam secolarizzato o di induismo secolarizzato (che forse non sarebbero più né islam né induismo ma esiti di nuovi sincretismi) può essere accolto come buon auspicio e, alcuni dati, sembrano sostenere le affermazioni degli studiosi in questione ma, non solo si tratta di un processo che necessita di tempi lunghi, soprattutto, rimane il dubbio se sarà davvero un processo possibile. Ma riprendiamo da Gauchet. Scrive il filosofo:

Le confessioni stabilite sono in crisi, ma il sentimento religioso, magari senza esserne consapevole, resta vigoroso. Certo risulta de-istituzionalizzato, diffuso, individuale e anarchico. È addirittura estraneo al dogma e, forse, persino a qualsiasi linguaggio. Resta, tuttavia, innegabilmente pregnante. Si comprende con facilità ciò che alimenta, per usare un'espressione accreditata, questo «bisogno di senso». È come se vivessimo qualcosa come un'«epoca ellenistica»: l'ordine del giorno è la decomposizione delle nostre città. I grandi progetti storici sono svaniti, la cosa pubblica si sgretola. La corruzione strutturale della vita politica scoraggia le migliori buone volontà e la tirannica stupidità distillata quotidianamente dai media e dai grandi giornali demoralizza anche i più resistenti. Senza contare un'esistenza

civile devastata da egocentrismi in concorrenza tra loro. Restano i piaceri privati, peraltro moltiplicati dal livello di libertà e ricchezza delle nostre società. Per alcuni la carriera e il successo, per altri il piacere degli incontri e la gioia dei corpi. Per tutti lo sport, il consumo, il divertimento, i viaggi. Tutto questo occupa e straoccupa una buona metà dell'esistenza; si sa i nostri contemporanei non hanno mai abbastanza tempo. Resta tuttavia, contro tutto e tutti, un'altra metà. Ci si accorge allora che, per esempio, proprio a partire dal pensiero rivolto a qualcosa di apparentemente così materiale e individuale come la salute, persiste la preoccupazione per *qualcos'altro*. Sopravvivere, vivere bene, impegnano molto di più del semplice istinto vitale di conservazione. La cura del corpo porta inevitabilmente al rapporto con sé. La perdita della natura alimenta inestinguibili nostalgie [...] Il vecchio istinto di evasione metafisica tipico dell'animale umano è sempre là; droga, *trance*, estasi, esilio: fuggire, anche da noi stessi, resta il nostro modo preferito di rapportarci alla realtà. [...] La vita è sofferenza. Chiunque lo dimentichi diviene preda di un'indicibile solitudine nel momento in cui la sventura lo colpisce: prova iniziatica per i nostri contemporanei, risveglio dal quale raramente usciamo indenni. In definitiva, dietro la facciata edonista e soddisfatta, nel profondo delle nostre società monta un'intensa inquietudine morale²¹¹.

Marcel Gauchet dimostra di essere attento conoscitore della coscienza umana e, anch'egli al pari di altri studiosi qui richiamati, coglie l'inquietudine morale di una società apparentemente gongolante e festaiola. Ma arriva sempre, per tutti, il momento dell'incontro con le questioni ultime che, non significa solo e necessariamente l'ora della morte, ma il momento di affrontare difficoltà, anomalie, tragedie personali o collettive, che non sono assenti nemmeno in questa estate del 2016 e che, peraltro, interessano non poco il nostro discorrere. La risposta degli atei si consumerà in una solida rassegnazione che, immaginiamo, non li renderà privi o liberi da situazioni angosciose e angoscienti. Ché... a guardarli bene gli atei, legittimamente atei, sia chiaro, non sembrano evocatori di chissà quale serenità. Ma questa affermazione, ovviamente, ha il grosso limite dell'impressione personale. E i credenti? Quale risposta troveranno i credenti? Indipendentemente dal loro credo? L'acuto filosofo francese risponde così: «La domanda è: il cristianesimo (considerato al di là della diversità confessionale) è in grado di rispondere a questa inquietudine? Non ne sono certo. La sua debolezza sta nel fatto di non fornire una regola di vita, cioè una lettura dell'esistenza come problema e una via per farvi fronte. Paga così il prezzo della sua originalità storica, il fatto cioè di non fornire ai suoi fedeli una legge che, come nel caso dell'ebraismo e dell'islam, sia capace di rinchiudere l'esistenza personale e sociale all'interno di un corpo di prescrizioni»²¹². Del resto, come si è ricordato nei primi capitoli, la forza del cristianesimo è quella di poggiare e fondarsi su di un Dio libero, un Dio grazie al quale l'individualità emerge dalla comunità, ma si realizza e trova il senso esistenziale, il proprio compimento individuale e sociale *per* la comunità, non prima e soprattutto per se stesso, come poi, invece, nel divenire

²¹¹ M. Gauchet, *Un mondo disincantato?*, cit., pp.174-175.

²¹² *Ibid.*, pp.175-176.

della storia cristiana – o anche cristiana – hanno mostrato le ben note derive individualizzanti. Ma continua Gauchet:

Questa assenza per molto tempo è stata mascherata dalla vita rituale delle comunità. Oggi gli individui sono rinviati a loro stessi dalla dissoluzione dell'inquadramento cerimoniale e praticante. Il vuoto riemerge, insieme a tutti quei processi che potevano sostituirsi a questa organizzazione normativa della condotta di vita. [...] Il problema principale posto alla coscienza del credente maggiormente preoccupato della propria salvezza, non è cosa fare per non compromettere il suo destino nell'altro mondo, ma la piena realizzazione dell'esistenza in questo mondo. Nemmeno la preghiera mi sembra un rimedio sufficiente ai tormenti specifici della nostra umanità: rimettersi a Dio o al cielo, quale che sia, va benissimo, ma cosa fare per noi stessi e del rapporto con noi stessi? Cosa fare affinché la nostra vita sia migliore? E per rendere migliore la vita degli altri? Per rendere il nostro rapporto con loro più vero, più pieno e armonioso? Il cristianesimo ha accompagnato il processo moderno di individualizzazione, lo ha fatto certamente suo malgrado ma comunque senza potersi davvero opporre a quello che derivava dal suo stesso principio. Al punto di arrivo, davanti al problema quotidiano posto dall'esistenza individualizzata, ecco che si trova disarmato tanto quanto lo sono i moderni senza religione²¹³.

Il mondo autonomo ha generato la democrazia e infatti Gauchet che svolge quasi una fenomenologia di questo farsi autonomo del mondo afferma che «la democrazia è il governo delle comunità umane uscite dalla religione»²¹⁴, che arriverà anche a individuare «una sorta di ossimoro tutto moderno che produce effetti non voluti: l'alleanza contro natura tra politica e religione sarà il vettore della definitiva scomparsa di qualsiasi alterità, produrrà l'effetto di collocare nell'immanenza la proiezione di qualsiasi progetto umano»²¹⁵. Un'immanenza che

²¹³ M. Gauchet, *Un mondo disincantato?*, cit., p. 176.

²¹⁴ Cfr. M. Gauchet, *L'avènement de la démocratie*, Gallimard, Paris, 2007.

²¹⁵ M. Gauchet, *Un mondo disincantato?* cit., p. 239, postfazione di Davide Frontini. Anche se ai fini del nostro lavoro appare coerente seguire la linea antropo-sociologica intrapresa da Marcel Gauchet, ci pare d'interesse segnalare ciò che Frontini evidenzia a proposito del pensiero del filosofo francese sul rapporto politica-religione: «Nel 2002, il n. 19 della Revue du MAUSS ospita un lungo articolo di Gauchet dal titolo *Les tâches de la philosophie politique*. Nella sua presentazione Caillé sottolinea come il testo di Gauchet opponga, alla filosofia politica dominante di Rawls e Habermas, una filosofia *del* politico in grado di far luce sulla distinzione tra politico e politica, tra religioso e religione. Caillé sottolinea come quella gauchetiana sia una riflessione pienamente inserita nell'alveo di quella che, intrecciando l'antropologia e la fenomenologia, era già stata di Lefort e alla quale anche il movimento del MAUSS aveva sempre rivendicato di appartenere. È a partire da una precisa idea di politico che Gauchet scopre la religione. Una volta definito il dispositivo religioso, però, questo finisce per rappresentare il più straordinario strumento euristico per la decifrazione del funzionamento politico del sociale. A partire da una teoria della religione Gauchet può ridefinire in termini originali e più sistematici la sua teoria della società. Il sistema rituale mitologico *non* corrisponde alla religione nella sua forma elementare, la religione *primitiva* è la forma per eccellenza della religione. In questa sua forma originaria il suo ruolo è quello di istituzionalizzare l'integrale rinunci all'auto-definizione: al massimo di religione corrisponde il politico al suo grado minimo, circostanza che offre il non indifferente vantaggio di coglierlo nudo e allo stato puro. Le società umane sono società *politiche* poiché non sono date – non si offrono come tali in natura – ma istituite. Sono il frutto di una riflessività cui la religione offre l'espressione più piena, l'istituzionalizzazione per eccellenza della forma dell'integrale negazione di questa riflessività. Questo intreccio originario tra politico e religioso, tuttavia, non deve far pensare all'esistenza di una costitutiva dimensione politico-religiosa, aspetto che risulta evidente nel carteggio tra Gauchet e Caillé. Il rapporto tra i due è chiaro: il politico è *istituente*, il religioso

però non sembra più avere il carico delle grandi ideologie politiche, quali equivalenti funzionali della religione, ma presentare un sostrato di religiosità, magari non legato alla tradizione d'Occidente:

In particolare mi colpiscono due fatti – riprende Gauchet – che sembrano testimoniare proprio questa carenza. Il primo è la diffusione negli ambienti religiosi, in particolare cattolici, della psicoanalisi. È flagrante come quest'ultima riesca a svolgere il ruolo di palliativo rispetto a una domanda spirituale che riguarda la condotta della vita individuale alla quale il quadro religioso non riesce più a rispondere. Il secondo è l'eco sempre più importante che nel mondo cristiano trovano le spiritualità orientali, il buddismo su tutte. La forza del buddismo, per esempio, è proprio quella di essere costruito intorno alla ricerca di una regola di vita e di fornire a questa ricerca un carattere individuale. Questa congiunzione lo pone in perfetta sintonia con le preoccupazioni contemporanee, al di là del controsenso rappresentato dall'arruolamento di questa forma di liberazione dell'io da parte della cultura ipermoderna del sé. Chissà, nel nostro futuro potrebbe esserci il sincretismo e, come suggeriva Ninian Smart, non è impossibile che il «cristiano-buddismo» finisca per essere la religione occidentale del XXI secolo?²¹⁶.

Tutt'altro che impossibile, come si è detto alla fine del precedente capitolo. Tutt'altro che impossibile che si dipani – come in epoche remote, anche se con forme differenti – una sorta di re-incanto sotto forma di adorazione di divinità impersonali. Oppure, per dirla con Ulrich Beck, l'affermazione di un «Dio personale», da non intendersi come il Dio di Gesù Cristo e della sua Chiesa, semmai – ma anche questo lo abbiamo annotato – il dispiegarsi di una religione dove l'uomo si fa Dio, che basta a se stesso e sceglie esso stesso e per esso stesso. Ma, prima di passare al sociologo tedesco che delinea un quadro simile a quello del filosofo francese, pure individuando traiettorie cariche di fiducia per il futuro di quella che definisce *seconda modernità*; traiettorie rispetto alle quali i dubbi emergono robusti, ci pare opportuno un cenno a proposito dell'incapacità – indicata da Gauchet – della religione ortodossa (per dirla con Taylor) di fornire risposte adeguate al disagio esistenziale e alle inquietudini morali

istituzionalizzante (tant'è che in termini rigorosi non esiste il religioso, esiste la religione o, meglio ancora, *le* religioni): il politico è istituzionale nel senso primigenio che esso è ciò che permette a una comunità umana di essere. Tale comunità non possiede la propria coesione naturale già data, non più di quanto risulti da un contratto coscientemente stipulato tra i suoi membri. La comunità umana dipende dall'istituzione in quanto produce da sé la propria coesione e la propria unità. (M. Gauchet, *Il politico e la religione*, Dodici proposizioni in risposta ad Alain Caillé, in AA. VV., *Che cos'è il religioso? Religione e politica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006, p.224) [...] Sostenere la portata istituzionalizzante e non istitutiva del religioso corrisponde a definirne la sua storicità: benché presente nella gran parte della loro storia gli uomini possono definire la loro esistenza in comune a prescindere dalla religione. [...] La polarità tra una istituzionalizzazione politica dell'autonomia e il contenuto eteronomo della scelta religiosa emerge qui estrema chiarezza: la religione è una specifica presa di posizione nei confronti della costitutiva autonomia processuale che il politico si incarica di instaurare; è un'espressione del tutto particolare di questa autonomia che consiste (paradossalmente) proprio nel rifiutarla. In questo senso è l'espressione del partito preso dell'eteronomia», *ivi*, pp. 231-234.

²¹⁶ *Ibid.*, pp. 176-177. Gauchet fa riferimento a N. Smart, *Beyond Ideology: Religion and the Future of Western Civilization*, Collins, London, 1981; e anche *Religion and the Western Mind*, State University of New York Press, Albany, 1987

dei contemporanei. Non va dimenticato, al riguardo, che attingere alla psicanalisi, alle religioni orientali o a diversi neo-sincretismi, da una parte risponde a una moda e modalità diffusa e accessibile, tutto sommato, a buon mercato. Su questo accesso, però, pesa un paradosso di cui diremo con maggior precisione più avanti: l'ignoranza dei cristiani, cattolici in particolare, rispetto alla propria storia, al sistema simbolico originario di appartenenza, quantomeno dei padri. Si dirà: è frutto di un rifiuto. Vero. Ma è altrettanto vero che la conoscenza costa molta fatica e che, per coerenza, sembrerebbe logico conoscere un po' della propria storia, oltre a subire il fascino di quella degli altri, che ci hanno dipinto con colori e sapori particolarmente esotici. Eppoi scegliere. Ma la coerenza ha parentela con la libertà e non con i condizionamenti mediatici di cui anche il filosofo francese ha fatto cenno. Ma questo, è vero, potrebbe anche essere un altro discorso. Potrebbe.

4.3 Cristianesimo e spazio pubblico: un orizzonte sociologico

Anche Ulrich Beck, come si è detto, utilizza uno “spartito” simile a quello del filosofo francese. Anche Beck parla di *reincanto* secondo categorie del reale che a questo punto del discorso si sono colte. Secolarizzazione o de-secolarizzazione che funziona da movente di una religiosità non più bisognosa di un’istituzione particolare, visto il dinamismo di individualizzazione che si realizza nella formula *believing without belongin*. E che dà vita alla moltiplicazione di forme e tipologie religiose che si esprimono nello spazio pubblico della spiritualità contemporanea; il mercato dei beni religiosi, che da una parte garantirebbe la cosmopoliticizzazione religiosa almeno entro la cornice nazionale, come nel caso americano, assieme alla funzione di pacificare i conflitti, dall’altra con il rischio che il fuoco della religione potrebbe essere spento dalla mercificazione di Dio²¹⁷. Con uno scatto in avanti però, mosso, per così dire da una fiducia illuministica sul futuro, una fiducia che ci fa sembrare sempre e per forza migliore il futuro rispetto al passato; come a dire, visto che ogni sette anni più o meno cambiano i nostri neuroni, possiamo concludere che “siamo ciò che saremo”, con una implicita – anche se non necessariamente provvidenziale – svalutazione del passato, assegnando, a mio parere, quasi un’azione “salvifica” a quella che si può definire *la religione dell’individuo*, capace di svolgere una critica efficace della modernità e di realizzare nuove opportunità, anche in termini cosmopolitici o multiculturali. Insomma, un futuro di uomini più liberi e più felici; un’umanità più pacificata. Una posizione che ha del vero ma che, vista da qui, non sembra esente da seri dubbi e da evidenti contraddizioni, che egli tenta di risolvere invocando una sorta di *cooperazione emotiva* (così ci sembra) ma che non pare così convincente.

Ai fini del suo ragionamento il sociologo tedesco pone *dieci tesi fondamentali*, che andiamo evidentemente a sintetizzare.

- 1) La fede religiosa si diffonde in proporzione all’insicurezza che i radicali processi di modernizzazione generano in tutti gli ambiti della vita («modernizzazione riflessiva»). Questo tipo di religiosità non è dunque (come invece suggeriscono i teorici della Prima modernità) un relitto tradizionale reso obsoleto dall’incipiente modernizzazione, quanto piuttosto, in termini diametralmente opposti, un *prodotto* delle modernizzazioni avanzate che mettono in discussione se stesse. Qui Beck ricorda che il principio della libertà religiosa, cioè il diritto dell’individuo di scegliere tra vari sistemi religiosi, è un diritto fondamentale della modernità ma che, a suo dire, nel contesto dell’Occidente si è realizzato solo «parzialmente». Ossia come diritto di scegliere tra «istituzioni fondamentali» della propria nazione – per esempio tra cattolicesimo e protestantesimo – (l’idea dell’imposizione, quantomeno da mezzo secolo a questa parte ci pare opinabile), allora si può affermare che è la radicalizzazione della libera scelta religiosa a eliminare, a minare o comunque a indebolire

²¹⁷ U. Beck, *Il Dio personale*, cit., pp.179 e segg.

le «classi religiose» e le «Chiese nazionali» istituzionalizzate, e ad aprire lo spazio per le decisioni individuali.

- 2) Questo però non delinea la fine della religione. Ha luogo infatti la rinascita di una nuova, soggettiva anarchia religiosa, sempre meno incline a condividere le impalcature dogmatiche allestite dalle religioni istituzionalizzate. Va in pezzi l'unità di religione e religioso, di religione e fede. Religione e fede entrano in rotta di collisione. Nelle società occidentali che sono caratterizzate da una individualizzazione istituzionalizzata (sotto forma di diritti fondamentale di natura civile, politica e sociale rivolti al singolo), sia da una dinamica individualizzante nel mercato del lavoro, e che dunque hanno interiorizzato l'autonomia dell'individuo, ogni persona crea con sempre maggiore indipendenza quelle narrazioni religiose – il «Dio personale» – che meglio si adattano alla propria vita «personale» e al proprio «personale» orizzonte di esperienza. In Europa si fa spesso leva sui pericoli – sulla imminente «catastrofe culturale» – generati da questa caotica situazione di compenetrazione e contrapposizione tra *religione* (istituzionalizzata) e *fede* (individualizzata). Due aspetti sono rilevanti a tal proposito: a) In primo luogo, quanto detto non è affatto un segnale della fine della modernità, ma si tratta piuttosto della sua *vittoria*. È proprio la libertà (religiosa) radicalizzata che si sta scontrando sia con l'eredità religiosa basata sulla famiglia, la classe, il ceto, l'etnia, l'ambiente sociale di appartenenza, sia con le collettività prodotte dalle macroidentità di natura religiosa. b) In secondo luogo, è un dato di fatto che gli individui costruiscano le loro competenze attraverso un «fai da te» di tipo spirituale e religioso (Ronald Hitzler), servendosi di simboli religiosi che, quasi sempre, vengono strappati a quel contesto che in passato dava loro leggibilità. Opporsi disperatamente a questo fenomeno non fa che complicare la situazione. Si tratta di accettare l'individualizzazione della fede come una realtà, senza affliggersi nostalgicamente per un'epoca nella quale i contesti religiosi «intatti» (famiglia, classi, etnie, ceti, nazioni), nettamente delimitati e socialmente identificabili, generavano macroidentità monoteistiche.
- 3) L'individualizzazione della religione è paragonabile all'individualizzazione delle classi sociali (disuguaglianza, povertà) e all'individualizzazione della *famiglia* (genitorialità, rapporto tra i sessi ecc.). Solamente la connessione tra queste dimensioni (considerate per lo più isolatamente) produce individualizzazione a *livello sociale*, la quale trasforma profondamente «l'aggregazione» ovvero al qualità della società. In tutte queste categorie chiave della vita sociale si perviene a un nuovo tipo di multi-configurazione, contraddittorietà e imprevedibilità interne delle costellazioni. In tal modo si dissolvono antichi schemi istituzionalizzati, vecchie certezze e immagini guida, mentre emergono combinazioni di varie risorse simboliche. [...] «Uscita dalla tradizione», significa che la religione collettiva va in pezzi. Come? Quali suoi elementi? Tutti quelli che nella Chiesa erano uniti: riti, condotta di vita, identità collettiva, morale, fede soggettiva. Queste componenti si autonomizzano e, in modo parzialmente indipendente l'una dall'altra, vengono organizzate, interrogate e combinate individualmente in modi nuovi.
- 4) La religiosità della seconda modernità, della modernità globalizzata, si suddivide in due mondi: quello della religione clericale e quello della fede individualizzata. Essa è pertanto caratterizzata (quanto meno per quel che concerne le religioni cristiane) da una *doppia*

morale, una *doppia religiosità*, da una *doppia realtà*, tutte *istituzionalizzate*: le religioni istituzionali e i movimenti religiosi operanti a livello sociale si separano e finiscono per abbandonarsi a una controversia poco fraterna, aspra e infinita sul vero cammino religioso nella modernizzazione. Oggi, gli individui scrivono da soli le loro stesse narrazioni religiose per mezzo di parole e simboli che hanno abbandonato la loro orbita fissa (legata a coordinate istituzionalizzate della sovranità religiosa), entro la quale per secoli una determinata tradizione li aveva stabiliti.

- 5) Si giunge così al paradosso della Seconda modernità religiosa nel contesto europeo: lo svuotamento delle chiese e il reincanto religioso del pensiero e dell'agire umani, l'indebolimento delle organizzazioni religiose e il rafforzamento di una religiosità fluida e post-ecclesiastica costituiscono le due facce dello stesso processo. Ciò è confermato dal fatto che la pretesa delle religioni di testimoniare la vera fede viene messa in questione dagli stessi fedeli. In un'inchiesta di portata nazionale sulle convinzioni religiose di cattolici e protestanti in Svizzera, solamente il 2% degli intervistati risultava d'accordo con la seguente affermazione: «Tutte le religioni vanno rispettate, ma solamente la mia è vera». Nella giovane generazione si sta diffondendo in misura consistente questo indebolimento delle ortodossie religiose. Stando a un'inchiesta francese del 1998, il 6% di tutti gli intervistati e solamente il 4% dei giovani tra i 18 e 29 anni di età ritiene che la propria religione sia l'unica vera.
- 6) In sintesi. Individualizzazione non significa *privatizzazione* della religione, ossia cacciata dalla religione dallo spazio pubblico, secondo la tesi del disincanto della Prima modernità. Equiparazione che è un errore perché l'individualizzazione può portare ad una privatizzazione della religione ma anche a un nuovo ruolo pubblico della stessa. Per una simile «deprivatizzazione» della religiosità apparentemente privata esistono tre arene: lo Stato (anche sotto forma di violenza terroristica!), il discorso politico (la pubblica opinione), e la società civile (globale). Un esempio può essere costituito dall'individualismo dei diritti umani (oggetto di lungo dibattito tra le religioni). In questo senso, Amnesty International sarebbe una Chiesa moderna del Dio personale. È necessario però sollevare un'obiezione: è in grado la religiosità individuale del Dio personale – senza un punto di riferimento autorevole al di fuori dell'individualismo – di sfidare lo *status quo*? Il punto di avvio di ogni rivolta non è forse collocato nell'interiorità, per cui cambia l'atteggiamento nei confronti delle circostanze esterne, ma non cambiano le circostanze stesse? Queste domande acquistano importanza rispetto a una teologia politica del «Dio personale», perché una Seconda modernità religiosa è possibile solamente attraverso la cruna della decisione religiosa presa sullo sfondo di una pluralità di religioni universali. Individualizzazione della religione e cosmo politicizzazione rompono con la connotazione biografia della fede religiosa e con l'ortodossia dell'esclusività territoriale delle autorità religiose. Insieme, esse generano il paradosso di una situazione collettiva globale nella quale gli individui, nello scambio, nella competizione e nel cambiamento di diverse opzioni religiose e di esperienze biografiche, sono costretti a creare – o a far emergere – la propria autenticità religiosa «personale».

- 7) Con l'individualizzazione della fede sorge anche il dibattito sulla *legittimazione* della fede. In questo caso, «individualizzazione» significa che sono la sincerità e l'impegno personale del singolo credente, dunque la sua «autentica ricerca», che gli conferiscono autorità, non lo sforzo di conformarsi a verità date.
- 8) [...] Il modello di fede individualizzata è dunque rappresentato dalla consapevolezza collettiva standard, che però, in quanto tale, il soggetto non è più in grado di capire, perché essa si presenta come autocoscienza individualizzata. Che cosa significa standardizzazione? Un indicatore – quanto meno nel contesto europeo del cristianesimo – è costituito dall'aumento d'importanza, empiricamente dimostrabile, di un «credo minimale». Quest'ultimo può essere sintetizzato come segue: «Dio ti ama, Gesù ti redime, tu puoi essere salvato! ». Questo credo non necessita di alcuna interpretazione teologica, ma deve essere messo alla prova nelle esperienze religiose personali e nella prassi religiosa individuale. Nei movimenti di ricerca religiosa questa “evaporazione della dottrina” si congiunge alla diffusione di forme emotive di religiosità. Esse invitano a “lasciarsi alla spalle” l'intelletto e ad attribuire invece un valore molto più elevato alle esperienze emotive provocate dalla presenza dello Spirito Santo.
- 9) Fino a che punto l'individualizzazione della fede può poggiare sulla costruzione del «Dio personale»? Che cosa significa «Dio personale»? Va detto subito che non si tratta affatto di un prodotto «postmoderno». Il «Dio personale» rappresenta il culmine di un lungo processo di individualizzazione che si colloca all'interno della stessa tradizione cristiana e nel corso del quale l'autonomia dell'individuo si è affermata, passo dopo passo, *contro* la definizione collettiva di religiosità e di sfera sociale. [...] Rimane da capire in che misura il «Dio personale» sia un surrogato religioso, corrispondente alla falsa promessa di una «religione arte-fatta» (nel doppio senso positivo e negativo di arte). [...] Nell'esperienza artistica si manifesta un'aura sacrale, si esprime e si valorizza il sentimento religioso di un mondo secolarizzato. In essa si esprime dunque un decisionismo religioso che poggia su di un paradosso: il credente si crea il proprio «Dio personale, la cui rivelazione privata promette certezza soggettiva e redenzione alla sua vita «personale». Si rammenti in proposito la filosofia dell'Io di Fichte, la quale concepiva l'Io che pone se stesso come fonte di tutte le opinioni e le certezze, trascendenti e immanenti.
- 10) Quale orizzonte futuro si dischiude da questi processi? Rifiuto di privatizzare la religione e affermazione del suo ruolo pubblico. In questo libro, il ruolo pubblico viene tematizzato in due modi diversi: in primo luogo si vuol capire fino a che punto la religione possa fungere da protagonista della modernizzazione (cosmopolitica). Quando gli Stati si barricano dietro le mura nazionali, quando il capitale globale massimizza i suoi profitti, fino a che punto è possibile (o è possibile fare in modo) che le religioni, in alleanza con movimenti transnazionali provenienti dalla società civile, si facciano carico dei problemi del mondo, ponendoli in cima all'ordine del giorno della pubblica opinione? [...] modernizzazione e musealizzazione della religione sembrano essere le due facce dello stesso processo. Quando tali premesse vanno in pezzi, allora diventa possibile uno sguardo sociologico nuovo e fresco sulle religioni e i movimenti religiosi del XXI secolo, il quale non le consideri ormai più vittime, ma *agenti* della modernizzazione antimoderna e critica della stessa modernità. In secondo luogo, la visione cosmopolitica dell'inclusione, nella propria religiosità, di chi

professa una fede diversa viene esemplificata al meglio dal «modello Gandhi» o dal «modello Martin Luther King»: nel momento in cui Gandhi impara a liberarsi della sua religione d'origine, l'induismo, a guardarla con gli occhi dei suoi amici occidentali, a considerarla in relazione e in confronto a punti di vista cristiani (*conversione metodica*), finisce per scoprire la ricchezza dell'induismo, aprendo e percorrendo infine la strada della resistenza non violenta sotto forma di una religione che eserciti la propria influenza sull'opinione pubblica mondiale²¹⁸.

Si è dedicato ampio spazio al “decalogo” di Ulrich Beck, perché significativo dello spirito del tempo. Abbiamo ritrovato categorie già messe in evidenza da Taylor e da Gauchet, solo per restare ai nostri primi mentori e, tutto sommato, la *diagnosi* che il sociologo tedesco offre della relazione tra religione, soprattutto tra cristianesimo e spazio pubblico, non si distanzia molto dai due filosofi che conducono il nostro lavoro. Solo, come si è detto più sopra, ci sembra che Beck vada immaginando una sorta di *religione dell'individuo* a carattere globale, cosmopolitico e quindi multiculturale, attribuendo a questa un ruolo di *agente* della «modernizzazione antimoderna e critica della stessa modernità». Se la diagnosi presenta in effetti elementi che l'esperienza quotidiana e le informazioni della ricerca sociale a livello europeo sembrano confermare – come vedremo anche per gli studi sulla religiosità in Italia, pure con differenze interpretative, si parla di “fine della religione di Chiesa” e di fine del “cristianesimo sociologico” –, a nostro parere la *prognosi* del sociologo tedesco presenta qualche crepa, anzi, in un caso la crepa diventa voragine. Lasciando da parte l'interpretazione “teologica” di Gandhi, dato che la teoria della non violenza è presa proprio da quella che Beck chiama “conversione metodica”, che tradotto nel caso specifico significa che è stata tratta dalla teologia di un certo Paolo di Tarso, e non da una ri-valorizzazione dell'induismo, ci sono almeno due momenti decisivi che si aprono a una critica seria o, quantomeno, a punti di domanda importanti, anche perché hanno il senso reale e persino *grave* dell'attualità.

Il primo. È vero, il processo di individualizzazione si riconosce dentro la tradizione cristiana o, almeno, dentro uno specifico alveo della stessa, come è noto ed è stato più volte ricordato dai diversi interpreti qui interrogati. L'idea di una diffusione della religione o, forse, meglio di un religiosità individualizzata è probabilmente ascrivibile a forme comunicative globalizzate ma, dato che non si può presentare come una struttura monolitica, pare già difficoltoso tenere assieme chi opta per il *cristiano-buddismo*, chi per altre forme *New Age*, chi per l'ufologia, chi per il culto dei druidi o degli gnomi, chi ad esempio dentro il mondo cattolico appartiene ai nuovi movimenti religiosi, come i neocatecumenali e, ancora, forse con un verso più

²¹⁸ U. Beck, *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Laterza, Roma-Bari, 2009, pp.105-113.

veritiero, almeno per l'attuale terreno culturale d'Occidente, chi vive secondo quella che, parafrasando malamente il grande Maximilian Weber potremmo definire come *etica protestolica e spirito del capitalismo o, meglio del capitalismo finanziario*. Ma, sempre che in un futuro, immaginiamo lontanissimo, ciò sia possibile, Beck da ora non manca di riferirsi ai movimenti che si adoperano per l'internazionalizzazione dei *diritti civili*, ma qui l'obiezione è proprio "genetica", nel senso che i diritti civili sono figli della cultura d'Occidente. L'unica internazionalizzazione (o globalizzazione) che pare riuscire bene è quella del capitalismo finanziario, ma è pur vero che riguarda pochi fortunati, anche se distribuiti in tanti pezzi di mondo. In questa direzione sembra avere più successo, perché più "democratica", l'internazionalizzazione del consumo, di cui però alcune aree del pianeta fanno le spese; guarda caso le più povere (Africa subsahariana e via elencando), che poi danno vita all'internazionalizzazione delle migrazioni, che lasciano scaturire questioni e problemi tutt'altro che ascrivibili alle opportunità di cui parla il sociologo. Almeno per il momento. Eppure anche questo – e Beck sembra dimenticarlo, anzi immagina venga assorbito dall'etica individualizzata dell'ipotetico *cittadino del mondo* – è figlio della individualizzazione delle coscienze; individualizzazione che si è facilmente tradotta in *individualismo*, condizione caricata delle responsabilità dei mali del mondo da qualche decennio a questa parte: sperequazioni tra Nord e Sud del mondo e all'interno delle nazioni, diseguaglianze, povertà e miserie materiali e spirituali. Una religione degli individui che si è tradotta nella celebrazione degli egoismi degli individui. A meno che non sia questa la religione del «Dio personale», ma allora c'è poco da sperare in future opportunità. Lo stesso Beck ne parlava all'inizio del nuovo secolo, prima forse di sposare un improbabile futuro di armonie: «La società globale assume i lineamenti di una "società del rischio"²¹⁹, in cui la logica di produzione del rischio si affianca alla logica di produzione della ricchezza con il progressivo ribaltamento del rapporto tra le due. La società del rischio è una società in cui il mutamento non è governato dalla politica, e non è guidato, quindi, da scelte caratterizzate da una legittimazione democratica. La politica perde il ruolo di guida nella trasformazione della società, mentre le decisioni assunte in altri ambiti, in particolare in quello della scienza e dell'economia, rivelano il loro carattere di "subpolitica", ovvero la capacità di incidere in maniera significativa nelle trasformazioni della società, con implicazioni sociali, economiche ed ambientali»²²⁰. In effetti, nella decima tesi, il pensatore tedesco riprende il modello della *Civil Disobedience* di Henry David Thoreau, che «divenne un modello per il ritorno nello spazio pubblico della voce e dell'azione

²¹⁹ Cfr. U. Beck, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma, 2000.

²²⁰ G. Bettin Lattes – L. Raffini, *Manuale di Sociologia*, Vol.I, Cedam, Padova, 2011, p.342.

religiosa, rafforzata moralmente nella individualizzazione della fede»²²¹, cui si rifanno (anche ma non solo a Thoreau) Gandhi, Luther King e la resistenza contro la guerra del Vietnam. E qui è più chiaro, anche se non scalfirà – legittimamente – i suoi auspici: «Come le stesse religioni, anche l’individualizzazione mostra un doppio volto: con essa infatti si possono giustificare sia la rinuncia alla violenza sia le azioni violente. Prescindendo dalla scelta mediana, ossia dalla decisione di opporsi senza violenza, salta agli occhi l’analogia strutturale fra le posizioni di Thoreau e quelle di Bin Laden. La distinzione tra norme legittimate «soltanto» in modo democratico e un’ipermorale fondata nell’immediatezza di Dio che autorizza il singolo alla resistenza, a volte rafforza negli attori la predisposizione alla resistenza civile, altre volte porta a sacrificare la propria vita, trascinando con sé nella morte, «su comando divino», altre persone prive di scelta. Il bilancio è il seguente: nemmeno l’individualizzazione delle fede può portare, attraverso il potere degli effetti collaterali non previsti e non voluti, a un incivilimento dei conflitti tra religioni universali, né può scongiurarli. Quando – e qui Beck cita Graf –, in molti campi religiosi, un numero crescente di protagonisti persegue strategie retoriche di *escalation*, la radicalizzazione dei conflitti simbolici è inevitabile. Nel pantheon che caratterizza i primi anni del XXI secolo, le divinità liberali del consenso sono finite in minoranza. Molti dèi dell’estasi selvaggia e dell’ossessione per il potere metteranno in scena, nel contesto del futuro pluralismo religioso, nuove drammatiche battaglie, e la predisposizione religiosa alla violenza apparirà, specie agli occhi dei devoti, come il vero culto»²²². La leva poi del mercato dei beni religiosi quale motore – o altro possibile motore (Beck riferisce di 5 modelli possibili) – dello spazio pubblico della religione fa toccare al sociologo una questione, purtroppo, attualissima. «Ciò di cui l’Europa attualmente si lamenta è, per esprimerci nei termini della teoria del mercato, la libertà concessa all’islam di arricchire l’offerta religiosa: quale effetto avrà questa libertà è al momento difficilmente prevedibile. Qualche elemento fa supporre che le società europee debbano ripensare radicalmente la loro idea del rapporto tra religione e Stato, per esempio mediante una «de-statalizzazione» della libertà religiosa. Non tutti i musulmani sono musulmani radicali, ma quelli che nei singoli Paesi ritengono di essere musulmani europei e desiderano organizzarsi, non possono essere costretti a intraprendere un’ «assimilazione organizzativa» secondo il modello delle Chiese di Stato europee. Lo scontro per aggiudicarsi l’anima dell’islam europeo è in realtà una controversia che ha per oggetto l’affermazione del

²²¹ U. Beck, *Il Dio personale*, cit., p. 182.

²²² *Ibid.*, pp.182-183. Si veda anche F. W. Graf, *Die Wiederkehr der Götter*, Beck, München, 2004, p.66.

principio di mercato per le religioni europee»²²³. In questo caso Ulrich Beck è più prudente, ad esempio, di alcuni analisti italiani (a dire il vero più di area giornalistica che accademica) che suppongo una realizzazione dell'islam europeo attraverso la “ricetta” della cittadinanza, anche perché – purtroppo – se non tutti, quasi tutti gli autori dei recenti e tristemente noti attentati terroristici in terra d'Europa erano già cittadini francesi o tedeschi, perciò cittadini europei. L'islam europeo, passa semmai attraverso la de-statalizzazione della religione islamica, ammesso che sia possibile e che vi siano reali volontà di procedere in questa direzione, perché la questione in tal caso è di natura teologica, dato che nel mondo islamico – con qualche rara variazione – è la religione che fonda la dimensione dello Stato, della politica e della società. Al riguardo è forse utile il chiarimento di un politologo di fama internazionale, tra l'altro, di sicura laicità, Giovanni Sartori:

Musulmano vuol dire “aderente all'Islam”. Anche così è utile distinguere tra Stati musulmani e Stati islamici. I primi “aderiscono” all'Islam meno – e anche meno rigidamente – dei secondi. E a tutt'oggi resta vero che gli Stati musulmani non sono tutti islamici. Tra l'altro, “Stato musulmano” può semplicemente indicare uno Stato in cui la popolazione è di religione musulmana: e in tal caso nulla vieta che uno Stato di musulmani sia al tempo stesso uno Stato laico. Difatti tale è la Turchia (sin da quando lo Stato laico fu imposto ai turchi dalla dittatura “illuminata” di Kemal Ataturk a partire dal 1924). Ma la Turchia resta l'unico caso nel suo genere. Il che significa che si tratta di un'eccezione debole perché prova poco, anche perché la laicità della Turchia non sopravviverebbe se non fosse protetta dai militari. Pertanto tutti gli stati di popolazione musulmana sono anche – salvo uno – Stati di natura musulmana. Ma tali, dicevo, con varia intensità. Alcuni lo sono fortemente, e quindi sono propriamente da dire Stati islamici. Altri lo sono debolmente, e quindi sono Stati che conviene chiamare per distinguerli da quelli del primo gruppo, Stati musulmani. Anche questi ultimi sono Stati non – laici; ma Stati che hanno recepito l'influenza occidentale e con essa forti elementi di laicità (quantomeno costituzionale). Gli Stati fortemente islamici sono oggi l'Arabia Saudita, la Libia, il Sudan, l'Iran e l'Afghanistan. Lo sono meno – in Nord Africa – il Marocco, l'Algeria, la Tunisia e l'Egitto. Questi ultimi sono da classificare, ancora oggi, come Stati musulmani e non islamici. Finché dura”²²⁴.

Ma, pure con prudenza, Beck riferisce, chiamando in causa altri studiosi e “scomodando” nientemeno che Kant, della potenziale azione pacificatrice del mercato: «Inoltre il modello di mercato – scrive – ha due rilevanti conseguenze (interconnesse, cfr. Zinser) per la

²²³ U. Beck, *Il Dio personale*, cit., p. 188.

²²⁴ G. Sartori, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei*, cit. pp.117-121.

pacificazione dei conflitti tra religioni universali: se è vero che la storia universale delle religioni è la storia di errori che, concretamente o potenzialmente, minacciano assalti reciproci, allora la logica di mercato agisce in modo *essenzialmente pacificante*. Il mercato può consentire e forse riformare perfino l'imperialismo missionario, non certo nella forma della conquista militare, ma attraverso le strategie di mercato. In questo senso, Immanuel Kant scrisse più di 200 anni fa: «È lo spirito del commercio che non può convivere con la guerra, e che prima o poi si impadronisce di ogni popolo. Infatti, dato che di tutte le forze (e i mezzi) subordinate al potere dello Stato la potenza del denaro potrebbe essere quella più sicura, allora gli Stati [...] [e le religioni, N. d. A.] si vedono costretti a lavorare in favore della nobile pace, e in qualsiasi luogo la guerra minacci di scoppiare nel mondo, a impedirla tramite mediazioni»²²⁵. Anche se nonostante gli assunti del celeberrimo filosofo di Königsberg, non sempre funziona così (nostro), Beck, aggiunge: Nasce dunque una sorta di «*imperialismo religioso indotto dallo spirito del commercio*», un fenomeno che chi acquista o consuma servizi religiosi e prodotti esoterici o New Age non fa che approvare. È infatti questa disponibilità a cedere alle seduzioni religiose, a praticare dunque questa sorta di masochismo del proprio interesse religioso, che si sfoga nel benessere offerto dalla società globale del consumo esoterico-religioso, che al contempo la condanna e conferma. Cosa ne consegue? Il fuoco della religione potrebbe essere spento dalla mercificazione di Dio? [...] Ma tra le posizioni estreme – la religione che uccide o il mercato che uccide la religione – deve esserci (ancora una volta) una terza via, sulla quale dovremo ora procedere»²²⁶. E qui il sociologo tedesco si affida ad un altro connazionale famoso, al modello dello *Stato costituzionale neutrale* di Habermas. Ma anche in questo caso, pure condividendo gli auspici e la direzione, anche la proiezione dell'«ultimo dei francofortesi» sembra, almeno per ora, destinata al cielo delle utopie. Ma seguiamone una sintesi, nella presentazione di Beck: «Le comunità religiose musulmane prendono sul serio il diritto alla libertà religiosa sancito dalla Costituzione tedesca e richiedono ai cattolici e ai protestanti – che si dividono poco fraternamente la Germania cristiana –, sperando inoltre nel sostegno dello Stato «neutrale rispetto alle religioni» e dei suoi organi democratici, una equiparazione giuridica dell'islam. In tal modo, il sistema dell'organizzazione religiosa tedesca, semi-statale e bi-confessionale, finisce in un dilemma. O si mantiene la secolarizzazione incompiuta o la si porta avanti. In quest'ultimo caso, bisogna eliminare i non pochi privilegi delle Chiese cristiane: dall'insegnamento religioso nelle scuole, passando per le imposte ecclesiastiche, per arrivare fino ai posti riservati ai

²²⁵ I. Kant, *Per la pace perpetua* (1795), Feltrinelli, Milano, 2005, p. 78.

²²⁶ U. Beck, *Il Dio personale*, cit., pp. 188-189.

rappresentanti delle Chiese nelle commissioni per la radiofonia. Questa coerente separazione tra Stato e religione, normale in Francia e condensata in un modello teorico da Habermas, sarebbe sicuramente la soluzione più pulita. In fondo, anche i cittadini non cristiani hanno un diritto alla libertà *dalla religione*»²²⁷.

[...] Si potrebbe tuttavia chiedere se per caso il modello habermasiano di regolamentazione giuridica dei conflitti religiosi nella società post-secolare non rimanga imprigionato nella micro-ottica dello Stato di diritto *nazionale*, tralasciando dunque la dimensione globale. La risposta è negativa. Habermas compie un passo avanti deciso. Andando alla ricerca di un patriottismo costituzionale globalizzato, egli separa l'idea universalistica di Costituzione dalla sua concretizzazione nel singolo Stato nazione. Da questo punto di vista, trova molteplici forme di Costituzioni empiricamente de-statalizzate, come per esempio Costituzioni economiche, la Costituzione dell'Unione Europea, dell'Onu, del Wto, dell'Organizzazione mondiale della sanità ecc. Così facendo, viene sgombrata la strada all'idea di una Costituzione politica per la società globale multi-religiosa, vale a dire a una proiezione dal livello dello Stato nazionale a quello globale della "costituzione borghese" che all'epoca di Kant era appena sorta dalle rivoluzioni americana e francese. Nasce così il concetto di istituzionalizzazione del diritto internazionale. La grandiosa innovatività di questa concettualizzazione, che anticipa di gran lunga i tempi, sta nella coerenza della trasformazione del diritto cosmopolitico degli individui. Questi allora non godono più dello status di soggetti giuridici in quanto cittadini di uno Stato nazionale, ma, nella stessa misura, come membri di una società mondiale politicamente costituita»²²⁸.

Lo spirito neoilluminista di Beck emerge senza tema di smentita. Ma, a parte che, come si è visto più indietro e molto più realisticamente, Jürgen Habermas sembra attribuire al cristianesimo ancora un ruolo principale nella capacità di saper rispondere ai diversificati disagi della post-modernità, il sociologo tedesco, mentre non manca di risparmiare un approccio assolutamente critico verso il cristianesimo (al quale peraltro dovrebbe la separazione tanto invocata e che egli, come altri della sua generazione continua ad attribuire alla rivoluzione giacobina), invocando una secolarizzazione compiuta, sembra dimenticare o, meglio, coerentemente con le sue traiettorie cosmopolitiche globali, evita di nominare ciò che qualsiasi studioso di "questo pane" conosce: vale a dire – nella speranza che la secolarizzazione, come la immagina, valga per tutte le religioni – la scarsissima, per non dire

²²⁷ U. Beck, *Il Dio personale*, cit., p. 192.

²²⁸ *Ibid.*, pp. 192-193. Cfr. J. Habermas, *Tra scienza e fede* (2005), Laterza, Roma – Bari, 2008, p.216.

nulla, probabilità – almeno allo stato di cose – di secolarizzare l’islam. Che questa si possa pensare come una posizione in cui sperare, potremmo essere d’accordo in molti ma, ammesso che sia possibile, saranno davvero necessarie parecchie generazioni. Del resto appare piuttosto difficile che l’*homo religiosus*, in special modo un certo tipo di *homo religiosus*, possa rinunciare facilmente alla propria cultura, nonostante le accelerazioni di questa età. Ricorda in effetti Sartori: [...] nessuna religione contemporanea ha la pervasività dell’islamismo (ma anche dell’islam, N.d.A., perché Stato e religione e anche società, sono un tutt’uno, solo che tutto, in modo totalistico, evitando di dirlo totalitario, direbbe lo stesso Sartori, poggia sulla religione). La sua “legge sacra” (*shari’a*) è davvero onnipervadente. Non accetta nessuna sfera extra-religiosa, e quindi non divide tra vita laica e vita di credente. Qui tutto è fuso. E se questa fusione si riscalda, allora acquista, o può acquistare, una forza d’urto dirompente»²²⁹. Di conseguenza, il modello della *Costituzione politica per una società globale multi-religiosa* ipotizzato da Habermas, salta nei suoi stessi presupposti, e anche Beck deve accontentarsi di lavorare per le buone intenzioni, magari “limando” un poco velato e poco altruista livore anti-cristiano, tipico della sua cultura di riferimento.

Ma se davvero l’obiettivo ideale e in parte condivisibile di Beck è quello di pensare a un mondo più equo e più felice, per dirla in termini grossolani ma chiari, non sarebbe forse il caso di recuperare qualche altro elemento distintivo della cultura cristiana? Per esempio quel senso della *communitas* più specifico della cattolicità, dove l’individualità si riconosce e si adopera per l’alterità, riducendo o quantomeno controllando le proprie tendenze egoistiche? E gli esempi, per fortuna non mancano, sia nella società civile che in quella ecclesiale. Ma il progetto “neo-illuminista” di realizzare il cittadino del mondo individualizzato, non considera la tradizione, anzi – lo ha ricordato lo stesso Beck – si origina *contro* la tradizione, specie se cattolica, si può senz’altro aggiungere. Un fardello carico di superstizioni, dogmi, prescrizioni di cui per fortuna ci si è liberati; roba per ignoranti poco avvezzi all’uso della ragione. L’utopia del *cittadino del mondo*, non considera le differenze, lo specifico di ogni patrimonio culturale dove gli esseri umani costruiscono il proprio sé, la propria identità. E, generalmente, guarda con sufficienza ai retaggi religiosi del passato, alle miriadi di persone – e qui a molti è cara l’immagine delle donne e nonne che si affidano alla preghiera per il loro cari e per il mondo – che senza aver studiato filosofia o scienze sociali mandano avanti il mondo, coltivando la motivazione di un’altra Speranza. Legittima e non meno razionale di chi non ce

²²⁹ G. Sartori, *Pluralismo multiculturalismo e estranei*, cit., p. 124.

l'ha. O forse è più razionale, nell'età del «Dio personale», riconoscersi come “energia dell'universo” e pensare di potersi auto guarire dalle malattie? È più razionale e, soprattutto, espressione di libertà civili e democrazia la pretesa di aver diritto a una persona – che il diritto sulle persone ricorda tanto la schiavitù – magari utilizzando pratiche che mezzo secolo fa venivano giustamente definite barbare e disumane, in nome della divinità tecno scientifica? Senza considerare che in queste pratiche che soddisfano i “diritti” di qualcuno, lo sfruttamento della miseria abbonda? È più razionale sostenere che qualsiasi unione – senz'altro legittima – divenga *eo ipso* una famiglia? È più razionale un'epoca che pubblicizza menù per i gatti, trattati alla stregua di “divinità egizie” e non fa nascere i bambini? E l'elenco potrebbe continuare. Irridere il sentimento religioso dei singoli o dei popoli, perché si ascrive a tradizioni del passato non è foriero di nuove opportunità. Anzi, la storia anche recente ha dimostrato pure questo. E a questo punto, entra in discussione la “vocazione” cosmopolitica di Beck e di molti altri, sia nell'ambito degli studi storico-sociali sia nella società civile che, spesso, dai primi trae sostegno. Il sociologo tedesco in un paragrafo del suo lavoro intitolato *Pluralità tramite rafforzamento delle religioni non cristiane* (pp.37 e segg.) parla di un nuovo induismo europeo e di un nuovo islam europeo, realizzato (o da realizzarsi) dalle nuove generazioni di mussulmani nati e cresciuti in Europa. Altri studiosi sono nella stessa linea di Beck; in Italia vale la pena di ricordare Enzo Pace. Un'immagine e un'idea senz'altro auspicabile. Non c'è dubbio. Tra le altre scrive: «Tale discorso non vede che il ritorno della religione in Europa non rappresenta affatto un ritorno dell'islam tradizionale, perché queste forme di rinascita religiosa hanno le loro *nuove* radici nella nuova situazione creatasi all'*interno* dell'Europa. Esse poggiano su di una separazione tra la religione musulmana e la cultura d'origine. La nuova autocoscienza musulmana, che le giovani esprimono per esempio indossando il velo, ma anche il fondamentalismo religioso sviluppatosi tra i musulmani che vivono in Occidente, non derivano dall'importazione in Occidente di una qualche cultura musulmana originaria, dotata di un forte legame territoriale. L'islam europeo presuppone piuttosto una «deculturazione dell'islam». Le seconde e terze generazioni oscillano tra la lingua del Paese ospitante e quella del Paese d'origine dei loro genitori, e spesso parlano meglio il francese dell'arabo, sempre che l'arabo lo parlino. Parlano perfino meglio, anche se molto più lentamente, il tedesco del turco, sempre che riescano a dominare correttamente il turco e il tedesco ufficiale. Il fastfood è più popolare della cucina tradizionale. Ma è soprattutto il fondamentalismo a essere un prodotto della deculturazione. Il fondamentalismo contemporaneo presuppone dunque una separazione tra simboli religiosi, da un lato, e contenuti e norme culturali, dall'altro. *Hallal*, per esempio, non indica più il cibo tradizionale,

ma genericamente tutti i piatti. Infatti, presso i musulmani radicali, scopertisi tali in Occidente, non sono certo i ristoranti tradizionali marocchini o turchi che godono di grande popolarità, ma proprio i chioschi di “hallal-fastfood”. Questa separazione indica che non è in atto qualcosa che assomigli a un *clash of civilizations* tra Occidente e Oriente, bensì una trasformazione della fede in una sorta di religione “pura”, che poggia su segni e simboli religiosi staccati dal loro contesto sociale. [...] La religione islamica viene staccata dalle sue norme e costrizioni territoriali, nazionali (nordafricane, turche, indiane) e sociali, e trasformata in una religiosità che poggia esclusivamente sulle decisioni degli individui»²³⁰. E in altra parte si legge: «Risulta evidente la diversa situazione e il differente grado di soddisfazione tra i musulmani che vivono negli Stati Uniti e quelli che risiedono in Europa. Uno studio recente ha accertato come i musulmani europei siano chiaramente più poveri della restante popolazione, come siano frustrati per le loro scarse possibilità economiche e socialmente isolati, mentre la maggior parte dei musulmani americani dichiara di sentirsi a proprio agio negli Stati Uniti, perché possono essere sia uomini moderni sia musulmani senza doversi nascondere o assimilare. Ecco la grande differenza che esiste tra l’Europa e l’America: in Europa, specialmente in Germania, i musulmani devono prima integrarsi e rispettare tutti i criteri corrispondenti, per poi avere qualche opportunità di partecipazione e progresso economico e politico. Gli Stati Uniti, invece, sono fondati su principi di pluralismo religioso: la molteplicità delle confessioni non è un’esperienza traumatica, ma normale prassi quotidiana, di modo che, per esempio, nello stesso luogo di lavoro possono convivere membri di diverse comunità religiose. Qui le persone possono esprimere apertamente la loro devozione, mantenere le loro peculiarità esteriori, e *malgrado ciò* sfruttare opportunità economiche e sociali *senza* bisogno di assimilarsi. Tendenzialmente spariscono i pregiudizi non appena cresce la partecipazione. Per molto tempo, nessuno ha avuto interesse a mettere in discussione il pragmatismo che si esprime nel motto “vivi e lascia vivere”. Uno degli esiti di questo tacito accordo è la “familiarità con la diversità”, per quanto ciò possa sembrare paradossale»²³¹. Ora il discorso si fa inevitabilmente complesso e a dir poco complicato. E per tentare una linea che voglia porsi considerando altre prospettive ma senza rivendicare esiti risolutivi, appannaggio di Beck e di altri studiosi del fenomeno islam, rispetto alle questioni delle relazioni interculturali e della più o meno possibile integrazione, ricordiamo al lettore che quello del sociologo tedesco è uno studio pubblicato nel 2009, così come quello di Gauchet è del 2008. Li mettiamo assieme non solo per l’epoca, ma anche perché vi è una certa

²³⁰ U. Beck, *Il Dio Personale*, cit., pp. 40-41.

²³¹ *Ibid.*, pp.42-43.

vicinanza anche nella interpretazione del fondamentalismo che, con il filosofo francese riteniamo più corretto definire *islamismo*. Ma andiamo per gradi. Beck tocca la questione intergenerazionale fiducioso che i giovani di cultura musulmana possano dare vita a un islam europeo, e questo vale per gli appartenenti anche ad altre tradizioni religiose, in origine, e che nascano o crescano in Europa. E in effetti, se davvero vogliamo scomodare un termine un po' abusato, come integrazione, diciamo che questa interessa *solo* chi nasce o cresce qui; ammesso che lo voglia. Ma questo intende Beck e altri. Un adulto o un anziano che provenga da altri paesi, al massimo si adatta. E ci pare giusto. S'io andassi in Norvegia, non essendo più giovane – e sto parlando di un Paese non distantissimo dalla mia cultura d'origine – al massimo mi adatterò. Sarà davvero difficile una mia completa integrazione rispetto a tutti gli elementi della cultura materiale ed extramateriale di quel Paese. Se poi le distanze, sempre in termini culturali, sono più ampie, la cosa diventa ancora più complicata. Beck fa bene a citare l'esempio delle ragazze musulmane, che con velo possano sentirsi francesi e musulmane, tedesche e musulmane, inglesi e musulmane. Qualche elemento in più di integrazione, comunque, lo si coglie quando le ragazze pure rimanendo musulmane il velo lo tolgono; capita di cogliere questo nelle scuole italiane, per esempio. Ma questo, volendo, è un aspetto marginale. Fa bene a dire delle ragazze perché la condizione della donna musulmana in Europa non è quella della donna europea in Europa; è sufficiente chiedere a qualche mamma italiana che fa amicizia con qualche altra mamma islamica perché hanno i bambini nella stessa classe alle elementari, perché il privato, che sfugge alla ricerca sociale, racconta diffuse storie di sottomissione e sopruso. Fa bene perché il modo di considerare le donne – mediamente – è quello che ci ha raccontato la cronaca del 31 dicembre 2015 in Germania. Non sarà per tutti, ma c'è. Così come, anche se «politicamente scorretto» perciò non si dovrebbe dire, ma c'è, succede che qualche bambino nella sua innocenza riveli che il papà, che lavora regolarmente, esulti per l'ennesimo attentato. Così come c'è, il dramma interiore di qualche singolo mussulmano, che non accetta l'odio del terrorismo è vorrebbe un futuro di pace per sé e per i propri figli. Si dirà che riguarda persone provenienti dall'esterno e non cresciute in Europa. E anche questo, almeno parzialmente, è vero. C'è poi un elogio – diremmo ovvio – del pluralismo religioso degli Stati Uniti e della capacità di integrare i *differenti*, termine che preferiamo a *diversi*, perché questo nel suo etimo annida elementi di potenziale conflittualità; Beck comunque evidenzia una maggior “familiarità con la diversità”. Ovvio il riferimento perché l'America è una *nation of nations* e per la sua esperienza storica si presenta come un eccellente laboratorio per le relazioni interculturali e l'integrazione delle

minoranze etno-culturali. Ma anche qui è forse utile il chiarimento del politologo toscano, magari poco considerato oggi, ma che rimane uno studioso di fama internazionale:

Ma non abbiamo già – mi si può subito chiedere – un caso di comunità pluralistica, il caso degli Stati Uniti, che fa da modello e che ci fa capire come procedere, anche in Europa, nella trasformazione degli Stati nazionali e nella loro apertura multietnica? Rispondo: no. Il caso degli Stati Uniti sta a sé perché i problemi che ha risolto non sono i problemi che si pongono oggi all'Europa. Certo, il Nuovo Mondo è tutto un mondo di “nuovi venuti”; e l'afflusso di immigrati negli Stati Uniti è stato davvero, in determinati periodi, massiccio. Nel periodo 1845-1925 – in ottanta anni – circa 50 milioni di persone hanno attraversato l'Atlantico; e negli anni 1900-1913 gli immigrati sono stati addirittura 10 milioni. Ma questi nuovi arrivati trovavano nel nuovo mondo, uno sterminato spazio vuoto, cercavano e desideravano una nuova patria, ed erano felici di diventare americani (ad eccezione forse dell'elemento nazionale, è un po' come l'Australia per tanti giovani di oggi. N.d.A.): il *melting pot*, il calderone di fusione, per più di un secolo e per un 100 milioni complessivi di immigrati ha funzionato benissimo. Invece il vecchio mondo è da gran tempo un mondo senza spazi vuoti e un mondo di relativamente pochi “nuovi venuti”. Aggiungi che i nuovi venuti che oggi entrano in Europa entrano in un contesto diversissimo da quello degli immigrati che hanno creato la nazione americana. Gli Stati Uniti non sono nati come una nazione che ha accolto e assorbito altre nazioni: sono costitutivamente una “nazione di nazionalità”. Invece gli Stati europei sono oggi nazioni costituite (sia pure con qualche frangia non assimilata come i Fiamminghi, o anche viepiù ribelle, come i Baschi) che si stanno imbattendo in contro-nazionalità, in immigrazioni sempre più massicce che ne negano l'identità nazionale. E quindi il precedente americano non ci aiuta ad affrontare il problema²³².

Dopo un decennio, poco più dalla riflessione di Sartori, diciamo che l'Europa ha probabilmente meno spazi, sia per la minore capacità economica ma, soprattutto, perché gli spazi sono sempre più “vecchi”. Il problema della costruzione della società realmente plurale, però, rimane pressoché intatto.

Ciò che suona strano nelle affermazioni di Beck è che il pluralismo religioso non esista in Germania e che la Germania opti per l'assimilazione degli immigrati, quando dal 2001, abbandonata la “istituzionalizzazione del precariato” è stata avviata una politica sicuramente plurale, e gli esiti, tanto per semplificare ma per avere un'immagine chiara, si hanno proprio nella composizione della nazionale di calcio tedesca. Diverso il discorso per la Francia che,

²³² G. Sartori, *Pluralismo multiculturalismo e estranei*, cit., pp. 46-47.

proprio nella scelta assimilazionista in nome della *laïcité*, mostra l'impraticabilità del discorso alla Beck e, in quegli anni era reduce dalla rivolta delle banlieux del 2005, che raccontava storie di segregazione più che di integrazione. Se è vero che l'integrazione è possibile solo attraverso lo scambio e il luogo primo è quello della socializzazione scolastica, accadde che a mano a mano che sopraggiungevano nelle periferie i figli del Maghreb, magari già colonie francesi, gli autoctoni si spostavano verso la capitale. Nessuno scambio perciò, che si accompagnava a differenze culturali strutturali, come la pratica della poligamia, ad esempio, e a un tasso di disoccupazione doppio rispetto agli altri francesi. Diverso ancora nel modello culturale pluralista della Gran Bretagna, che concede un certo grado di diversità culturale e religiosa espressa nello spazio pubblico, ma che anziché generare integrazione – se non per città come Londra e per ovvi motivi di sedimentato cosmopolitismo che ha portato alla recente elezione proprio di un sindaco musulmano – ha generato separazione. Esistono tribunali che legiferano su cause civili e familiari sulla base della Shari'a, tanto che l'ex premier Cameron ha dovuto ribadire ciò che sembrerebbe ovvio, e cioè che la Shari'a non può sostituirsi allo Stato di diritto britannico. E solo per dare un altro cenno che va nella direzione opposta a quanto indicato da Beck, nei quartieri musulmani le poliziotte inglesi, cristiane o meno, atee o meno, entrano indossando il velo. E sempre a proposito di donne (e non solo in Inghilterra), «secondo la *Foundations for Women's Health Research and development*, più di 65 mila donne e ragazze in Inghilterra e Galles sono vittime di mutilazioni genitali e altre 24 mila di età inferiore ai 15 anni sono ritenute ad alto rischio, nonostante questa pratica sia illegale e punibile con quattordici anni di carcere; problema portato all'attenzione della Camera dei Comuni dal ministro degli interni Theresa May, da poco nuovo Primo Ministro. Inoltre l'*Iranian and Khurdish Women's Rights Organization*, ente di beneficenza che fornisce consulenza alle donne musulmane e bambine che vivono nel Regno Unito, ha attestato che, sempre nel 2011, duemilaottocento cosiddetti “attacchi e violenze d'onore” sono stati registrati dalla polizia britannica»²³³. Vi sarebbe poi la religiosità che poggia sulle scelte degli individui, in fondo in perfetta coerenza con l'orientamento cosmopolitico della religione del «Dio personale», e l'idea che il fondamentalismo sia da una parte una risposta al processo di deculturazione – e comunque un fenomeno che si origina qui, magari causa mancata integrazione ed esclusione sociale – oppure, con Gauchet, l'espressione della volontà di appropriarsi dell'apparato tecnico-pratico e di conoscenze sviluppato “dall'empio Occidente”,

²³³ I pochi dati riferiti alle politiche di integrazione in Francia, Germania e Gran Bretagna sono tratti da V. Bortolin, G. Manzato, E. Riparelli, *L'Altro possibile. Interculturalità e religioni nella società plurale*, EMP, Padova, 2013, pp. 98-99; 104-108.

e quindi paradossalmente, con finalità che si oppongono alla tradizione religiosa d'appartenenza. Va dato atto agli sforzi di Beck e di Gauchet ed è vero che il processo di separazione dalla propria cultura d'origine per dar vita a un nuovo credo, diciamo *ibridato*, riguarda i giovani. È vero ed è auspicabile. Del resto Ulrich Beck e Marcel Gauchet e altri, sono studiosi non veggenti. Perché, dopo Parigi, Bruxelles, Istanbul, San Bernardino e Orlando negli Stati Uniti e ancora Dacca e Nizza, senza star qui a cronacare su fatti noti a tutto il mondo, è sicuramente meno vero. Forse, purtroppo, molto meno vero. Perché la ipotizzata o auspicata religione islamo-europea della scelta individuale, riguarda i singoli, speriamo tantissimi singoli, ma non certo le comunità. L'errore dell'impostazione "neoilluminista" (così la pensiamo) è quello di pensare che chiunque arrivi in Occidente rimanga potenzialmente ammaliato dalla cultura della libertà, dei diritti umani e civili, ma non è così. O non è così per tutti, e nemmeno per tutti i giovani, al di là delle questioni internazionali. Perché gli autori dei massacri di cui sopra erano o sono tutti giovani e, purtroppo, Beck e compagnia vengono smentiti anche sul piano della teoria del disagio sociale, dato che quasi nessuno rispondeva al ritratto dell'emarginato sociale, anzi, taluni disponevano di redditi da far invidia a miriadi di disoccupati in Europa e altri hanno frequentato scuole d'eccellenza, quasi sempre di struttura occidentale, e nelle loro case non hanno trovato manuali per fabbricare bombe ma testi della tradizione religiosa islamica. È doveroso sostenere gli auspici di Beck e colleghi, anche italiani, ma che questo sia un processo lunghissimo, anche se da percorrere, lo avevamo già ricordato. Riguarda però i singoli, ripetiamo, purtroppo non le strutture comunitarie che, in tradizioni culturali diverse dall'Occidente e dall'Europa d'oggi, hanno ancora un peso importante. Non è escluso, infatti, che le ricerche dei sociologi presentino un difetto metodologico di fondo, perché se sono rivolte a studenti universitari o delle scuole, presi come singoli, o a qualche giovane lavoratore è possibile che esca l'immagine di una religione scelta individualmente e separata dalla cultura d'origine, ma il quadro cambia senz'altro se fosse possibile rivolgersi a casalinghe o a lavoratori, fors'anco giovani; perché è necessario ricordare che la sfera privata sfugge sia ai discorsi sulla multiculturalità sia alla ricerca sociale. Anche se triste, infatti, non si può però tacere – non fosse altro per rispetto di centinaia di vittime innocenti – che in relazione ai noti e tragici episodi indicati, dalle comunità islamiche europee è davvero rara se non inesistente una condanna pubblica chiara e definitiva del terrorismo islamico. E questo è un fatto realmente preoccupante. Ma anche qui è doveroso segnalare una probabile difficoltà: anche chi volesse ammettere pubblicamente la sua condanna e, magari avesse familiari nelle terre d'origine, potrebbe temere alte possibilità di ritorsioni. Non cambia nulla però, anzi,

ancor più evidenza la distanza culturale e il ruolo di una comunità tradizionale. A sostenerlo non è qualche nostalgico conservatore ma, accanto ai politici e agli osservatori che ne riferiscono attraverso i media nazionali ed europei ci sono proprio singoli del mondo islamico che, nello scambio con la cultura europea hanno assunto la posizione immaginata da Ulrich Beck; almeno in parte. L'ultimo esempio, ormai conosciuto all'opinione pubblica europea è quello di Hocine Drouice, imam di Nimes, vicepresidente della Conferenza degli imam di Francia e candidato alla nomina di rettore della Grande moschea di Parigi che, come riportato da diversi organi di stampa ha dichiarato: «Annuncio le mie dimissioni e il mio rifiuto di queste istituzioni incompetenti che non fanno nulla per la pace sociale e non la smettono di ripetere che l'estremismo non esiste, che è prodotto dai mass media». Lascia ogni incarico nella comunità musulmana francese in polemica, soprattutto, con predicatori e imam, che non hanno speso una parola su quanto avvenuto a Nizza: «Spero che gli imam di Francia lascino perdere le loro riserve negative e, soprattutto, che nelle loro prediche del venerdì non parlino di argomenti che non hanno nulla a che fare con l'attentato. Il loro compito è quello di combattere l'odio e l'integralismo religioso. L'islam è innocente, ma necessita di uomini coraggiosi per provare ciò. Perché oggi è molto difficile distinguere l'islam inteso come religione dall'islamismo considerato alla stregua di un'ideologia». Già dopo le stragi di Parigi aveva dichiarato: «l'odio è divenuto l'elemento caratterizzante del discorso islamico, specialmente in Europa, così da poter mobilitare i giovani musulmani contro l'Occidente. L'estremismo è diventato un fenomeno evidente all'interno delle loro stesse comunità. Dobbiamo dire la verità. Dai musulmani non è arrivato un vero impegno a trovare una soluzione al grande problema della radicalizzazione e dell'odio. Io auspico che gli eventi Parigi possano svegliare i musulmani in Francia, in Italia e in tutta Europa per salvare la nostra convivenza e il futuro delle nostre società». In effetti appare preoccupante, ad esempio, anche l'omertà evidente degli abitanti del quartiere di Bruxelles che in pratica "protegevano" una delle menti dell'attentato al "Bataclan". E dopo la recentissima strage di Dacca ha lasciato una dichiarazione che, se non annulla, riduce le responsabilità di Paesi e *lobbies* internazionali che sarebbero la prima causa dei conflitti che si consumano nell'area mediorientale e fino al nord Africa e che, direttamente o indirettamente avrebbe favorito la nascita del sedicente e autoproclamato stato islamico, guidato come si sa, da ex alti ufficiali dell'esercito iracheno e da terroristi ceceni, sicuramente in cerca di fama e danari e che si sono macchiati di crimini orrendi (non ultima la reintroduzione della schiavitù ai danni delle donne della minoranza Yazida, che pratica un'antica religione animista pre-islamica, interpretata più tardi sia dai cristiani sia dall'islam, in modo assolutamente errato e falso, come adoratori del demonio),

soprattutto a carico di popolazioni musulmane, e che non è escluso che possano fruire di appoggi finanziari da Arabia Saudita e Qatar (e altri), Stati a “doppia faccia” che, sicuramente (da quanto affermano servizi e osservatori di quelle aree e dinamiche connesse) sostengono economicamente organizzazioni terroristiche anche in Europa. Commenta Hocine Drouiche: «Avevamo sempre pensato che il terrorismo fosse nato in Iraq e in Afghanistan a causa dell’orgoglio dell’Amministrazione Bush. La primavera araba ha mostrato con chiarezza che il problema dell’islamismo è legato alla crisi teologica e giuridica dell’islam»²³⁴. Forse, come sommamente chiesto da qualche isolato intellettuale musulmano, sarebbe opportuna una operazione che teologicamente appare inammissibile, come l’esegesi critica del testo coranico; più facile pensare a una formazione degli imam, molti dei quali improvvisati e che probabilmente, come la maggioranza dei musulmani, non sono nemmeno in grado di leggere l’arabo classico antico. Ma proviamo ad ascoltarla la voce di un intellettuale musulmano. Una voce di donna, perché è necessario ribadire che senza diritti della donna non si può parlare di civiltà. Si tratta di Elham Manea, doppia cittadinanza, yemenita e svizzera che «si batte per una riforma dell’islam dall’interno, per una riforma dell’islam politico a favore di un islam del singolo e dell’essere umano, come in fondo è auspicato anche da Ulrich Beck e altri. Impegnata come attivista per i diritti umani è politologa, scrittrice e professore associato nella Facoltà di Scienze Politiche dell’Università di Zurigo e due anni prima di Drouiche mette in evidenza la medesima questione. In un’intervista, la studiosa recupera i contenuti dell’articolo di un ex ministro del Kuwait. Articolo dal titolo eloquente, quanto forse stonato per tante campagne europee che interpretano il fenomeno, esclusivamente sostenendo cause “esterne”: “Time to face the Isis inside us”, che tradotto significa L’Isis è dentro di noi.

«Noi siamo l’Isis. Un’affermazione sorprendente? Tuttavia questo è il titolo di un articolo scritto dall’ex ministro kuwaitiano dell’Informazione, Saad bin Tafla al Ajami, pubblicato dal quotidiano qatariota Al Sharq il 7 agosto 2014. L’articolo non celebrava lo Stato islamico dell’Iraq e del Levante (Isis) né le atrocità che quest’ultimo sta commettendo contro i civili e le minoranze in Iraq e Siria. L’autore ricordava che l’Isis, seppur condannato dalla maggioranza dei musulmani, è il prodotto di un discorso religioso islamico che ha dominato la nostra sfera pubblica negli ultimi decenni, un discorso diffuso e ricorrente! L’Isis non è arrivato da un altro pianeta, ha affermato al Ajami. Non è un prodotto dell’Occidente infedele o di un Oriente dei tempi che furono. No. La verità che non possiamo negare è che l’Isis ha studiato nelle nostre scuole, ha pregato nelle nostre moschee, ha ascoltato i nostri mezzi di

²³⁴ Le dichiarazioni Hocine Drouiche sono riportate da LaPresse, agenzia di stampa di Torino, e sono anche reperibili in diversi quotidiani italiani ed europei, anche on line, in data 15 luglio 2016.

comunicazione... e i pulpiti dei nostri religiosi, ha letto i nostri libri e le nostre fonti, e ha seguito le fatwe (responsi religiosi) che abbiamo prodotto. Ha ragione l'ex ministro, afferma la professoressa Manea. Sarebbe facile continuare a insistere che l'Isis non rappresenta i corretti precetti dell'islam. Sarebbe molto facile. Ebbene sì, sono convinta che l'islam sia quel che noi, esseri umani, ne facciamo. Ogni religione può essere un messaggio di amore oppure una spada per l'odio nelle mani del popolo che vi crede. Ciononostante resta il fatto che le azioni dell'Isis sono ideologicamente veicolate ormai da molto tempo: nelle moschee che maledicono i "cristiani-crociati", gli "ebrei" e gli "infedeli" in ogni sermone del venerdì. Con religiosi che si salutano quotidianamente, dai loro programmi televisivi e che predicano un messaggio di odio e intolleranza con l'«altro», indipendentemente da chi sia questo «altro». Nelle scuole che ci insegnano che la pena per chi abbandona l'islam per un'altra religione è la morte; che i cristiani e gli ebrei sono "popoli protetti", che dovrebbero pagare una tassa per essere lasciati in pace mentre in caso contrario la guerra li attende. Il destino delle "altre religioni" invece è un non detto, ma noi sappiamo leggerlo tra le righe. Durante queste lezioni non ci hanno mai insegnato che un cittadino ha il diritto di scegliere la propria religione oppure che un cittadino è uguale davanti alla legge, indipendentemente dalla religione o dal credo. L'Isis è il prodotto del nostro discorso religioso, un discorso diffuso. È prodotto di un processo politico che è iniziato con la nascita dell'ideologia dell'islam politico, propagato a partire dal 1973 grazie ai soldi del petrolio delle monarchie del Golfo e proseguito con la rivoluzione iraniana del 1979. Si tratta di un prodotto di una strategia politica. Capi di Stato sfruttano il fenomeno dell'islam politico, appoggiano alcuni gruppi islamici piuttosto che altri e intessono alleanze politiche con loro. Il loro fine è politico: legittimare il loro potere attraverso la religione e/o delegittimare quella dei loro oppositori. Siffatta alleanza machiavellica ha un prezzo. In cambio del sostegno, i gruppi islamici sono autorizzati a monopolizzare il discorso religioso con la loro ideologia di odio, esclusione e intolleranza, moschee, mezzi di comunicazione e scuole diventano il terreno fertile per diffondere la loro ideologia. È il prodotto di un fallimento politico. Gli Stati non riescono a mantenere fede alla loro parte del contratto sociale, non sono in grado di garantire ai propri cittadini il minimo di assistenza per quanto concerne la salute, l'istruzione e le esigenze sociali. I gruppi islamisti, pieni di soldi, colmano il vuoto, con servizi impacchettati nella loro visione ideologica del mondo. Sarebbe facile continuare a sostenere che l'Isis è il prodotto di una cospirazione esterna. Ma anche se sotterriamo la testa sotto la sabbia non possiamo celare e negare il fatto che l'Isis è proprio un nostro prodotto. Siamo noi che l'abbiamo distribuito. Eppure ci stupiamo che si sia impossessato delle parole del nostro discorso religioso, alla lettera.

Davvero? Se non riconosceremo la nostra responsabilità tutto andrà avanti come sempre. Le moschee continueranno a maledire gli ebrei, i cristiani e i miscredenti ogni venerdì. I predicatori continueranno a salutarci con il loro messaggio di intolleranza. Le scuole continueranno a insegnarci che la religione è il marcatore principale dell'identità e della cittadinanza. Fermatevi un istante a riflettere. Chiedetevi: quante donne sono state uccise di recente in nome della nostra religione? Quanti pakistani cristiani o appartenenti agli ahmadiyya sono stati presi di mira ultimamente? Quante chiese sono state attaccate in Indonesia e Nigeria? Quanti egiziani copti sono stati allontanati dai loro villaggi? Quante loro case e negozi sono stati dati al fuoco? Quanti sunniti stanno uccidendo sciiti? Quanti sciiti stanno uccidendo sunniti? Quanti bahai sono stati brutalmente repressi in Iran? E quanti cittadini britannici hanno aderito all'Isis?

Sarebbe più facile voltarsi dall'altra parte. Sarebbe più facile. Ma se continuiamo a biasimare gli altri, se continuiamo a non agire e a tacere, siamo noi, noi nessun altro, che stiamo lasciando che la nostra religione sia letteralmente sequestrata da questa interpretazione fondamentalista dell'islam. L'Isis è dentro di noi. Ed è giunto il momento di affrontare l'Isis che è dentro di noi»²³⁵. Un'alta autorità religiosa e un'intellettuale, mussulmani. Voci che non trovano grande eco. E il fatto qualche sospetto lo insinua. Lo *scontro di civiltà* che rimanda direttamente a Samuel Huntington, assolutamente non considerato possibile da Ulrich Beck e altri, potrebbe far capolino in modo subdolo. È errata l'ipotesi totale del conflitto, non fosse altro perché in Africa dal 1965 al 2001 la popolazione cristiana è salita dal 25 al 46% ed è destinata a toccare 1,2 miliardi di persone entro il 2050, come si è visto più indietro. Ma sullo scontro in Europa, inutile negare che i dubbi si fanno seri, altrimenti non si capirebbe come mai il primo giugno 2016 un comunicato dello Stato Maggiore delle Forze Armate francesi ha ufficialmente annunciato la creazione di una forza convenzionale dell'esercito, il Comando di Terra per il territorio nazionale (COM TN), destinata a combattere la *jihad* sul territorio francese. Il nuovo modello strategico comprende due Divisioni, sotto comando unico, per un totale di 77 mila uomini, destinati a proteggere la minaccia di una insurrezione islamica. Il governo francese ha previsto la possibilità di esplosione di una guerra civile, soprattutto nei grandi centri urbani, dove evidentemente la multiculturalità è fallita²³⁶. Certamente, la Francia paga, anche, un debito coloniale e la mancata integrazione dei figli della immigrazione algerina. Al riguardo è interessante l'opera di Abdelmalek Sayad, sociologo e filosofo

²³⁵ Elham Manea, *Time to face the Isis inside us*, scritto per il sito della Global Minorities Alliance, 20 agosto 2014, traduzione di Valentina Colombo.

²³⁶ Vedi Il Tempo Quotidiano del 16 luglio 2016.

algerino, colonizzato e poi immigrato in Francia, collaboratore di Pierre Bourdieu, divenuto poi direttore del Centro Nazionale Francese di Ricerca Scientifica²³⁷. Ma la tensione conflittuale ha altri volti: quello dello scarto demografico. L'Europa a 29 conta oltre 500 milioni di abitanti (dopo l'uscita del Regno Unito saranno meno) e solo 80 milioni, pari a circa il 16% ha meno di trent'anni. Anche la sponda orientale e meridionale del Mediterraneo conta 500 milioni di abitanti, sommando i 22 paesi arabofoni, più Turchia e Iran, e il 70% di questi, pari a circa 350 milioni, è composto da giovani con meno di 30 anni²³⁸. Il 10 aprile 2006 il leader libico Gheddafi, figura ambigua ma anche amico di leader occidentali, ha riferito tramite la emittente Al Jazeera: «50 milioni di musulmani in Europa la trasformeranno in un continente musulmano in pochi decenni». Del resto, senza nemmeno invocare conflitti, gli studi demoscopici annunciano una sostituzione antropologica tra Nord e Sud del mondo, e su questo pesano sicuramente politiche di cooperazione internazionale che dovevano trasferire conoscenza in cambio di risorse, non solo prendere o fare la “carità”. Dice in merito Dambisa Moyo, economista originaria dello Zambia: «il fiume di denaro internazionale donato all'Africa negli ultimi cinquant'anni l'ha impoverita. Ha consolidato le dittature, diffuso la corruzione e alimentato la cultura del parassitismo. È necessaria la formazione dei giovani, la conoscenza che favorisce le autonomie e lo sviluppo di una classe media capace di costruire sistemi democratici»²³⁹. L'immigrazione è necessaria a un continente vecchio, dove l'Italia che, suo malgrado, ne è la “porta” principale (oltre che il cuore della cristianità), quest'anno ha toccato il record assoluto negativo in termini di nascite. Ma è inutile negare che possa diventare un problema specie in periodi di reale crisi economica, tenuto conto che dal 2003 circa un milione di italiani al di sotto dei 40 anni, perciò giovani, sono a loro volta emigrati, e sono circa 4 milioni e 700 mila gli italiani emigrati, non molti in meno degli immigrati in Italia²⁴⁰. E l'Isis minaccia il governo italiano di inviare 500 mila immigrati, perché l'immigrazione, di questi tempi, come sanno oramai tutti è un affare infame. Sicuramente con interessi esterni; speriamo non con interni, visto che cronache parlano di “mercato” più fiorente di quello della droga. Insomma, definire la questione, complessa, è persino un eufemismo. Il problema è politico e culturale, come ha ricordato Elham Manea: globale, rispetto alle politiche di cooperazione ai Paesi in Via di Sviluppo, perché come si è già detto, è irrinunciabile oramai – pena appunto la possibilità reali di conflitti, che potrebbero superare

²³⁷ A. Vidoni, *L'estrema testimonianza di Sayad, scriba pubblico della sociologia*, in *Mesogea*, segni e voci del mediterraneo, Messina, Anno 1, n.0/2002, pp. 192-198.

²³⁸ Dati di Caritas Italiana, Roma 2015.

²³⁹ Cfr. Dambisa Moyo, *La Carità che uccide. Come gli aiuti dell'Occidente stanno devastando il Terzo mondo*, Rizzoli, Milano, 2009.

²⁴⁰ Fondazione Caritas/Migrantes, *Rapporto Italiani nel mondo 2015*, Roma.

la “terza guerra mondiale a pezzi” e diventare terza guerra mondiale e basta – trasferire conoscenza e saperi, tecnici e non solo, in cambio di risorse. E probabilmente questo significa anche imparare la sobrietà di vita, diventare un po’ più poveri. È un problema politico e culturale interno all’islam ma è anche un problema politico e culturale interno all’Europa. Quale soluzione possibile? *Chi scambia cambia*, hanno ripetuto più volte Clifford Geertz e Ulderico Bernardi²⁴¹, ma affinché lo scambio sia possibile e fecondo, affinché possa favorire l’apprezzamento di quelle libertà invocate anche dalla professoressa Manea, che sono libertà dell’Occidente, è necessario che lo scambio avvenga alla *pari*. E a nostro modesto parere, *l’individualizzazione delle coscienze in chiave cosmopolitica come esito del «Dio personale»* (quel Dio personale, come abbiamo già chiarito che, quasi sempre si risolve nella scelta di *divinità impersonali*), non rappresenta la retta via per questa necessità. L’individualizzazione delle coscienze è la stessa che ha prodotto le diseguaglianze profonde tra Nord e Sud del mondo, ed è la stessa che ha realizzato l’invecchiamento demografico dell’Europa, dato che il problema è *prima* culturale, e poi semmai politico ed economico. Perché, come è stato detto da più di qualche parte, invocare l’immigrazione perché ci pagheranno le pensioni è anche piuttosto ipocrita. E il tavolo dello scambio alla pari è soprattutto quello dei luoghi della prima educazione, della scolarizzazione, dove si mostra se stessi. E mostrare se stessi, se si vogliono evitare tensioni individualistiche, significa anche mostrare la nostra storia, quindi, all’opposto degli indirizzi di Beck e di altra sociologia, mostrare anche il nostro passato; poiché le società riescono a raggiungere una qualche stabilità – anche in epoche di veloci mutamenti – quando sanno oscillare fra tradizione e innovazione, tra persistenze culturali e mutamenti sociali, a partire da qualche certezza di principio, perché il relativismo totalizzante non consente di governare i mutamenti, specie quelli più difficili da accettare, se non addirittura, quelli che vanno rifiutati. Questa era la lezione di un’altra giovane donna figlia di Francia e di cultura ebraica, divenuta famosa per la filosofia contemporanea: Simone Weil, invitata, all’epoca dell’occupazione nazista, dal famoso generale Charles de Gaulle, capo del governo francese in esilio a Londra, per gettare le fondamenta culturali e sociali di quella che doveva essere la nuova Francia post-nazista. La giovane pensatrice francese proponeva un orizzonte sociale, in effetti, distante da quello di Beck e molti altri studiosi della nostra epoca. Un orizzonte che andrebbe ri-considerato, se le società europee hanno a cuore – *in primis* – quantomeno la volontà di realizzare stabilità sociale, interna. E che vedremo, pare riemergere

²⁴¹ Cfr. C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Book, New York, 1973, tr. It. *Interpretazione di Culture*, il Mulino, Bologna, 1987. U. Bernardi, *Culture e integrazione, uniti dalle diversità*, Franco Angeli, Milano, 2004.

come necessità; almeno per chi, nella individualizzazione delle coscienze colga più rischi che opportunità. Perché di questo si tratta. Scriveva:

«L'opposizione fra avvenire e passato è assurda. Il futuro non ci porta nulla, non ci dà nulla: siamo noi che per costruirlo dobbiamo dargli tutto, dargli perfino la nostra vita: ma per dare bisogna possedere, e noi non possediamo altra vita, altra linfa che i tesori ereditati dal passato e digeriti, assimilati, ricreati da noi. Fra tutte le esigenze dell'anima umana nessuna è più vitale di quella del passato... Il passato distrutto non torna mai più. La distruzione del passato è forse il delitto supremo. Ai nostri giorni, la conservazione di quel poco che resta dovrebbe diventare un'idea fissa»²⁴². È vero, sono proprio discorsi del passato! Che a guardar bene, però, anticipano riflessioni alla Bauman e altri ancora. Il "segreto" della stabilità sociale – senza star qui ad invocare l'armonia e altre condizioni che spesso hanno il carattere della transitorietà se non dell'utopia – passa per il *consenso attraverso il tempo*, come lo definisce Edward Shils, Nobel per le scienze sociali: «la tradizione come consenso attraverso il tempo, un modello intertemporale persistente, cui si attengono le generazioni per assicurare continuità alla propria cultura»²⁴³. Cui dovrebbero attenersi le generazioni se avessero cura di tener fede a un patto tra generazioni, che potremmo tradurre come l'attenzione e la cura per chi c'era, per chi c'è, per quelli che nascono adesso e per chi ci sarà. Un discorso che in modo più aulico e profondo emergeva già nelle riflessioni di Agostino di Tagaste. Il *con-senso* attraverso il tempo è indispensabile se si vuole che, specie le giovani generazioni, abbiamo il senso, appunto, di ciò che è *lecito nel possibile* delle azioni umane e sociali, senza arrivare a intendere e a vivere – purtroppo con esiti anomici e devianti assai preoccupanti: dall'uso degli stupefacenti, al bullismo, alla violenza sulle donne, alle torme barbariche che popolano stadi ed eventi sportivi – che ogni *possibile* sia – *eo ipso* – *lecito*. Perché è chiaro che si crea disordine sociale, dove quasi sempre soccombono i più deboli e i più indifesi. Si manifesta quello che per Simone Weil è il più grave dei mali sociali: *lo sradicamento* che è il contraltare purtroppo diffuso, del bisogno più importate per l'essere umano e per la società, che sta al suo contrario: *il radicamento*. Leggiamo ancora Weil:

Il radicamento è forse il bisogno più importante e più misconosciuto dell'anima umana. È tra i più difficili da definire. Mediante la sua partecipazione reale, attiva, e naturale all'esistenza di una collettività che conservi vivi certi tesori del passato e certi presentimenti del futuro, l'essere umano ha una radice. Partecipazione naturale, cioè imposta automaticamente dal

²⁴² S. Weil, *L'enracinement. Prelude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Gallimard, Paris, 1949, tr. It. Di F. Frontini, *La prima radice*, Edizioni di Comunità, 1973, pp.49-50.

²⁴³ E. Shils, *Centro e periferia, elementi di macrosociologia*, Morcelliana, Brescia, 1984, pp. 87-88.

luogo, dalla nascita, dalla professione, dall'ambiente. Ad ogni essere umano occorrono radici multiple. Ha bisogno di ricevere quasi tutta la sua vita morale, intellettuale, spirituale tramite gli ambienti cui appartiene naturalmente. [...] Gli scambi fra ambienti molto diversi fra loro sono altrettanto indispensabili quanto il radicamento nell'ambito naturale. Un determinato ambiente dev'essere influenzato dall'esterno, non per essere arricchito, ma per essere stimolato e rendere più intensa la propria vita. Deve nutrirsi degli apporti esterni soltanto dopo averli assorbiti e gli individui che lo compongono li devono ricevere soltanto da esso²⁴⁴.

Scambi fra interno ed esterno, dove è necessaria *la reciprocità* (lo scambio alla pari); in questo senso va inteso l'assorbimento degli apporti esterni, non come assimilazione per deculturazione, ma dove, ovviamente, la propria radice è gioco-forza, prima. Pena lo sradicamento:

Lo sradicamento è di gran lunga la più pericolosa malattia delle società umane, perché si moltiplica da sola. Le persone realmente sradicate non hanno che due comportamenti possibili: o cadere in un'inezia dell'anima quasi pari alla morte (come la maggior parte degli schiavi dell'impero romano), o gettarsi in un'attività che tende sempre a sradicare, spesso con metodi violentissimi, coloro che non lo sono ancora, o che lo sono solo in parte²⁴⁵.

Lo sradicamento, assomiglia molto anche al concetto di *anomia*, come ce l'ha insegnato Emile Durkheim, sempre per restare in Francia, che anche oggi – ovviamente non solo in Francia – continua a seminare gli effetti tragici della demolizione o del misconoscimento identitario, che getta gli individui individualizzati negli agoni dove si compete soprattutto per il successo, la fama e il denaro facili, e dove è altrettanto facile esserne gettati fuori. Ulderico Bernardi, allarga il ragionamento di Simone Weil ad ambiti che superano la realtà locale e che hanno, anch'essi, un respiro attuale. Un discorso, quello del sociologo veneto, che cade sempre nell'accusa di nostalgie passatiste, fuori dei modi e del tempo, ma che se non “attenzioneato” rischia con estrema facilità di trovarsi in faccia gli esiti sociali della martoriata Francia, che sono esiti diffusi nelle società europea e che, come capiremo da altri testimoni delle nuove generazioni intellettuali, non sono slegati nemmeno ai fenomeni dell'integralismo.

Ciò che non si deve mai confondere è l'irrefrenabile mobilità della scienza e della tecnica con l'indispensabile stabilità delle comunità familiari e nazionali che s'ispirano a leggi morali eterne. La società può esprimere rispetto al cittadino, la comunità deve garantire l'onore della persona. La sfera dei valori – e qui Bernardi va a rovescio rispetto a Gauchet – e delle credenze è il centro della società, e come sostiene Edward Shils, è l'oggetto primo

²⁴⁴ S. Weil, *La prima radice*, cit., p. 43.

²⁴⁵ *Ibid.*, pp. 43-46.

dello studio macrosociologico (e di questo avviso era anche Weber). Questo è intendere la società come struttura religiosa, quando il mondo si organizza attorno ad un centro, un punto fisso, un assoluto, una *persistenza*. Nel mondo contemporaneo le azioni violente di sradicamento hanno indotto in talune culture a ricercare forme esasperate di coincidenza fra la pratica sociale, lo stile di vita, il modello di sviluppo e l'antico sistema di valori, stabile, definitivo, trascendente, aggredito da processi di deculturazione violenta. È il caso del cosiddetto "integralismo islamico", su cui va fatta una valutazione politica, senza dimenticare tuttavia la parte che spetta al mistero religioso, irriducibile al politico, allo storico, al sociale. È lo sradicamento indotto in tante parti del mondo dal totalitarismo di segno diverso. Non si deve dimenticare mai che l'ideale per ogni totalitarismo è di sottomettere allo Stato ogni espressione della vita comunitaria²⁴⁶.

L'ultimo passaggio di Bernardi fa pensare all'attuale situazione turca, che non affrontiamo per motivi di necessaria coerenza con i nostri obiettivi che non riguardano la politica internazionale, anche se, volendo, *tout se tient*. E, va anche segnalato, che in tanta parte del mondo islamico, in realtà, il politico e il sociale sono *ridotti* al religioso. Ma per restare alle questioni interne alle società europee contemporanee, le raccomandazioni di Simone Weil e di Edward Shils, sono tutt'altro che anacronistiche, e riprese come *conditio sine qua non* dalla riflessione di un'altra giovane studiosa francese, Madeleine de Jessey, che sulle pagine di "Le Figaro", propone una lettura del fenomeno in questione – compresa l'adesione di molti giovani francesi ed europei (e pure delle realtà nordatlantiche), non soltanto di cultura islamica ma anche, almeno storicamente, appartenenti alla cultura cristiana o alla deificata *laïcité*, alle "sirene" islamiste – che meriterebbe seria attenzione da parte, prima di tutto, delle agenzie educative e di socializzazione. Scrive così, la professoressa di lettere classiche: «Se il Daesch ha potuto piantare nelle teste di questi francesi il suo sinistro drappo nero, è perché noi stessi abbiamo seminato la cultura del vuoto. Questi giovani avevano bisogno di punti di riferimento, noi abbiamo dato loro una società senza radici, senza progetti comuni e senza limiti. Avevano bisogno di quadri, di esempi autorevoli, noi abbiamo insegnato loro a rinnegare tutte le forme di autorità, a uccidere gli antenati; genitori che li hanno cresciuti come erbacce ai miti fallaci dell'uomo auto-fondato, che basta a se stesso. Avevano bisogno di una storia in cui identificarsi, noi abbiamo presentato il nostro passato insegnando a viverlo con un senso di auto-flagellazione permanente, che ha prodotto o un senso di colpevolezza soffocante o di vittimizzazione odiosa. Avevano bisogno d'azione (potremmo dire anche di esperienze di impegno forte), di devozione, di sacrificio, noi abbiamo rimpiazzato il servizio militare con i video giochi e qualche campo sportivo, pensando che questi elementi sostitutivi avrebbero placato la loro voglia di girovagare e di esperienze. Avevano bisogno d'amore, di grandi ideali, e noi abbiamo insegnato loro a godere in tutta sicurezza della visione di tutto, la pornografia e la via della "performance", e della prestazione in ogni senso. Avevano bisogno

²⁴⁶ U. Bernardi, *Culture e integrazione*, cit., p. 89.

di bellezza che eleva l'anima, e li abbiamo circondati di ferro e cemento; abbiamo sostituito la bellezza dei nostri studi letterari, con galoppanti quanto insipidi corsi tecnici, senza cercare di sviluppare in loro un legame con le più grandi realizzazioni del nostro patrimonio. La nostra risposta all'islam radicale sarà vana se sarà limitata all'azione militare e politica; sul lungo termine non vinceremo la guerra, se non a condizione di amare e far amare, insegnare ad amare la nostra eredità culturale *comune*. La nostra società dovrà riaffermare l'amore per la sua cultura e per i suoi grandi pensatori, la fierezza di tutta la sua storia, dai Galli alla nostra Repubblica, e l'attaccamento alle radici giudaico-cristiane che le hanno fornito la sua stabilità e le sue risorse spirituali. La cultura del puro divertimento e del consumo senza limiti (potremmo aggiungere di tutto e di tutti) non soddisfa più nessuno. I nostri ragazzi non resisteranno alle sirene dell'islamismo che a condizione di sentirsi integrati in una civiltà che risponda alle esigenze delle loro aspirazioni. È tempo di dare loro un ideale»²⁴⁷. L'animo umano, ancorché giovane e, perciò stesso, più inquieto e anche più facile alle manipolazioni e ai condizionamenti, ha sempre aspirazione ai grandi ideali, a valori che sin da questa esistenza abbiano la tensione dell'eterno, dell'infinito. L'esatto opposto degli esiti consumistici della religione dell'io individualizzato. E i grandi ideali si raggiungono *per* gli altri, non contro o nella pura competizione con gli altri. Ma questo implica – anche – una dimensione spirituale dell'uomo, non soltanto animalesca. Va da sé che questa lettura chiami in causa i processi educativi, pedagogici e sociologici che interessano anche le altre società d'Europa, Italia compresa, dove peraltro, in alcune aree del Paese lo sradicamento giovanile produce effetti terribili. Almeno su un paio di momenti forti richiamati da Madeleine de Jessey, vorremmo tentare una chiosa, che chiama in causa anche una delle indicazioni di Marcel Gauchet come di Belardinelli e di altri ancora, anche se qui non nominati. I giovani hanno bisogno di valori alti ed esperienze significative, impegnative, sempre se vogliamo accettare il percorso che conduca a società possibilmente stabili. Se pensiamo, invece, ad una individualistica riedizione del *bellum omnium contra omnes*, allora come non detto. Una di queste occasioni è data o era data dal servizio militare. Prestare il servizio militare, la leva obbligatoria, o in alternativa, come libera scelta, il servizio civile, costituiva e rappresenterebbe ancor oggi, un'occasione particolare di socializzazione e, soprattutto, dare – *gratuitamente* – un periodo pure breve della propria vita per il proprio Paese. Significa educare le giovani generazioni al *dare* e al *fare* qualcosa per la comunità, in una sorta di spirito evangelico o semplicemente umanitario, senza pretendere nulla in cambio. Una modalità per tentare di costruire spirito di appartenenza e di mutuo soccorso, dato che i soldati non servono solo per le operazioni belliche. Siamo all'esatto opposto della logica individualistica e individualizzante della prestazione e della competizione, che pure in altri ambiti della vita economica e sociale potrebbe vantare una sua ragion d'essere. Questo, almeno nelle culture liberali. Poco accorti, in tal senso, anche ambiti del mondo cattolico, disposti magari a sostenere l'idea del servizio

²⁴⁷ Madeleine de Jessey, *Donnez-leur un idéal!*, in Le Figaro, Paris, 17 novembre 2015, traduzione a cura dello scrivente.

civile obbligatorio ma, il soldato lo fa chi vuole e per questo viene pagato. In fondo si dirà, viene da soldo... Ma è questa una logica poco cattolica e, direttamente o meno, persino un tantino cinica. Nel senso che siccome uno è pagato può anche rimetterci la pelle! Si tratta proprio di una visione individualistica del mondo. Accanto a ciò, si presenta anche un altro delicato aspetto di natura socio-economica. Considerato che le lance non sono ancora state trasformate in falci né le spade in vomeri, i soldati sono necessari; piaccia o meno. Ora è evidente che se è ammesso solo il servizio militare come professione, tutti gli eserciti – fatto noto – raccolgono adesione da aree disagiate socialmente ed economicamente, con forti indici di disoccupazione. Con eccezioni, forse, per chi sceglie la via per diventare un quadro di comando. E non è mala fede, pensare che in questi casi il *servizio alla comunità* non rappresenti sempre e comunque *il primo fine*. Un conto è se scelgo per valore e poi eventualmente vengo retribuito, altro se rovescio la proposizione. Per dare un'idea concreta e più facile per noi da chiamare in causa, sia sufficiente pensare che in uno dei recenti bandi pubblici per il reclutamento nelle Forze Armate italiane erano messi a disposizione 30 mila posti; sono giunte ai comandi 100 mila domande, tutte provenienti dal sud Italia! E in tempi recentissimi di crisi economica, anche al nord le domande per entrare a far parte delle Forze Armate, sono aumentate di almeno il 10%. Nessuno esclude che questi giovani vedano come primo fine il servizio al loro Paese, ma non è nemmeno detto che sia sempre questo il primo fine. Diverso è pensare ad una *forma mentis* orientata al valore del servizio alla comunità. Cade anche l'idea, sotto il profilo tecnico, che i soldati di professione rispondano meglio agli obiettivi difensivi (e dove previsto offensivi) di un Paese, tenuto conto che l'esercito è stato impiegato in tantissimi momenti della storia repubblicana proprio come servizio di protezione civile e intervento nei casi di pubblica calamità, perché fatti salvi i reparti speciali che ci sono sempre stati, la storia bellica ha ampiamente dimostrato (purtroppo) il valore dei soldati di leva. Il secondo momento della riflessione è di carattere eminentemente pedagogico, dato che tutti quei valori cui hanno fatto cenno i nostri autori, si acquisiscono nei momenti formativi della personalità. Ecco che il ruolo della scuola assume la sua posizione centrale e di primaria importanza. Ricordiamo qui, nuovamente il suggerimento di Marcel Gauchet che nella tradizione pedagogica cristiana vede una grande opportunità per la formazione della coscienza civile delle giovani generazioni. In Italia, ad esempio, unico caso in Europa, la scuola paritaria cattolica non è sostenuta dallo Stato e perciò viene meno una delle condizioni fondamentali del pluralismo democratico, spesso adducendo a una divisione ideologica e errata a partire dal dettato Costituzionale, tra servizio privato e servizio pubblico; perché è ovvio che la scuola paritaria cattolica offra un servizio pubblico. Si tratta di un'aporìa che meriterebbe un doveroso approfondimento ma, ai nostri fini, ci basti come accenno al problema. Ci sembra più utile, invece, provare un'occhiata, anche se non puntuale, della scuola come luogo dove si forma o meno il radicamento sociale. E qui, inevitabilmente, entra in cattedra – è proprio il caso di dirlo – la figura del docente. Per dare ai giovani un certo assetto valoriale e non soltanto di nozione-informazione è necessario un adeguato bagaglio di conoscenze e,

eventualmente, di competenze. Di più. Almeno da Socrate in qua i maestri hanno sempre svolto un'azione sociale fondamentale, pari solo a quella della cura, dei medici; anzi, volendo dirla tutta senza addentrarci troppo nella storia della filosofia e della pedagogia, primaria rispetto a quella dei medici. La più alta ricompensa sociale assegnata ai maestri è stata, per secoli e secoli, un alto riconoscimento, prestigio sociale, e il carattere primo di ogni vero e buon formatore di coscienze non si chiamava né conoscenza né competenza ma, *vocazione*. Da Socrate fino a trent'anni fa, se un insegnante in via estemporanea ne incontrava un altro chiedeva: dove insegni? Oggi si chiede: dove lavori? La differenza di verbo non sembra banale; rimanda invece ad un profondo mutamento culturale e a tutta una serie di conseguenze; raramente positive. Perché, anche in questo caso, il primo fine è la vocazione, il secondo il lavoro. Per quanto legittima e onesta sia l'aspirazione al lavoro e il diritto al suo espletamento, se, in ambito educativo-formativo, questo diventa il primo fine, l'operazione è sicuramente in perdita. Questo è tanto vero, quanto il fatto che gli insegnanti abbiano ceduto parte larga della loro principale ricompensa sociale, al lavoro. Con quali effetti? Diversi. Ne ricordiamo uno che si sposa con il nostro ragionare legato alle necessità di evitare sradicamenti sociali e di costruire, per quanto umanamente possibile, società stabili, vivibili. E vorremmo proporre questo passo non con tono polemico o, peggio, come si potrà intendere, misogino, ma solo come possibilità di riflessione e confronto. La plurisecolare storia della pedagogia ha insegnato – fuor di dubbio – che i bambini hanno bisogno delle *mamme* e gli adolescenti dei *papà*. Non è necessario approfondire, la questione è chiara a tutti. Se per le elementari ci siamo, e a quanto pare con ottimi indicatori addirittura a livello mondiale, la questione si complica alle medie e, soprattutto, nelle scuole superiori, dove si conta una reale femminilizzazione del corpo docente. Sia chiaro che qui non sono in discussione conoscenze e competenze, anche perché è noto che le donne eccellono negli studi molto più degli uomini. Il fatto qui è relazionale e disciplinare. Perché, dato che stiamo parlando di insegnanti e non di sergenti degli alpini o dei paracadutisti, è talvolta seriamente difficoltoso per le insegnanti affrontare giovanotti di un metro e ottantacinque e più, armati di telematica protervia e propensi più al divertimento che allo studio, specie se questi giovanotti che sono oltretutto “bombe ormonali”, non sono adeguatamente formati nel luogo primo dell'educazione, che è la famiglia. Non si tratta perciò di una stupida osservazione misogina, ma delle reali difficoltà segnalate da tantissime insegnanti nella “sociologia spicciola del quotidiano”, e che per prime chiederebbero qualche presenza maschile in più. Ci sembra una questione da non sottovalutare. Anche i genitori, peraltro, spesso sono figli del nichilismo gaio, e non supportano, anzi ostacolano la faticosa attività dell'insegnamento, ed è inutile negare che, al pari del mondo della cura, dove in pratica si assiste alla “dominazione” della “medicina difensiva”, anziché avere a cuore la reale istruzione-formazione dei loro figli, hanno inventato la “scuola dei ricorsi”, dove in pratica – e si coglie immediatamente sia l'assenza di logica sia la gravità pedagogica – i loro figli hanno sempre ragione e gli insegnanti sempre torto. In tal caso l'apparato giuridico amministrativo statuale come la categoria dei legali e del sindacato

hanno non poche responsabilità sul fatto di favorire un sociale fatto di giovani che, sempre più perdono in il confine tra il *lecito* e il *possibile* e, sempre più, rischiano di assumere come lecito ogni possibilità dell'umano agire. Questa è una lettura "estrema" della questione, ma evidenzia una realtà. Quasi da rendere gli insegnanti più preoccupati dei possibili ricorsi verso il loro operato che della loro *missione* formativa. È vero che questo breve e insufficiente ragionamento ha il grosso limite della genericità, e perciò stesso ammette miriadi di eccezioni, che in verità, speriamo rappresentino la norma, la normalità. Ma è altrettanto certo che non stiamo parlando per ipotesi. Al lettore le libere considerazioni al riguardo. È anche vero, che l'autorevolezza potrebbe essere data anche da nuovi percorsi di formazione degli insegnanti. Ci sono Paesi – pochissimi in verità (leggi Finlandia e qualche Paese asiatico) – dove gli insegnanti subiscono una strepitosa "selezione", ma poi si vedono riconosciuto lo stesso prestigio sociale e lo stesso stipendio dei medici. Sarà impossibile in Italia, per motivi diversi e più o meno conosciuti, ma non sarebbe male ricordare – anche se nemmeno sotto il profilo pedagogico siamo secondi a nessuno – che in questo Paese è nata la prima università (come la si intende classicamente) del mondo.

Agli insegnanti, alla loro fatica, alla loro competenza, alla loro responsabilità, vogliamo pensare, soprattutto, alla loro vocazione, spetta anche il gravoso quanto affascinante compito di integrare i differenti. Perché, assicurato il requisito primo delle relazioni interculturali, vale a dire che si integra con un differente chi si vuole integrare, e nemmeno questo è scontato, sappiamo che questi processi indispensabili per costruire società plurali, rispettose dell'altro e cariche di quei valori e di quelle libertà più volte richiamati, passano attraverso la scuola. E richiedono una qualche sicurezza identitaria e valoriale per chiedere agli altri la *reciprocità*, lo scambio alla *pari*. Si obietterà che la *reciprocità* è un valore occidentale e quindi potrebbe tradursi come un'imposizione verso altre culture e/o religioni. Ma in questo caso, ci è di conforto la visione di Ulrich Beck e di altri studiosi, perché sappiamo, lo vediamo nelle scuole e nelle università che, ad esempio, le ragazze di origine induista, musulmana o di altre culture apprezzano tante libertà dell'Occidente. Hanno imparato che ci si può innamorare di un ragazzo italiano e che né i matrimoni né altre costrizioni possono gravare sulle libere e fondamentali scelte degli individui liberi, e per questo si ribellano frequentemente alle tradizioni dei padri; magari rischiando, ma qui compete alle autorità europee rassicurare e proteggere. Sanno che in Occidente ci si può convertire ad altro credo religioso senza rischiare di essere uccisi o bruciati, come accade in Pakistan, per dirne uno, e che se per caso capita di sbagliare esiste una seconda possibilità, che qui Qualcuno ha chiamato *perdono*, e non si viene lapidate. Lo sanno. E non è poco per le future società d'Europa, che saranno davvero plurali quando anche le Forze Armate, la polizia, le scuole avranno i loro "colori", e allora sarà davvero vinta la battaglia contro ogni forma di terrorismo. Lavorare per questo, per gli uomini e le donne di buona volontà in Occidente, significa anche non rinunciare alla proprio patrimonio spirituale e religioso, che è

sicuramente un patrimonio di rispetto e di attenzione all'altro. E sarà un futuro carico di opportunità se riusciremo a far capire alle nuove generazioni che il senso dell'esistenza passa attraverso la libertà individuale che si riconosce nell'alterità e si compie per la comunità. Come si è visto negli ultimi cinquant'anni le coscienze individualizzate si traducono facilmente in individualismo, e i suoi frutti non sono stati così buoni. In questo, ci sentiamo di differire dalla fiduciosa enfasi sull'individualizzazione del «Dio personale» e sulla sua estensione cosmopolitica, tanto cara al professor Beck, perché al di là delle buone intenzioni ideali, è piuttosto difficile che miriadi di coscienze spiritualmente individualizzate realizzino armonie sociali.

Appendice

È possibile, che per trasformare il multiculturalismo come dato di fatto in *pluralismo culturale come valore* (Cfr. Bernardi) sia necessario un movimento reciproco: accoglienza da una parte, disponibilità ad essere accolti, se non come “integrazione”, quantomeno come “adattamento”, dall'altra. Processo che si rivela difficilissimo agli occhi di chiunque ma, vorremmo dire, processo ineludibile. Una di questa modalità reciproche, può essere quella dell'individualizzazione della coscienza religiosa che si esporta in senso cosmopolitico, di modo che io possa guardare la mia religione con gli occhi degli altri (Cfr. Beck), e viceversa; anche il viceversa ha una parte fondamentale. «Le comunità sono necessariamente particolari – chiarisce Michael Walzer –; sono creazioni storiche che avvengono nel tempo e che generano una fedeltà che è intimamente connessa con la loro particolarità e longevità. Solo dentro comunità di questo tipo, tramandante di padre in figlio, noi acquisiamo la nostra identità politica e veniamo a sviluppare la nostra fedeltà. L'universo, il mondo, la terra non sono delle comunità... l'universalismo va affermato come *universalismo ripetitivo*. Deve cioè “ripetere le differenze” e proteggere ogni membro dell'umanità nella sua particolarità»²⁴⁸. Ma anche per far questo è necessario un reciproco riconoscimento. «Siccome non esistono società di eguali (salvo che negli scritti utopici) tutte le società sono variamente differenziate. Ne consegue che siano differenziate pluralisticamente. [...] Un contesto pluralistico postula un riconoscimento reciproco. Un riconoscimento che viene ricambiato da un radicale disriconoscimento è anti-pluralistico. [...] E quindi una politica della cittadinanza a tutti senza guardare a chi, è solo una politica destinata a fallire, ma anche una politica che aggrava e rende esplosivi i problemi che si illude di risolvere. [...] Quando l'immigrato appartiene a una cultura fideistica o teocratica che non separa lo Stato civile dallo Stato religioso e che riassorbe il cittadino nel credente. Negli ordinamenti occidentali si è cittadini per discendenza,

²⁴⁸ Cfr. M. Walzer, *Guerre giuste e ingiuste, un discorso morale con esemplificazioni storiche*, tr. it. di F. Armao, Laterza, Roma – Bari, 2009.

per *ius sanguinis* (in genere nei paesi antichi) o per *ius soli*, per dove si nasce (in genere nei paesi nuovi, di immigrati). Invece il musulmano riconosce la cittadinanza *optimo iure*, a pieno titolo, soltanto al fedele; e a quella cittadinanza è contestualmente connessa la soggezione alla legge coranica. In ogni caso il fatto è che l'integrazione avviene se, e soltanto se, gli integrandi la accettano e la considerano desiderabile. Se no, no. La banale verità è, allora, che l'integrazione avviene *tra integrabili* e pertanto la cittadinanza concessa a immigrati in integrabili non porta a integrazione ma a disintegrazione»²⁴⁹. Anche se la parte finale del ragionamento dà ragione a Sartori, visti fatti recenti che tutti conosciamo, è peraltro vero che i giovani musulmani in Europa, attraverso lo scambio – ovviamente imparato, accettato e voluto – potrebbero davvero dar vita a quell'islam europeo cui allude Beck. È necessario però, a tale fine, dentro Stati Costituzionali neutrali per dirla con Habermas, “laicizzare” o secolarizzare l'islam in Europa, così da poter effettivamente scambiare alla pari. Tentare di costruire cioè, una società laica e religiosa insieme, che sia laica e religiosa per tutte le componenti culturali e/o le religiose. Che significa che il religioso non pretende di condizionare il laico, e il laico, specie nella sua versione superba – laicista – che si erige a depositaria della verità, non irride il sentimento religioso. Verrebbe in mente, sul modello della Serenissima Repubblica di San Marco. La società plurale è irrinunciabile. A quali condizioni sia possibile, si è capito. La reciprocità, peraltro, chiederebbe che anche in paesi non occidentali le minoranze religiose, magari cristiane ma non solo, trovassero le stesse libertà che vengono chieste in Occidente, in Europa, da culture non occidentali. A questo punto, come momento di riflessione – che a dire il vero lascia parecchi interrogativi e libere interpretazioni al lettore – vorremmo proporre un documento che abbiamo recuperato in questa ricerca, scritto cento anni fa esatti, da un caro amico dei musulmani, Charles de Foucauld, ex ufficiale dell'esercito di Francia in Algeria, poi monaco nella terra di Gesù dove fonda la Regola dei Piccoli Fratelli e poi in mezzo alle popolazioni nel Sahara, amico dei Tuareg. Così scriveva ad amico due mesi prima di morire:

«Ritengo che se, lentamente, dolcemente, i musulmani del nostro impero coloniale del Nord Africa non si convertono, sorgerà un movimento nazionalista simile a quello della Turchia. Si formerà un'élite intellettuale nelle grandi città, educata in Francia, ma senza lo spirito né il cuore francese, un'élite che avrà perso la fede islamica, ma che ne conserverà il nome per influenzare attraverso di essa le masse. D'altra parte, la massa dei nomadi e dei contadini resterà ignorante e distante da noi, fermamente maomettana, portata all'odio e al disprezzo contro i francesi, contro la nostra religione, contro il nostro dominio, non sempre benevolo. Il sentimento nazionalista e barbaresco crescerà nell'élite colta. Quando troverà l'occasione, per esempio durante qualche situazione difficile per la Francia, interna o esterna, utilizzerà l'islam come una leva per sobillare le masse ignoranti e così cercare di creare un impero musulmano indipendente in Africa. L'impero francese in Africa — Algeria, Marocco, Tunisia, Africa

²⁴⁹ G. Sartori, *Pluralismo multiculturalismo e estranei*, cit., pp. 98-99.

occidentale — ha 30 milioni di abitanti. Grazie alla pace, potrà averne il doppio in meno di cinquant'anni. Questa crescita demografica sarà accompagnata da un grande sviluppo materiale. I Paesi si arricchiranno, saranno solcati da ferrovie, popolati da persone agguerrite e addestrati all'uso dei nostri armamenti, guidati da un'élite educata nelle nostre scuole. O noi impariamo a fare i membri di questa élite dei francesi, oppure prima o poi ci caceranno via. E l'unico modo per diventare francesi è diventare cristiani. Non si tratta di convertirli in un giorno, né tanto meno con la forza, ma dolcemente, in silenzio, con la persuasione, l'esempio, la buona educazione e l'istruzione, attraverso un contatto stretto e affettuoso. Questo è un lavoro soprattutto per i laici, che possono avere con i musulmani dei contatti assai più numerosi e più intimi che non i preti. I musulmani possono diventare dei veri francesi? Eccezionalmente sì, ma in generale no. Molti dogmi fondamentali dell'islam si oppongono ai nostri principi. Con alcuni, e penso ai musulmani liberali che hanno ormai perso la fede, ci sono accomodazioni possibili. Ma con altri, e mi riferisco a coloro che aspettano il Madhì, non v'è nessuna possibilità di accordo. Escludendo i liberali, i musulmani credono che, giungendo i tempi del Giudizio Universale, verrà il Madhì che proclamerà una guerra santa per stabilire l'islam su tutta la terra, dopo aver sterminato o soggiogato tutti i non-musulmani. Secondo la loro fede, i musulmani ritengono l'islam come la loro vera casa e i popoli non-musulmani come destinati a essere sopraffatti da loro o dai loro discendenti. Considerano la sottomissione a una nazione non-musulmana come una situazione transitoria. La loro fede li assicura che usciranno vincitori da questo scontro con gli europei che oggi li dominano. La saggezza consiglia loro di patire con calma questa prova: “Quando un uccello intrappolato si agita, perde le piume e si spezza le ali, invece se resta tranquillo sarà integro il giorno della liberazione. Loro possono preferire un Paese a un altro, come preferiscono la Francia alla Germania perché ci ritengono più miti; possono intrecciare amicizie con tale o tal'altro francese; possono combattere con grande coraggio per la Francia, per sentimento o per onore; possono dimostrare spirito guerriero, fedeltà alla parola, come d'altronde i mercenari dei secoli XVI e XVII. Ma, di norma, esclusa qualche eccezione, finché saranno musulmani, non saranno dei veri francesi. Aspetteranno con più o meno pazienza il giorno del Madhì, quando allora attaccheranno la Francia. Ecco perché sempre più musulmani algerini si mostrano così ansiosi di chiedere la cittadinanza francese. Come possono chiedere di far parte di un popolo straniero che sanno sarà irrimediabilmente sconfitto e sottomesso? Diventare francesi davvero, implicherebbe una sorta di apostasia, una rinuncia alla fede nel Madhì»²⁵⁰.

(Lettera del beato Charles de Foucauld a René Bazin, dell'Accademia Francese, 29 luglio 1916)

²⁵⁰ Tratto da “Il Messaggero”, Roma, 25 luglio 2016, a cura di Franca Giansoldati.

4.4 La società del pluralismo inedito

Il titolo del paragrafo è debitore a una definizione di Enzo Pace²⁵¹, sociologo delle religioni che insegna all'Università degli Studi di Padova. Per correttezza di stesura, si segnala anche che, parte dei contenuti di questo paragrafo, rivisti e integrati sono già stati oggetto di pubblicazione da parte dello scrivente in *L'Altro possibile. Interculturalità e religioni nella società plurale*, EMP, Padova, 2013, per questo paragrafo si vedano le pp. 88-97²⁵². La popolazione dell'intera Europa conta circa 740 milioni di abitanti²⁵³. Negli Stati membri dell'UE28 vivono oltre 503 milioni di cittadini. Da precisare che gli istituti di ricerca e i rapporti di seguito richiamati, dai quali si sono tratti in modo asciutto e integrale i dati e i contenuti di analisi, non possono considerare la recentissima uscita del Regno Unito dalla Ue. Le più recenti rilevazioni fornite da Eurostat e dal Dossier Statistico Idos/Unar e Rapporto Caritas e Migrantes in materia di immigrazione riferiscono che «dopo la crisi del 2008 il numero degli stranieri residenti in Europa è continuato a crescere giungendo, nel 2015, nell'area Ue-28, a 35,2 milioni, con un aumento del 3,6% rispetto al 2014. Considerando la distribuzione nei vari paesi, il 76,2% dei residenti stranieri è ospitato in Germania (21,5%), Regno Unito (15,4%), Italia (14,3%) e Francia (12,4%). A fronte di una diminuzione dei saldi migratori dei paesi dell'Europa meridionale, si nota una diminuzione degli stranieri residenti. Nel caso della Spagna, dal 2014 al 2015 c'è stato un calo dei residenti stranieri del 4,8%. È pur vero che sino al 2014 si è riscontrato un costante aumento degli ingressi di immigrati e delle residenze. Si è visto infatti che la Spagna e l'Italia si trovano tra i primi 11 paesi che accolgono le maggiori quote di immigrati su scala internazionale. Da notare è anche il fatto che i paesi che, come la Germania o il Regno Unito, ospitano maggiori quote di stranieri sono anche quelli in cui è maggiore l'aumento tra il 2014 e il 2015 degli stranieri residenti. Alcuni saldi negativi e le diminuzioni dei residenti stranieri andrebbero anche messi in relazione alle contingenze economiche negative di alcuni paesi come la Grecia, nella quale dal 2014 al 2015 c'è stato un calo delle residenze straniere del 3,9%»²⁵⁴. I cittadini extracomunitari residenti sono oltre i 20 milioni di cui: 7,2 milioni provenienti da altri Paesi europei, circa 5 milioni

²⁵¹ Cfr. E. Pace, *Vecchi e nuovi dèi. La geografia religiosa dell'Italia che cambia*, Paoline editoriale libri, Milano, 2011. Vedi anche E. PACE, *Intercultura e religioni in movimento*, I° Simposio dei docenti ISSR sull'interculturalità, Padova, 16/01/2009.

²⁵² V. Bortolin, G. Manzato, E. Riparelli, *L'Altro possibile. Interculturalità e religioni nella società plurale*, EMP, Padova, 2013, pp. 88-97.

²⁵³ Cf. Eurostat, "Popolazione e demografia"; popolazione compresa in un'area delimitata a nord dal Mare Glaciale Artico; a sud dal Mediterraneo; a ovest all'Atlantico; a Est dal Mar Caspio, dagli Urali e dal fiume Ural; a sud-est dal Mar Nero e dal Caucaso.

²⁵⁴ Dati e analisi Tratti da XXV Rapporto Immigrazione Caritas e Migrantes, Roma, 2015, p. 4.

dall’Africa, 4 milioni dall’Asia e 3,3 milioni dal continente americano. Lo studio di Eurostat nota poi come i cittadini stranieri sono in media più giovani rispetto agli autoctoni: l’età media è di 34,3 anni rispetto a 41,2 anni.²⁵⁵

Secondo i principali dati del dossier statistico annuale sull’immigrazione, curato da *Caritas/Migrantes*, che confermano quanto sopra, per quanto riguarda l’immigrazione nel mondo, “nell’ultimo decennio è stato sottratto alla povertà estrema (vivere con meno di un dollaro al giorno) mezzo miliardo di persone, ma è di un miliardo e mezzo il numero di quelle che vi sono ancora soggette. Il reddito pro capite è di 33.400 dollari nel Nord e 6.200 al Sud. Negli ultimi dieci anni gli immigrati nel mondo sono aumentati di 64 milioni, arrivando a 214 milioni (dato Oim), di cui 4,6 di italiani e 3,7 di studenti stranieri.

Secondo le statistiche dell’Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i rifugiati sono 15,4 milioni i rifugiati nel mondo (4 su 10 nei paesi in via di sviluppo), 850mila i richiedenti asilo, e 358mila le domande d’asilo, di cui 10mila in Italia. Nel futuro cambieranno gli scenari migratori e, a causa della diminuzione della popolazione in età attiva, la Cina sarà il massimo polo di attrazione migratoria, così come continuerà a esserlo l’Europa.

«Al 1° gennaio 2015 risiedevano in Italia 60.795.612 abitanti, di cui 5.014.437 di cittadinanza straniera (8,2%), di cui 2.641.641 donne (52,7%). Rispetto alla stessa data del 2014, la popolazione straniera è aumentata di 92.352 unità (+1,9%). Al 1° gennaio 2015 risultano in corso di validità 3.929.916 permessi di soggiorno di cui il 48,9% riguarda le donne. Il totale dei permessi si ripartisce, dunque, tra 1.681.169 “con scadenza” (57,2%) e di cui il 47,3% riguarda donne, e 2.248.747 “di lungo periodo” (42,8%), per i quali la percentuale femminile è del 50,1%. Distinguendo i permessi nella loro totalità per aree di origine, si nota che la quota maggiore riguarda i paesi dell’Europa centro-orientale (30%), seguiti in ordine decrescente, dall’Africa settentrionale (20,7%), l’Asia centromeridionale (13,9%) e l’Asia orientale (13,4%). Considerando poi le nazionalità più numerose, distinguono il Marocco (13,2%), l’Albania (12,7%), la Cina (8,5%) e l’Ucraina (6,0%). Ad inizio 2015 quasi il 60% degli immigrati vive nel Nord, mentre questa percentuale scende al 25,4% nel Centro, con un ulteriore calo nel Mezzogiorno (15,2%). In tre regioni del Nord ed una del Centro è concentrata più della metà dell’intera popolazione straniera presente in Italia (56,6%). In particolare, si tratta della Lombardia (23,0%), del Lazio (12,7%), dell’Emilia Romagna (10,7%) e del Veneto (10,2%). Nel Mezzogiorno va sottolineato che la Campania ospita il 28,6% del totale degli stranieri residenti in quest’area. Le regioni con maggiore presenza di

²⁵⁵ EUROSTAT, Istituto di studi Sociologico, cit.,

immigrati sono anche quelle che presentano incidenze maggiori degli stranieri sul totale della popolazione residente.

Se si tiene conto di circa altri 400mila cittadini stranieri, regolarmente presenti ma non ancora registrati in anagrafe, si tratta di quasi 5 milioni di persone, come lo scorso anno. Nel frattempo, però, centinaia di migliaia di persone hanno perso l'autorizzazione a rimanere in Italia, perché sono scaduti ben 684.413 permessi di lavoro (2/3 per lavoro e 1/3 per famiglia). Viene anche accreditata la presenza di circa mezzo milione di persone in posizione irregolare. I rimpatri forzati (16.086 nel 2010) arrivano a costare, nel complesso, fino a 10mila euro l'uno. I costi dei rimpatri, dei Cie e delle carceri e l'impossibilità di avere frontiere ermetiche (ogni giorno entrano in Italia come visitatori 200mila persone) inducono a incentivare i flussi regolari. Vanno comunque segnalati numerosi indicatori di un positivo inserimento sociale in Italia. Tra il 1996 e il 2009 sono stati 257.762 i matrimoni misti (21.357 nell'ultimo anno, 1 ogni 10 celebrati). «Nel 2014 i casi di cittadinanza sono stati 129.886, 29% in più rispetto all'anno precedente, dato destinato ad aumentare per i giovani nati qui in virtù della nuova legge. Dal 2009 al 2015, sul totale della popolazione in età da lavoro (15 anni ed oltre), la quota degli stranieri è passata dal 5,9% al 7,8%. Dal quadro di sintesi della condizione occupazionale degli stranieri, dai microdati della Rcfl-Istat, emerge che nel II trimestre 2015 su un totale di 4.067.145 persone in età da lavoro, vi sono 2.360.307 occupati stranieri (che costituiscono il 10,5% del totale) di cui 1.575.157 extra-Ue (66,7% degli occupati stranieri) e 785.150 lavoratori comunitari (33,3% degli occupati stranieri). Va anche sottolineato che l'88,5% degli occupati stranieri è dipendente (nel caso degli occupati italiani, la percentuale scende a 74,0%). Gli stranieri in cerca di occupazione sono 455.578 (14,7% del totale), di cui 328.070 di nazionalità non Ue (72,0% del totale degli stranieri in cerca di occupazione) e 127.508 di nazionalità Ue (28,0%). Gli inattivi stranieri sono 1.251.261, di cui 922.510 non Ue (73,7%) e 328.750 Ue (26,3%). La distribuzione territoriale degli occupati evoca il quadro già emerso a proposito dei residenti. La maggiore concentrazione di occupati stranieri si osserva nelle regioni del Nord (58,3%), e in particolare in quelle del Nord Ovest (788.405: 33,4% del totale degli occupati stranieri) e del Nord Est (586.940: 24,9%). In generale, quindi, nelle regioni con maggiore presenza di residenti stranieri si registrano percentuali più alte di occupati immigrati sul totale degli occupati. La minore presenza di lavoratori stranieri si registra, invece, nel Mezzogiorno: solo il 17,3% dei lavoratori Ue e il 13,7% degli extra-Ue è residente in una regione meridionale. Nell'anno scolastico 2014/2015, gli alunni stranieri nelle scuole italiane sono 814.187, il 9,2% del totale degli alunni. Rispetto al 2013/2014, vi è

stato un aumento di 11.243 unità (+1,4%). Del totale degli alunni stranieri, quelli nati in Italia risultano 445.534. L'incidenza degli alunni stranieri sul totale della popolazione scolastica varia in modo molto significativo a seconda dei territori alcuni dei quali hanno una spiccata capacità attrattiva nei confronti di immigrati che vogliono insediarsi stabilmente con la propria famiglia. Le maggiori incidenze si riscontrano, di conseguenza, nelle regioni del Nord con il valore massimo in Emilia Romagna significativamente più alto della media nazionale (15,5%), seguita da Lombardia (14,3%) e Umbria (14,2%). L'unica eccezione è costituita dalla Valle d'Aosta che presenta un'incidenza inferiore alla media italiana (8,2%). Nelle regioni del Centro Nord, invece, il valore non scende al di sotto del 10%, con la sola eccezione del Lazio (9,3%). Decisamente inferiori i dati relativi alle regioni del Sud. Per fare qualche esempio, mentre in Abruzzo si è registrato il massimo valore dell'area (7,2%), questo scende al 2,2% in Campania»²⁵⁶. Non una grande differenza rispetto agli iscritti nell'anno scolastico 2010-2011 sono 709.826 (incidenza del 7,9% sulla popolazione studentesca complessiva; che diventa il 9% se guardiamo solo il totale degli iscritti alla primaria, con punte del 24,3% in Lombardia, dell'11,6% in Emilia Romagna e dell'11,9% nel Veneto, dove peraltro i nati da genitori immigrati superano il 20% del totale)²⁵⁷. Gli universitari stranieri ammontano a 61.777 (3,6% del totale). La scuola che resta il luogo principe per la costruzione della società plurale; nella fatica ma anche con l'entusiasmo di tessere trame differenti: dalla ricchezza della "narrazione pedagogica" delle diverse tracce culturali alle relazioni genitoriali che intersecano il mondo adulto, specie per parte femminile. La scuola che in tanti momenti, diventa anche luogo dello scambio simbolico nella conoscenza delle festività religiose dei diversi gruppi etnici. La scuola, l'impegno dell'associazionismo interculturale e lo sport. Si pensi al calcio. Non al più evidente spettacolo dei clamori, dei danari copiosi e della notorietà ammaliante: al calcio giocato nella provincia europea, quello che un tempo svolgeva una funzione interclassista e oggi, certamente, può assicurare favorevoli relazioni interculturali fino a "fondere" i differenti. L'immigrazione produce incontri fra culture differenti e, specie per i migranti che non appartengono al "primo mondo", l'elemento religioso occupa una dimensione primaria nella definizione della propria identità. Al riguardo, il rapporto *Caritas/Migrantes*, presenta anche la distribuzione per appartenenza religiosa degli immigrati in Italia: «l'islam resta una componente del mosaico religioso italiano, importante ma non predominante. I cristiani – nelle loro varie componenti – si confermano come l'aggregato

²⁵⁶ Informazioni, dati e analisi tratte dal XXV Rapporto Caritas e Migrantes, Roma, 2015, Elaborazione dati ISTAT, MIUR-ISMU, pp. 9-19.

²⁵⁷ Cf., Rapporto Ismu/Miur, Alunni stranieri nell'anno scolastico 2010/2011

confessionale maggioritario ma nel quadro di “nuovo pluralismo” largamente determinato proprio dai flussi migratori. L’analisi sociale ‘in verticale’ su queste comunità ci consegna una situazione molto articolata – afferma il Dossier -, che si esprime in diverse strategie di integrazione o di presenza nello spazio pubblico nazionale, ma in un contesto culturale e politico che non sembra capace di riconoscere e valorizzare il patrimonio sociale di cui ogni comunità è portatrice”. Venendo ai numeri, va detto che secondo una stima, che fa riferimento all’intera popolazione straniera regolarmente residente in Italia alla fine del 2014 (5.014.000 persone) pari all’8,2% della popolazione residente, i cristiani sono quasi 2 milioni e 700 mila, i musulmani più di 1 milione e 600 mila, i fedeli di religioni orientali (induisti, buddhisti, sikh e altri) più di 330 mila, gli ebrei circa 7 mila, quelli provenienti da aree in cui sono diffuse le religioni tradizionali 55 mila, gli appartenenti ad altri gruppi religiosi più difficilmente classificabili 84 mila, mentre ammontano a 221 mila gli atei e gli agnostici. Rispetto al 2013, la consistenza dei diversi gruppi religiosi risulta incrementata numericamente, essendo calcolata su una popolazione straniera a sua volta aumentata. I cambiamenti strutturali si rilevano, però, solo dalla modifica della incidenza percentuale di ciascun gruppo religioso rispetto al 2013: cristiani 53,8% (6 punti decimali in più), musulmani 32,2% (9 punti decimali in meno), fedeli di religioni orientali 6,7% (3 punti decimali in più), mentre negli altri gruppi non si riscontrano variazioni percentuali. Pertanto, è chiaramente infondata la paventata “invasione religiosa”, considerato che gli immigrati sono per lo più cristiani, tra i quali comunque gli evangelici, pur meno numerosi degli ortodossi (che superano anche i cattolici), costituiscono una consistente e crescente realtà²⁵⁸. Anche l’attuale emergenza profughi dalle aree del conflitto mediorientale e i migranti “economici” dall’Africa subsahariana fanno segnalare almeno un 30% di cristiani. In proposito, a livello europeo va segnalata una proposta presentata al Parlamento relativa a fatti che ripresentano azioni di intolleranza verso gli immigrati cristiani da parte di componenti di fede musulmana. La *"Proposta di Risoluzione del Parlamento europeo sulla necessità di sviluppare una politica di sostegno speciale per i profughi cristiani"*, è stata presentata lo scorso dicembre dal deputato polacco Marek Jurek e da sei mesi attende di esser presa in esame dalla Conferenza dei presidenti dei gruppi politici. Il testo della risoluzione, sollecita le autorità a separare i profughi cristiani dagli immigrati musulmani e chiede di riferire circa i casi di persecuzione dei rifugiati cristiani. La proposta di riferisce ad atti di persecuzione che hanno un loro inizio nel mese di aprile 2015, allorché durante il tragitto di migrazione che

²⁵⁸ Si veda anche Centro Studi e Ricerche, IDOS/UNAR, Roma, ottobre 2015.

doveva portarli in Italia, dodici cristiani sono annegati dopo essere stati gettati in mare perché pregavano. Altri atti di violenza e intolleranza si sono registrati nei campi profughi in alcuni Paesi europei.

I cattolici che arrivano perlopiù da Filippine, Polonia, Ecuador, Perù, Albania, Romania rappresentano il 19,2% della popolazione straniera residente²⁵⁹. E vale la pena di richiamare qui, l'impegno della Chiesa cattolica per il dialogo interreligioso – che inevitabilmente diventa interculturale –, a cominciare dall'opera del Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso e dalle iniziative che, per caduta, sviluppano favorevoli percorsi di scambio e integrazione.

Anche se nel Vecchio Continente, che ha conosciuto e riconosciuto la pluralità delle fedi, le religioni del monoteismo rivelato occupano un posto largamente e ovviamente maggioritario (532 milioni i cristiani nell'Europa tutta intera, 35 milioni i musulmani, 1 milione gli ebrei, con modificazioni secolari che interessano soprattutto il cristianesimo), si fa strada un pluralismo religioso “inedito” – come lo definisce Enzo Pace – che, sulla distanza temporale, potrebbe produrre contaminazioni religiose e/o culturali. “Quando parliamo di pluralismo inedito – spiega il sociologo padovano – vogliamo alludere al fatto che in un'Europa ormai pacificata per quanto riguarda le storiche contrapposizioni fra cattolicesimo e protestantesimo, hanno preso forma religioni che o erano marginali oppure lontane ed estranee rispetto alla storia stessa europea. Non pensiamo solo all'islam, che in realtà e, per molti versi, è una religione “occidentale” tanto quanto l'ebraismo e il cristianesimo delle origini, del resto non certo estraneo alla stessa vicenda storica, filosofica e culturale dell'Europa medievale, ma allo induismo (Atglas, 2005), al buddismo (Lenoir, 1999; Pasqualotto, 2003), alla via dei sikh (sikh panth) (Denti, Ferrari, Perocco, 2005) e alle nuove forme di neo-buddismo che arrivano soprattutto dal Giappone (Wilson, Dobbelaere, 1994; Maciotti, 1996; Raveri, 2006); ed inoltre alle tante nuove parrocchie ortodosse, espressioni d'altrettante varie chiese autocefale (da quella rumena a quella moldava per finire con quella ucraina e russa), nonché alle nuove chiese pentecostali, soprattutto dell'Africa sub-sahariana, ma non solo, poiché sono arrivate anche le nuove chiese cinesi, in particolare quelle che, ad esempio, sono nate, alla fine degli anni Novanta del secolo appena trascorso, nello stato di Wenzhou”²⁶⁰. Un pluralismo inedito che, nel presente, potrà soltanto gettare i germi di uno “scambio” che si vuol immagine proficuo e fecondo. Il pluralismo culturale o inedito in divenire è, soprattutto, figlio dei

²⁵⁹ E. Pace (a cura di), *Le religioni nell'Italia che cambia*, Carocci, Roma, 2014 (2), pp. 220-222.

²⁶⁰ E. Pace, *Intercultura e religioni in movimento*, I° Simposio dei docenti ISSR sull'interculturalità, Padova, 16/01/2009.

fenomeni migratori. Cerchiamo, allora, in termini generali, di leggere le cause che danno origine all'immigrazione. Ci sembra utile recuperare la riflessione che seguirà, anche se già pubblicata. Una riflessione maturata comunque in questi ultimissimi anni, perché il fenomeno migratorio mette a contatto differenti, ed è naturale che diventi problematico individuare punti di contatto tra visioni dell'uomo e del mondo, spesso troppo distanti. Poiché gli uomini, per fortuna sono differenti e le culture, gioco forza sono differenti; e questo può dare "pesi" differenti anche al concetto di umanità. Tutti sappiamo però, che è un fatto e un percorso epocale dal quale non ci si può sottrarre, e che va compiuto anticipando e evitando con ogni mezzo possibile, elementi di conflittualità.

Migrare è un verbo e, evidentemente, un movimento che da sempre accompagna i popoli. Dalla migrazione "lieve" dei cacciatori-raccoglitori, agli spostamenti in cerca della "terra promessa" per il bisogno di trovare stabilità, di fermarsi al sicuro. Migrare per sfuggire calamità naturali o per trovare scampo e salvezza rispetto alla peggiore delle catastrofi, che non appartiene ai rischi naturali (evitando qui di discutere sulla bontà o meno della natura umana) ma a quelli costruiti, e che gli umani chiamano guerra. Migrare per trovare lavoro, sicurezza, vita. Paradossalmente, muoversi, abbandonare - quasi sempre con strappi dolorosi - la propria "radice", per trovare altri luoghi dove "mettere radici". I flussi migratori prendono un peso sensibile verso l'Europa occidentale da poco più di un ventennio, con la fine dei regimi comunisti (non delle ideologie) a Est. Evento che, di fatto, apre le porte, anche all'emigrazione asiatica, specie dal sub-continente indiano e dalla Cina. Da non dimenticare gli effetti della globalizzazione, oggetto di particolare interesse della teoria sociologica: l'accelerazione interplanetaria dei flussi di persone, capitali, merci. Giddens afferma che la globalizzazione consiste nella "intensificazione di relazioni sociali mondiali che collegano tra loro località molto lontane, facendo sì che gli eventi locali vengano modellati da eventi che si verificano a migliaia di chilometri di distanza e viceversa. Una radicalizzazione del processo di compressione spazio-temporale, e quindi dell'astrazione delle relazioni sociali, avviato dalla modernità: un'espansione della modernità dall'ambito europeo-occidentale al mondo intero: è la modernità su scala globale"²⁶¹. Per dirla con Robertson: «un processo che si riferisce sia alla compressione del mondo che alla intensificazione della coscienza del mondo come un tutto. E' l'aumento della consapevolezza dell'interdipendenza che ha fatto fare un salto di qualità a un processo che ha, peraltro, origini molto antiche»²⁶². Il sociologo e

²⁶¹ A. Giddens, *Le conseguenze della modernità*, il Mulino, Bologna, 1994, p.71

²⁶² Cfr. R. Robertson, *Globalization: social theory and global culture*, Sage, London, 1992.

scrittore tedesco Ulrich Beck, distingue una “prima modernità”, basata sullo Stato-nazione da una “seconda modernità” in cui si apre lo scenario di una realtà sociale globale. «La globalizzazione non è, o non è solo, il frutto di un progetto politico consapevole, commenta Luca Raffini, non è plasmata in forma lineare dalla razionalità rispetto allo scopo, ma è il prodotto di un intreccio di volontà e di conseguenze non intenzionali dell’azione. La società globale assume i lineamenti di una “società del rischio”²⁶³, in cui la logica di produzione del rischio si affianca alla logica di produzione della ricchezza con il progressivo ribaltamento del rapporto tra le due. La società del rischio è una società in cui il mutamento non è governato dalla politica, e non è guidato, quindi, da scelte caratterizzate da una legittimazione democratica. La politica perde il ruolo di guida nella trasformazione della società, mentre le decisioni assunte in altri ambiti, in particolare in quello della scienza e dell’economia, rivelano il loro carattere di “subpolitica”, ovvero la capacità di incidere in maniera significativa nelle trasformazioni della società, con implicazioni sociali, economiche ed ambientali»²⁶⁴.

Dello stesso periodo della “caduta del muro” di Berlino, l’inizio di movimenti migratori più consistenti rispetto al passato, provenienti dalle aree del Maghreb (con eccezione per paesi con un passato coloniale in queste zone, tipo la Francia) e, gradualmente, dall’Africa subsahariana. I motivi fondamentali sono quelli di sempre, anche se, volendo, stridono un po’ di più, visto che il benessere materiale del pianeta è ampiamente aumentato nell’ultimo secolo. Ma come è noto, il cosiddetto sviluppo non ha interessato tutti, né per soli meriti o colpe dei “primi” mondi né per soli demeriti dei “terzi” mondi né, infine, soltanto per azioni di sfruttamento dei primi sui secondi. La questione, già oggetto di diversi studi e analisi interpretative, meriterebbe altro approfondimento che qui non è possibile. Potremmo risolvere con una formula semplicistica ma non troppo lontana dalla realtà: i primi mondi hanno accresciuto la possibilità di accedere a risorse e materiali e intellettuali (e bisogna ricordare che almeno in teoria: l’istruzione salva dalla povertà) in poco più di mezzo secolo - specie se consideriamo l’Europa – ma, con rare eccezioni, registrano altissimi indici di invecchiamento della popolazione e, considerato l’incremento dei tassi di istruzione (almeno sulla carta), un abbandono di attività produttive tradizionali, manuali, ingiustamente percepite come “umili” e poco gratificanti. Anche se l’attuale crisi economica potrebbe riservare non poche sorprese future. La Dichiarazione Universale dei Diritti dell’Uomo garantisce, all’art.13 in particolare, il diritto di migrare e all’art.3 il diritto alla sicurezza dei cittadini nei loro Paesi. Due momenti

²⁶³ Cfr. U. Beck, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma, 2000.

²⁶⁴ G. Bettin Lattes – L. Raffini, *Manuale di Sociologia*, Vol.I, Cedam, Padova, 2011, p.342.

che impegnano non poco l'agenda politica europea e degli Stati nazionali, specie dopo il conflitto che ha investito, praticamente annientandola, la Siria, la Libia e aree dell'Iraq, dove si è reso spaventoso protagonista l'autoproclamato stato islamico.

È il caso di richiamare anche il *diritto di non migrare* che, oltre a ricordare le lacerazioni che si inverano ad ogni sradicamento dalla propria terra, mette il tragico accento sulle tratte di esseri umani; specie donne e bambini, destinati all'ignobile pratica dello sfruttamento sessuale, che ri-getta costantemente l'umanità in una "notte dei tempi", primigenia e terribile. Che, inutilmente, taluni speravano cancellata grazie alla fatica per la civiltà. Dice Gesù: "Chi scandalizza uno di questi piccoli che credono, è meglio per lui che gli si metta una macina al collo e venga gettato nel mare (Mc, 9,42)" Vale anche per le donne. E dice ancora, a proposito della debordante falsa coscienza che irrorava tanta parte dei modelli di vita delle società opulente: "In verità vi dico: i pubblicani e le prostitute vi prederanno nel Regno dei Cieli (Mt, 21, 28-32)".

Se consideriamo i "terzi" mondi, compresi i paesi a economie emergenti (leggi BRIC:Brasile, Russia, India e Cina, con tutte le sperequazioni e contraddizioni interne che inseguono le transizioni da economie di sussistenza o da economie "in piano" all'economia di mercato), si registrano indici di vita più bassi ma popolazioni nettamente "giovani". E non è difficile immaginare che, se anche nelle *bidonvilles* di qualche grande città africana o asiatica, dove si muore di fame ma - paradossi della "miseria controllata" (così la definirei) -, insistono le "paraboliche", i più giovani intravedano i "paradisi" dei mondi ricchi, magari senza stare a considerare che i "paradisi" hanno i loro "inferni". In fondo c'è poco da valutare se vivi con meno di un dollaro al giorno o se al compimento del quarantanovesimo anno di età puoi dirti "fortunato" perché sei diventato vecchio. I "primi" mondi restano una possibilità. E hanno bisogno di forze fresche e magari motivate per rispondere alle esigenze produttive dei settori primario e secondario; senza dire dell'Italia, del "Veneto delle badanti", visto che interi nuclei familiari sono costretti (a seconda dei casi) a lavorare e gli anziani poco autosufficienti necessitano di quel naturale sostegno che in un Paese molto più povero, riposava sulla compassione delle famiglie estese (non perché cambiassero spesso moglie). Pensiamo, solo come esempio, alle proiezioni demoscopiche di quello che molti osservatori individuano come il paese più vecchio del mondo, vale a dire il nostro! Tra il 2050 e il 2065, secondo le proiezioni Istat, la popolazione è destinata a invecchiare gradualmente, da un'età media di 43,5 anni del 2011 a 49,8 del 2059. Gli italiani – compresi quelli di altra origine – diminuiranno da 60 a 53 milioni circa; l'evoluzione della popolazione registrerà una dinamica naturale negativa per 11,5 milioni (28,5 milioni di nascite e 40 milioni di decessi) e una

dinamica migratoria positiva per 12 milioni (17,8 milioni di ingressi contro 5,9 milioni di uscite e nel complesso gli immigrati, passeranno dai 4,6 milioni di oggi a 14,4 milioni del 2065). La contrazione della popolazione vedrà una differente distribuzione numerica nelle classi di età, con 5 milioni di ultraottentenni in più e almeno 10 milioni di persone in meno, soprattutto nella fascia di età 20 – 40, cui compete larga parte del processo riproduttivo e produttivo di un paese. Gli ultra65 che oggi sono 134 ogni 100 bambini da 0 a 14 anni di età, saranno triplicati²⁶⁵. Non vale nemmeno la pena di soffermarsi a commentare se non immaginando lo sconquasso del *welfare state*, tutto sbilanciato su una popolazione di vecchi. Del resto, anche questi sono esiti di scelte culturali che, con ogni probabilità si ascrivono a quello spartiacque culturale costituito dagli anni Sessanta-Settanta del Novecento e che, secondo diversi osservatori sociali, ha prodotto un mutamento profondo nei valori, nei costumi, nei consumi. E pare difficile sperare in un mutamento positivo del *trend* demografico, dentro una temperie che è attenta ad assicurare protezione (pure apprezzabile) e buon esito alle “vacanze dei cani”, ma meno incline a favorire nascite e famiglie.

Per contro lo squilibrio in termini di accesso alle risorse, reddito, speranza di vita dei PVS (paesi in via di sviluppo) rispetto ai PSA (paesi a sviluppo avanzato) non farà che accelerare i processi migratori specie da sud e da est verso il nord del mondo; nonostante i buoni intendimenti e qualche risultato raggiunto con gli 8 Obiettivi di sviluppo del Millennio (*Millennium development goals*), sottoscritti dalle Nazioni Unite, Banca Mondiale, FMI e Ocse, governi dei PSA e dei PVS, organizzazioni della società civile, settore privato, in occasione del cosiddetto “Consenso di Monterrey” (Messico, marzo 2002). «La maggioranza dei poveri è concentrata in Asia. Nel contempo l’Asia è il continente dove si è registrata la più forte riduzione della povertà. Questo straordinario risultato – 524 milioni di persone sono uscite dallo stato di indigenza estrema tra il 1981 e il 2001 – si deve però quasi esclusivamente alla crescita della Cina. La riduzione della povertà negli altri Paesi asiatici è stata assai più modesta. Al di fuori dell’Asia, la povertà è invece cresciuta: nell’Africa sub sahariana, in America Latina e caraibi, in Europa orientale e in Asia centrale. Particolarmente grave la situazione nell’Africa sub sahariana dove vive circa un terzo dei poveri del mondo: il numero dei poveri è raddoppiato in vent’anni e l’incidenza della povertà colpisce il 47% della popolazione (5 punti in più rispetto all’81). Solo in Europa orientale e in Asia centrale si è avuto un peggioramento dell’incidenza. Se il miglioramento delle condizioni di vita in molti PVS è innegabile (pensiamo al Botswana per esempio), non si deve incorrere in un eccessivo

²⁶⁵ Cf. ISTAT, indicatori demografici 2011

ottimismo. Se si considera la soglia di povertà 2 dollari al giorno, il numero dei poveri è effettivamente cresciuto di 300 milioni, anche a causa del peggioramento delle condizioni di vita nel subcontinente indiano»²⁶⁶. La soglia di povertà estrema fissata al di sotto di 1.08 dollari al giorno, conta ancora un miliardo di poveri sul pianeta; se si alza a 2 dollari la quota sale a 2,4 miliardi. Siamo ancora lontani dal primo degli Obiettivi del Millennio che si propone di dimezzare il numero di persone che vivono con meno di 1 dollaro al giorno entro il 2015, anche perché la quota del PIL fissata per i Paesi donatori (0,33% per cento PIL UE per il 2003; in Italia per esempio, ferma allo 0,19; 0,7% per i Paesi più ricchi, ferma a 0,1% negli USA), difficilmente riesce ad essere soddisfatta. La tentazione migratoria cresce senz'altro nell'Africa sub sahariana, dove metà della popolazione vive al di sotto della soglia di povertà estrema (300 milioni di persone) e l'Aids-hiv è la prima causa di morte fra le persone di ogni età (grave la situazione anche in India; è la seconda causa di morte anche tra i giovani negli Stati Uniti, anche se le cause sono differenti). Nel continente nero si aggiunge la piaga della disoccupazione giovanile (fino al 60% della forza lavoro); il 70% degli attivi impiegato in agricoltura, la crescente urbanizzazione (tra il 40 e il 70% della popolazione) in condizioni di estrema precarietà. Anche se quest'ultimo è fenomeno che riguarda un terzo della popolazione urbana mondiale (oltre 1 miliardo di persone). In sintesi, anche se i dati sono approssimativi e quasi certamente per difetto: il 60% della ricchezza mondiale è nelle mani di un quarto della popolazione mondiale (America ed Europa); il 5% popolazione mondiale (U.S.A., Canada e oggi anche milionari dei Paesi emergenti) possiedono un quarto della ricchezza mondiale: il 15% della popolazione residente nei PSA dispone del 54% del PIL²⁶⁷; nel pianeta alcune centinaia di milionari (in dollari) posseggono una ricchezza pari ad altri 2 miliardi e mezzo di umani. Nell'ultimo decennio, inoltre, se è diminuita la disuguaglianza tra paesi, per la crescita di Cina e India, è aumentata la disuguaglianza interna ai paesi ad elevata industrializzazione: su 53 paesi osservati da un rapporto ILO, è cresciuto il gap salariale tra lavoratori a bassa professionalità (*blue collar*) e ad alta (*white collar*), tanto che il differenziale di reddito tra il 10% della popolazione più ricca e più povera è cresciuto del 70%²⁶⁸. I motivi per emigrare verso i “primi” mondi, pur nella sintesi di quanto illustrato, non mancano. E non mancano nemmeno i motivi per emigrare all'interno degli stessi PSA; specie se si è giovani. E' vero anche che i Paesi europei “incassano” pure immigrazione “indesiderata”. Anche se si tratta di aree marginali del mondo dell'immigrazione, che si

²⁶⁶ F. Bonaglia, V. De Luca, *La cooperazione internazionale allo sviluppo*, il Mulino, Bologna, 2006, pp.27-31.

²⁶⁷ Cfr. Caritas/Migrantes, Dossier statistico 2005.

²⁶⁸ Cfr. ILO, *International Labour Office world of work*, report 2008

affiancano, sovrappongono o vengono assorbite dalla criminalità indigena; nonostante l'emotività che certi accadimenti devianti e delittuosi hanno prodotto nella percezione collettiva. Ma, i differenti si incontreranno. E ogni differenza è legittima se incontra l'alterità nella tutela della identità. Il multiculturalismo è un dato di fatto.

Si tratta di tradurlo in *pluralismo culturale come valore*. E una delle condizioni chiave di questa necessaria costruzione, come si è riferito in un precedente paragrafo è la *reciprocità*²⁶⁹.

4.5 L'esilio del Dio cattolico

Con questo paragrafo conclusivo del nostro studio di dottorato, si vorrebbe provare ad osservare come il *reincanto del mondo* o l'eventuale *reincanto del mondo*, che possiamo riassumere con tre modelli: «autenticità della ricerca spirituale»; «cristiano-buddismo» (New Age e simili); affermazione del «Dio personale», che rimandano direttamente a Charles Taylor, Marcel Gauchet e Ulrich Beck, abbia trovato “carne” e quindi trasformato anche la società cattolica. E in questo senso è opportuno concludere con una lettura delle trasformazioni socio-religiose e culturali che interessano quella che pensiamo si potesse definire – almeno storicamente – la società cattolica per eccellenza: quella italiana. Anche in questo caso, diventa irrinunciabile il supporto della ricerca sociale. Ecco che il nostro piano di lettura si avvale del lavoro dell'OSReT, l'Osservatorio Socioreligioso sul Triveneto che è promanazione della Conferenza Episcopale del Triveneto, ha sede a Vicenza ed è diretto da Alessandro Castegnaro. In occasione del Convegno di Aquileia (Aquileia 2), vent'anni dopo un primo Convegno delle chiese del Triveneto, i vescovi hanno incaricato Castegnaro e i suoi collaboratori di svolgere un ricerca approfondita per cogliere lo “stato” della religiosità in queste regioni, definite anche Nordest, vale a dire Veneto, Friuli Venezia Giulia e Trentino Alto Adige, storicamente legate alla tradizione cattolica e definite anche “bianche”, proprio perché l'*humus* culturale della Chiesa riusciva a proporre un modello valoriale che si traduceva anche in manifestazioni del sociale e del politico. Solo come cenno storico è sufficiente ricordare che da queste terre (Trentino) è uscito quello che sul piano internazionale è tutt'ora considerato il più grande e importante statista italiano: Alcide De Gasperi. Poco noto, in vero – se non forse, solo come nome – agli autoctoni contemporanei, giust'appunto in

²⁶⁹ In particolare per questa seconda parte del paragrafo sulle cause dell'immigrazione, si veda V. Bortolin, G. Manzato, E. Riparelli, *L'Altro possibile*, cit., pp. 92-97.

linea con la trasformazione evidenziata anche da questo lavoro di ricerca, che riflette un'epoca a rottura di memoria, come è stata definita, in particolare da alcuni studiosi francesi.

Si tratta della più importante ricerca mai svolta su queste tematiche in questa area e, sicuramente, una delle più importanti a livello nazionale; livello che peraltro è considerato come interfaccia, e perciò la ricerca assume un'importanza nazionale, dove in effetti ha trovato ampia attenzione. Per maggiore chiarezza del lettore, si presentano alcuni grafici messi a disposizione dall'OSRet, con indicazioni di massima – note e osservazioni – in calce ad ogni singolo grafico, ripresi in pari dalla sintesi sulla ricerca stessa, presentata dal professor Castegnaro a Zelarino (Venezia) in data 18 aprile 2012, riservandoci un personale commento interpretativo che affianca l'analisi dei ricercatori e incrocia anche le prospettive di Charles Taylor e Marcel Gauchet, che costituiscono i “pilastri” narrativi del nostro studio.

La metodologia

Come spiega lo stesso curatore, la ricerca ha coinvolto la popolazione autoctona dai 18 ai 74 anni di età, attraverso un'indagine campionaria di 2500 interviste, effettuate con una procedura e grazie a un modello statistico matematico che assicura una effettiva rappresentatività del campione e un'alta affidabilità, per un territorio di oltre 7 milioni di abitanti. Come avviene per tutte le ricerche nazionali di questo tipo, i nominativi vengono tratti con metodo casuale dalle liste elettorali dei comuni scelti a rappresentare il territorio in oggetto, ecco perché non si può scendere al di sotto dei 18 anni e, verso la fascia alta, è stato scelto di evitare di sottoporre un questionario complesso a persone molto anziane, per motivi facilmente comprensibili. E trattandosi di liste elettorali sono esclusi anche gli immigrati. Il questionario si compone di 92 domande e 172 variabili, a risposta chiusa. La consegna e la raccolta sono avvenute a domicilio, mentre la compilazione è stata effettuata dai diretti interessati. La rilevazione è avvenuta tra marzo e luglio 2011 e i 1125 comuni del Nordest sono stati suddivisi in 48 sottogruppi, sulla base dell'area geografica (4 macro aree: Friuli Venezia Giulia, Trentino Alto Adige, Veneto quadrilatero “bianco” (province di Treviso, Padova, Verona, Vicenza) e Restanti province del Veneto (Venezia, Belluno e Rovigo) del numero di abitanti (meno di 5000; da 5000 a 15 mila; da 15.000 a 80 mila; oltre 80.000) e dell'incidenza dei nati da madri italiane non coniugate (Un carattere stigmatizzato nel passato e la cui diffusione o meno può essere considerata un valido indicatore del mutamento

socioculturale e della secolarizzazione dei costumi²⁷⁰. Come accade per le ricerche di questo tipo, sono state indagate quattro dimensioni della religiosità (modello di Glock): *credenza, pratica, appartenenza, esperienza* (o “spiritualità”). Accanto a queste, Castegnaro ha sondato altre due aree: quella valoriale e morale, sia su toni di morale civica che di etica privata; quella della immagine delle altre religioni, comprese nella loro relazione con quella di appartenenza. Non è stata considerata la dimensione della *conoscenza* religiosa, anche perché si tratta della dimensione più difficile da misurare e, immaginiamo, avrebbe aggiunto un aggravio di difficoltà ad un terreno di ricerca già complesso. Anche se, a nostro avviso, la dimensione della conoscenza non è affatto marginale, anzi, diventa orientativa della percezione del reale. Una dimensione che chiameremo in causa anche attraverso un'altra ricerca nazionale, in questo senso, non proprio confortante.

Un primo confronto

Alle pagine 3 e 4 della citata sintesi, la ricerca evidenzia un confronto tra il Nord Est e l'Italia. Vediamo i rilievi più significativi. Non si registrano sostanziali differenze «atteggiamento verso gli immigrati (2 su 10 moderatamente contrari e 1 su 10 molto contrario alla loro presenza); approccio a religioni diverse da quella cattolica, alle quale 3 intervistati su 4 attribuiscono importanti verità da scoprire; temi di morale civica, come pagare le tasse, lavoro nero, ottenere benefici statali di cui non si ha diritto; tutti comportamenti condannati con percentuali che vanno dall'85 al 95%; su temi di morale privata: divorzio, infedeltà, convivenze prematrimoniali; assunzione di droghe leggere (85% di contrari. Contrariamente a una certa immagine, il Nord Est non appare meno accogliente e più lassista, semmai lo è di meno ma con differenze poco significative. E per quanto riguarda la morale privata, rispetto al matrimonio ad esempio i giovani che sono maggiormente celibi e nubili sono sensibilmente più orientanti alla convivenza prematrimoniale rispetto al resto d'Italia (45,6% contro il 26%). Per la *religiosità*: percentuali analoghe sul credere nell'esistenza di Dio; qualche variazione con 2-3 punti in meno di atei e agnostici (9,3%) e qualche punto di più di credenti con sicurezza (56%). Nessuna differenza su: credere che Gesù sia figlio di Dio (53,1%), convinzione che con la morte non tutto finisca (87%), credenza convinta nella risurrezione pari a 29,8% (notare la differenza con la precedente affermazione); stessa percentuale di cattolici nella popolazione autoctona (84%); frequenza alla messa festiva 28,8% di praticanti assidui che a livello nazionale oscilla tra il 26,5 e il 30%; il 45,6% che va una volta al mese

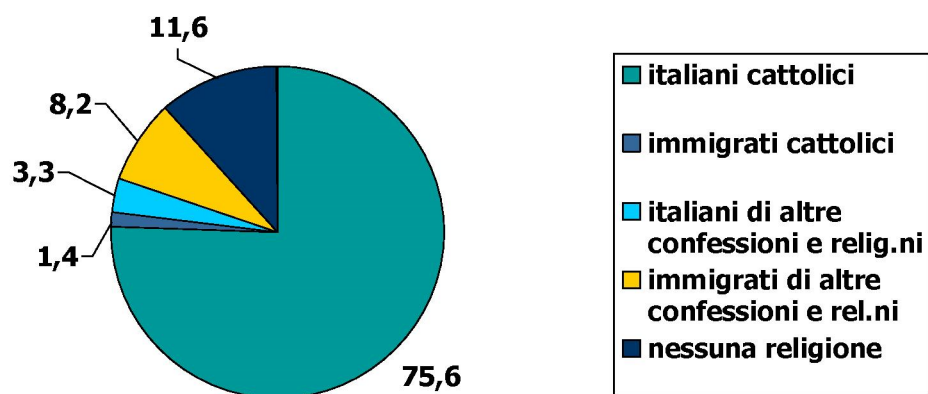
²⁷⁰ A. Castegnaro (a cura di), *Nord Est. Una religiosità in rapida trasformazione. Sintesi della ricerca*, Zelarino (Venezia), 18 febbraio 2012, pp. 2-3.

contro il 42,3-46% in Italia; presenza nel crocifisso nelle scuole (90,4% di favorevoli); atteggiamento verso l'ora di religione (da mantenere per il 66,8% con qualche variazione), favorevoli alle possibilità dei preti di sposarsi il 74% del Nord Est contro il 66% nel resto d'Italia. C'è una somiglianza che può dare l'idea di un appiattimento – dice Castegnaro – che è il risultato di un avvicinamento del Nord Est al quadro nazionale. Un avvicinamento, ad esempio sugli indici di religiosità che tendono all'abbassamento e che, semmai, qui segnala un cambiamento più rapido. Lo si vede anche solo esaminando la quota di intervistati che dicono di aver fatto parte in passato di gruppi religiosi: il 35% contro il 20% nel resto d'Italia, segno di maggiore radicamento del cattolicesimo nel passato. E lo si nota nei “sorpassi” come la maggior propensione dei giovani del Nord Est alla convivenza prematrimoniale, la maggior quota di matrimoni che si concludono con la separazione, come la maggior quota di nati da madri non coniugate, rispetto al resto del Paese»²⁷¹.

Segue l'esposizione dei grafici che riassumo i dati della ricerca e un successivo commento dello scrivente.

²⁷¹ A. Castegnaro (a cura di), *Nord Est. Una religiosità in rapida trasformazione. Sintesi della ricerca*, Zelarino (Venezia), 18 febbraio 2012, pp. 3-4.

Identità religiose del Nord Est - stime -



O.S.Re.T

Stime calcolate sul totale dei residenti: popolazione autoctona + immigrati
Fonte: ns. elaborazioni su dati OSReT (ricerca Nord Est), Istat, Caritas-Migrantes

Incidenza dei battezzati

- *evoluzione 1989/2009* -

- **Battesimi nella popolazione residente**
 - 2009: 73,6% dei nati
 - 1989: 96,3% dei nati
 - *Variatione incidenza battesimi 2009-1989: - 22,7*
- **Battesimi nella popolazione autoctona**
 - 2009: 88,1 (cattolici in età 30-44: donne 87,3; uomini 79.6)
 - 1989: 97,3
 - *Variatione incidenza battesimi 2009-1989: - 9,2*

O.S.Re.T

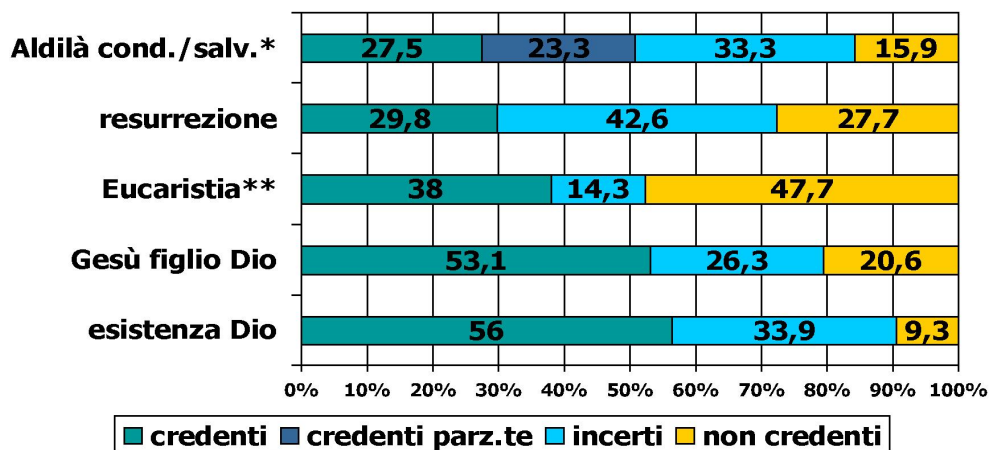
Fonte: nostre elaborazioni su dati OSReT (Annuario delle Chiese del Triveneto) e Istat

Nota: la popolazione residente comprende gli immigrati residenti; la popolazione autoctona non li comprende

Osservazioni:

- più di un nato su quattro oggi o non viene battezzato o non lo è in una chiesa cattolica.
- 12 nati dalla popolazione autoctona su 100 non vengono battezzati.

Livelli diversi di condivisione delle credenze Crescono le posizioni di incertezza



O.S.Re.T

* Domanda sull'aldilà

Lei ritiene che la vita dopo la morte possa essere pensata in termini di una condanna o di una salvezza eterni? (Una sola risposta)

- Sì, vi sarà o la condanna o la salvezza
- No, Dio salva tutti
- No, non vi sarà né condanna né salvezza
- Sono incerto

Nota: I credenti pensano che vi sarà o la condanna o la salvezza. La credenza parziale si riferisce a coloro che ritengono si possa pensare solamente ad una salvezza eterna (perché "Dio salva tutti"), ma che non condividono l'idea di una condanna altrettanto eterna

** Domanda sull'Eucaristia

Lei crede che l'Eucaristia (comunione) sia veramente il corpo e il sangue di Cristo? (Una sola risposta)

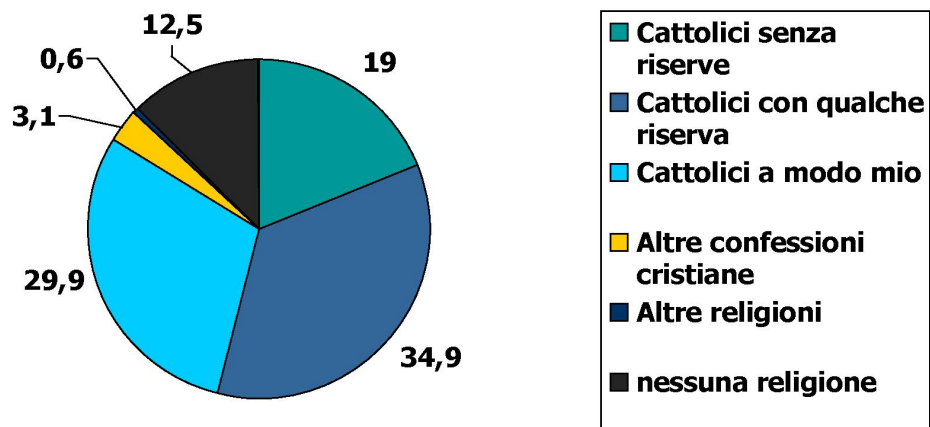
- Sì, lo è
- Sono incerto
- No, è un fatto simbolico

Osservazioni:

- Il maggior livello di incertezza si manifesta sulle questioni ultime: vita dopo la morte e risurrezione.

Identità religiose e appartenenza alla Chiesa

- calcolate sugli intervistati -



O.S.Re.T

Nota: il dato si riferisce solamente agli intervistati e questi sono rappresentativi della popolazione autoctona con il diritto di voto (mancano gli immigrati).

Osservazioni:

- I cattolici che sentono di appartenere alla Chiesa senza riserve, sommati a coloro che invece esprimono delle riserve sono un po' al di sopra della metà della popolazione autoctona, immigrati esclusi (53,9 punti percentuali).

Frequenza dichiarata alla messa

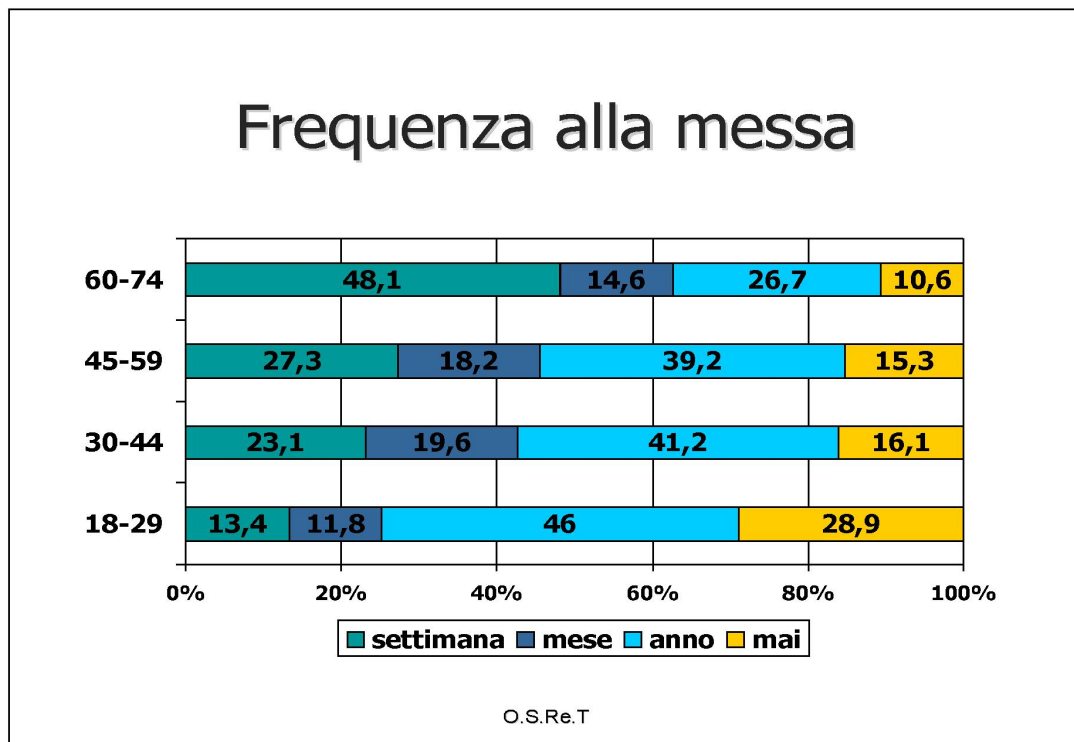
	Nord Est [p]	Italia 2007 Garelli	Istat 2008 Multiscopo	Italia 2010 Il Regno
Mai	17,0	21,8	20,0	18,3
1-2 volte anno	37,5	35,9	31	23,4
Più volte anno				
1 volta mese	5,7	15,8	16	13,7
2-3 volte mese	11,0			16,1
Ogni settimana	28,9	26,5	30,0	27,7

O.S.Re.T

Note: [p] indica che il valore è stato ponderato

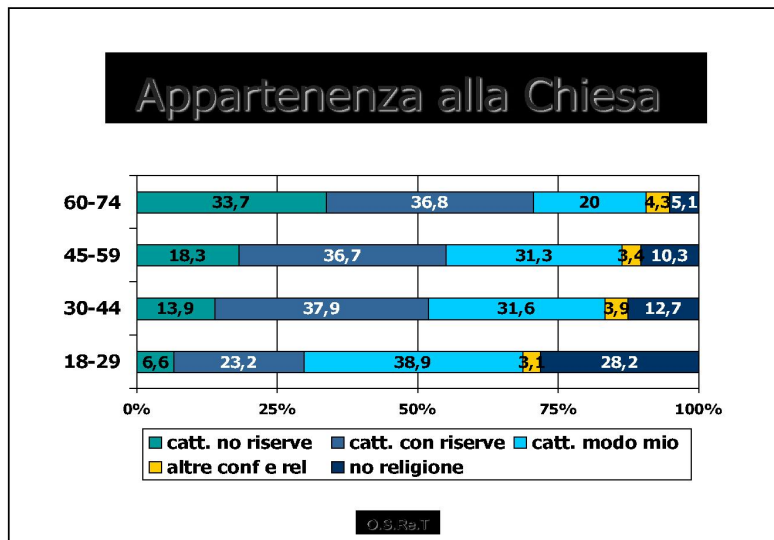
Osservazioni:

- le indagini campionarie misurano la frequenza dichiarata alla messa, non quella reale. I censimenti dei presenti e le valutazioni dei preti indicano valori significativamente più contenuti.
- La frequenza alla messa nel Nord Est non si discosta di molto da quella rilevata a livello nazionale (2-3 punti percentuali). Le differenze tra le indagini dipendono in parte dal diverso modo di porre le domande.



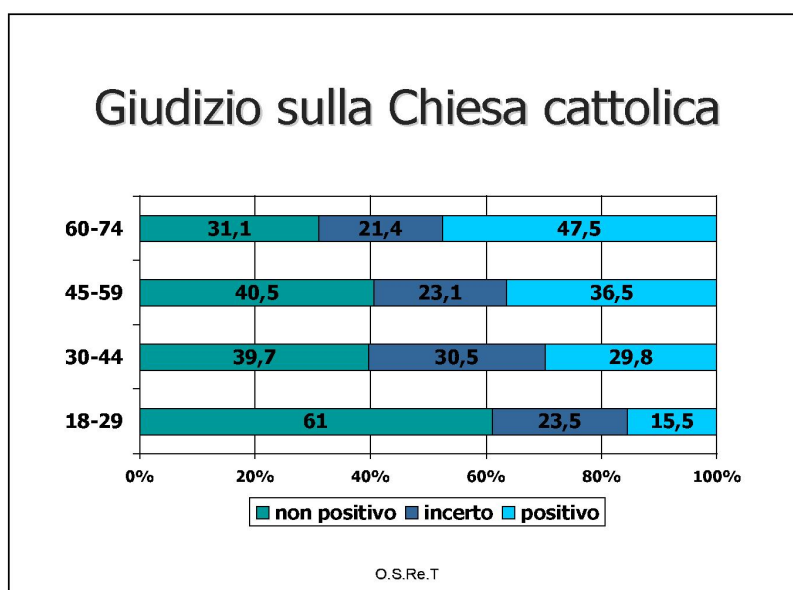
Osservazioni:

- Si evidenziano due "salti": tra la generazione più anziana e quelle intermedie; tra queste e i giovani.
- Non vi sono invece grandi differenze tra le due età centrali.
- Con i giovani la pratica religiosa di qualche rilievo (su base almeno mensile) si riduce a un giovane ogni quattro.



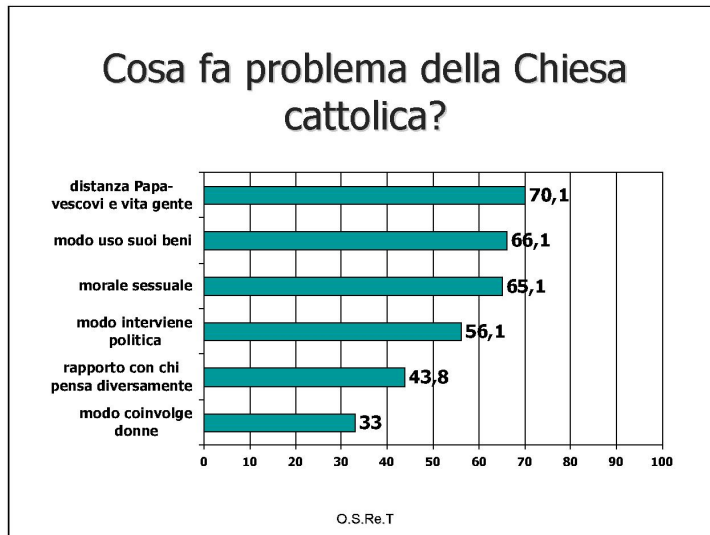
Osservazioni:

- I cattolici che non vanno al di là di qualche riserva superano tra gli anziani il 70%; sono al di sopra del 50% nelle età intermedie; diventano meno del 30% tra i giovani.
- Tra questi ultimi non crescono gli aderenti ad altre confessioni e religione, ma coloro che non si sentono di aderire ad alcuna religione.



Osservazioni:

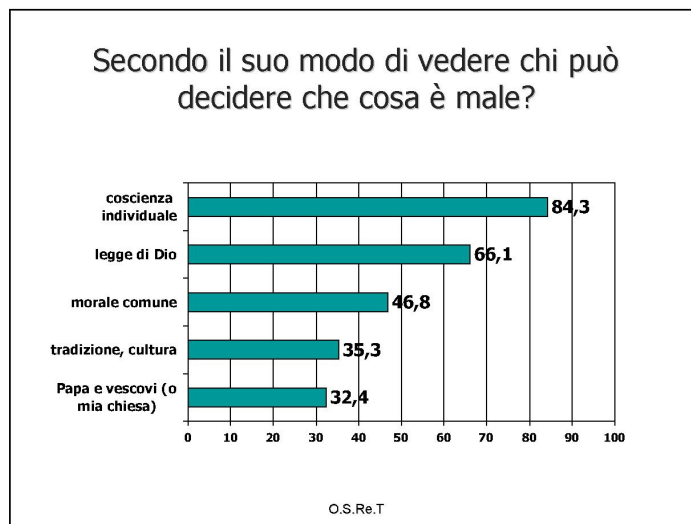
- In tutte le classi di età i giudizi chiaramente positivi sono espressi da minoranze.
- Tra i giovani i giudizi positivi si riducono a poca cosa, meno della metà di quanti sostengono di credere in Dio senza incertezze.



La domanda usata è la seguente

Che cosa le fa problema nella chiesa cattolica? *(Risponda sì o no per ciascuna riga)*

- Il modo con cui si rapporta con chi la pensa diversamente
- Il modo in cui concepisce la morale sessuale
- Il modo in cui interviene nelle decisioni politiche
- Il modo in cui coinvolge le donne nella vita della chiesa
- Il modo in cui usa i suoi beni
- La distanza tra ciò che dicono il Papa e i vescovi e ciò che la gente vive

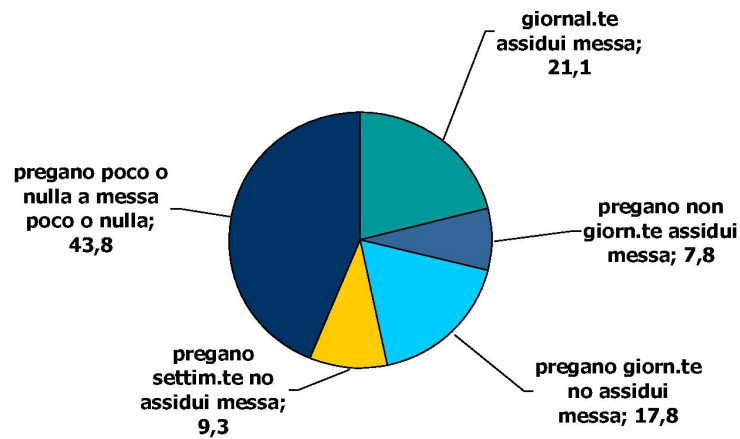


Note: La domanda poneva cinque alternative di risposta, quelle indicate nel grafico. Per ciascuna di esse si trattava di rispondere sì o no

Osservazioni:

- Il grafico dà una immagine plastica del peso che oggi riveste la coscienza individuale nella definizione di ciò che è male.
- Anche la legge di Dio viene indicata spesso, da due intervistati su tre.
- Due persone su tre sono invece restie ad assegnare a Papa e vescovi un peso rilevante a questo riguardo. Si noti che la formulazione è non “devono”, ma “possono”.

Pregare e andare in chiesa



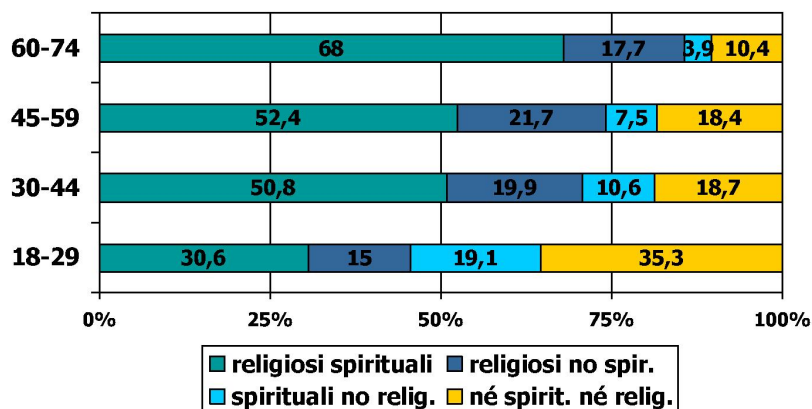
Note

Il grafico è costruito elaborando congiuntamente (incrociando) la domanda sulla frequenza alla messa e quella sulla frequenza della preghiera.

Osservazioni:

- Vi è un'ampia area di persone che pregano quotidianamente o almeno settimanalmente che non praticano in modo assiduo. Molti di questi praticano assai poco.
- Tra i cattolici coloro che pregano ma non sono assidui alla messa sono ancora più numerosi (19,6% quotidianamente e 10,7 settimanalmente).
- Di contro vi è una componente di persone che frequentano assiduamente la messa, ma che non pregano giornalmente (7,8% nella popolazione, 9% tra i cattolici).

Religiosi e spirituali



O.S.Re.T

Nota

Il grafico presenta una tipologia creata utilizzando le due domande seguenti.

Domanda 1: Come valuta oggi il suo interesse per la dimensione spirituale?

- Nullo
- Abbastanza basso
- Abbastanza alto
- Molto alto

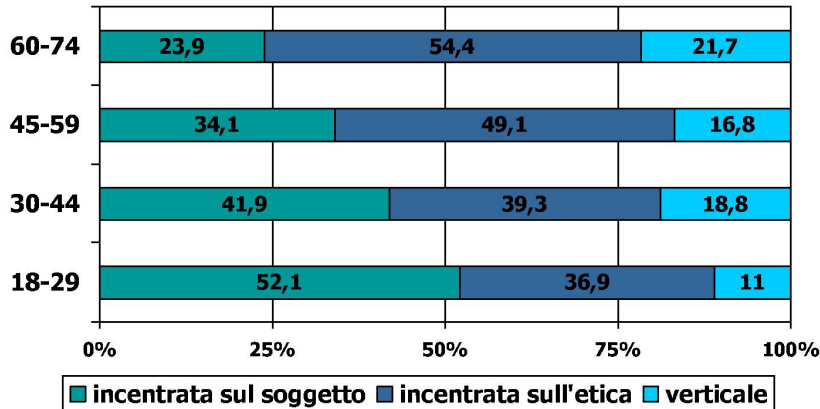
Domanda 2: Quanto è importante la religione per lei?

- Molto
- Abbastanza
- Poco
- Per niente

Osservazioni:

- Il concetto di spirituale/spiritualità nel Nord Est è ancora molto legato a quello di religione/religiosità. Essere spirituale per la maggioranza della popolazione vuol dire in concreto essere religiosi. Il 52% degli intervistati rientra nel tipo spirituale e religioso. Ma l'uso del termine inteso in modo autonomo rispetto alla parola "religioso" è in crescita.
- La figura più innovativa è quella costituita da coloro che si definiscono spirituali, ma non religiosi (9,4%). È la configurazione di spiritualità che cresce maggiormente da una età della vita all'altra, fino a coinvolgere un giovane su cinque.
- Tra i giovani crescono anche coloro che si definiscono né spirituali, né religiosi (giunti ad essere un giovane su tre). Molto in questa definizione si spiega con la spinta critica nei confronti della religione. Poiché i più ancora non distinguono tra spirituale e religioso il rifiuto del religioso si manifesta anche come rifiuto dello spirituale.

La domanda spirituale



O.S.Re.T

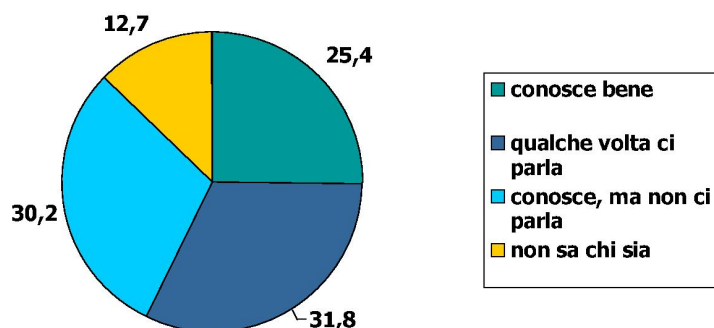
Nota:

- agli intervistati è stato chiesto che cosa potrebbe voler dire, secondo loro, sviluppare la propria "parte spirituale". Il grafico riassume i risultati in forma sintetica confrontando le età.
- La domanda incentrata sull'etica corrisponde alle risposte: essere persone buone, aiutare gli altri, distinguere il bene dal male, seguire gli insegnamenti di Dio.
- La domanda incentrata sul soggetto corrisponde alle risposte: tendere a uno stato di armonia e pace interiore, cercare il vero sé profondo, cercare il senso profondo della vita, affermare il proprio valore e le proprie capacità nella vita di tutti i giorni.
- La domanda "verticale" corrisponde alle risposte: credere in Dio o in qualcosa che trascende l'uomo e frequentare luoghi di culto.

Osservazioni:

- Il grafico può essere inteso anche come un modo per leggere l'evoluzione della domanda spirituale da una generazione all'altra.
- Passando da un'età della vita all'altra è evidente come le domande che hanno a che fare con il comportamento morale perdono nettamente di rilevanza e vengono sostituite da temi incentrati sulla soggettività. Le forme di spiritualità più legate alla dimensione verticale perdono di terreno, in modo peraltro atteso.
- I cambiamenti sono molto evidenti e in questo caso distinguono tra di loro anche le due età intermedie.

Conoscenza del parroco da parte degli intervistati



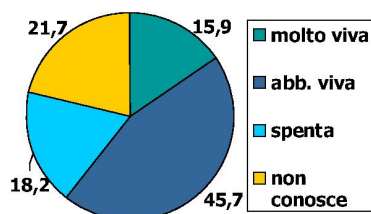
O.S.Re.T

Osservazioni:

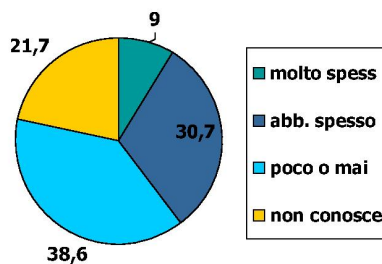
- I parroci risultano essere conosciuti dalla grande maggioranza della popolazione.
- Più della metà degli intervistati ha contatti verbali con essi.

Valutazione della parrocchia

vivacità della parrocchia



capacità stimolare vita spirituale



O.S.Re.T

Prima domanda

Come valuta la parrocchia in cui vive? (Una sola risposta) È una realtà...

- Molto viva
- Abbastanza viva
- Abbastanza spenta
- Molto spenta
- Non la conosco

4.5.1 Un primo commento dei dati

Si vorrebbe qui affrontare una prima linea di commento sui dati che leggiamo nei grafici, ragionando su alcuni elementi significativi (senza tentare un lavoro analitico completo, sia perché è già stato fatto sia perché risulterebbe inutilmente ridondante) e mettendo in evidenza alcuni momenti di criticità, a nostro avviso non considerati dai ricercatori, nonché una particolare lettura dell'*appiattimento* degli indici di religiosità di cui ha accennato Castegnaro, che va ben oltre il Triveneto e l'Italia, e che trae la propria linfa dentro sistemi simbolici di credenza o da proposte che si inscrivono in larga misura – e inconsapevolmente – dentro un alveo del cristianesimo che non è certamente quello cattolico, o che si disperdono nell'ampio “mercato dei beni religiosi” carico di spiritualità orientalizzanti o di altra matrice che parla del «dio impersonale» o di «dèi impersonali», ancorché scelti in nome del «Dio personale», cioè della coscienza individualizzata dei singoli, come si è già ricordato più volte.

Identità religiose e appartenenza alla Chiesa

Circa il 76% degli intervistati si definisce cattolico, contro circa il 90% di vent'anni prima, tra la fine degli anni Ottanta e l'inizio degli anni Novanta. Ma se andiamo a stratificare il dato, soltanto il 19% si identifica nella Chiesa cattolica senza riserve, il 35% circa si identifica con qualche riserva e circa il 30% si definisce “cattolico a modo mio”. Crescono anche i non credenti che si attestano al 12,5%.

In che cosa si crede

Se orientiamo lo sguardo sui contenuti della fede, sulle questioni ultime e su alcuni dogmi fondamentali della Chiesa cattolica si nota che, ad esempio, che se per l'87% del campione non tutto finisce dopo la morte, solo il 27,7% pensa l'aldilà in termini di salvezza o condanna, il 23,3% parzialmente e il 33,3% incerti. Il 53,1% crede che Gesù sia figlio di Dio ma solo il 29,8% crede con certezza nella risurrezione, quasi altrettanti sono quelli che non ci credono, 27,7% e gli incerti sono il 42,6%. Il 56% crede nell'esistenza di Dio, il 33,9% sono gli incerti. Da ultimo, altro momento da non sottovalutare, solo il 38% crede che l'Eucaristia sia la presenza reale del Corpo e Sangue di Cristo, per un non trascurabile 47,7% si tratta solo di un fatto simbolico.

Come si crede (pratica, appartenenza, giudizio sulla Chiesa)

Il 28,9% del campione dichiara di frequentare la messa settimanale della domenica, ma si passa dal 48,1 degli anziani, al 13,4 dei più giovani. E qui si comincia a leggere il punto di svolta che è generazionale e sarà epocale, poiché è presumibile che sarà destinato a crescere a mano a mano che i giovani si faranno adulti. Va a messa il 48,1% della fascia alta d'età, 60-74, contro il 13,4 dei giovani dai 18 ai 29 anni. Altri studi recenti dicono per esempio che considerati anche gli adolescenti e presa la classe di età 16-24, vanno a messa la domenica il 16% circa, che diventa il 13 se si considerano solo i maschi²⁷². Si sentono di appartenere alla Chiesa senza riserve il 33,7 degli ultrasessantenni, il 18,3 della classe di età 45-59 e il 13,9 di quella 30-44, percentuale che precipita al 6,6% tra i giovani. Così come il giudizio sulla Chiesa cattolica è negativo per il 31% della classe 60-74, rispettivamente per il 40,5% e il 39,7% delle classi intermedie e s'impenna al 61% nella classe 28-29 che sommato al 23,5% di incerti la dice lunga sulla trasformazione, più che in atto, ormai compiuta in quella che si poteva definire società cattolica. E i ricercatori provano a spiegare il perché di questo giudizio negativo, che registra percentuali importanti anche nelle fasce medie di età. «La Chiesa viene percepita come lontana (52,3%), e severa (44,4%), più un'istituzione che una comunità (44%). Il saldo tra avvicinati e allontanati è negativo in tutte le classi di età, salvo che tra gli anziani. Le critiche maggiori vertono su: la distanza avvertita tra ciò che dicono Papa e vescovi e ciò che la gente vive (70%), il modo in cui la Chiesa usa i suoi beni (66,1%), il modo in cui concepisce la morale sessuale (65%), il modo in cui interviene nelle decisioni politiche (56,1%). Si manifesta una forte spinta all'autonomia delle scelte in campo morale rispetto a quanto sostenuto dal magistero della Chiesa. È la coscienza individuale in primo piano quando si tratta di distinguere ciò che è bene da ciò che è male (84,3%) e in secondo luogo la legge di Dio (66,1%), mentre Papa e vescovi vengono indicati solamente dal 32,4% degli intervistati. Da un lato si mette in questione la mediazione della Chiesa, vissuta come troppo invasiva e tale da sostituirsi alla coscienza personale: quasi il 60% degli intervistati pensa che si può essere buoni cattolici anche senza seguire le indicazioni dei vescovi sulle questioni sociali e circa due terzi degli intervistati pensa la stessa cosa rispetto alla morale sessuale, senza differenze apprezzabili con quanto pensano gli italiani. Colpisce invece il fatto che nel Nord Est il giudizio sulla confessione risulta sempre più pesante rispetto a quello espresso a livello nazionale e che la sua pratica almeno annuale qui coinvolga

²⁷² Cfr. M. Marzano, *Quel che resta dei cattolici. Inchiesta sulla crisi della chiesa in Italia*, Feltrinelli, Milano, 2012.

solo il 35,3% (e il 41% dei cattolici) contro il 44% nel resto d'Italia (e il 49% dei cattolici). D'altro canto, qui viene avvertito più che a livello nazionale il bisogno di riferimento alla Chiesa a una religione cui legare la propria ricerca spirituale. L'idea che si possa vivere una propria vita spirituale anche senza una religione trova d'accordo solo metà delle popolazioni del Nord Est contro l'81% del resto d'Italia e l'affermazione «non c'è bisogno dei preti e della Chiesa, ognuno può intendersela da sol con Dio, trova consensi per il 33,8% contro il 45,2% del livello nazionale»²⁷³. Va notato, come spiega anche Castegnaro, che tutti questi indicatori assumono una connotazione decisamente più marcata e più lontana dalla religione di Chiesa, della Chiesa cattolica se, scorporati dal dato complessivo, li guardiamo con gli occhi della generazione più giovane; qui si scorge il mutamento profondo in termini religiosità e di rigetto (oltre che di assoluta non conoscenza, ma di questo diremo più avanti perché è una delle questioni non evidenziate dalla ricerca) rispetto alla religiosità dei nonni, perché anche per i padri (le classi mediane, grosso modo) il giudizio complessivo sulla Chiesa rimane negativo in larga maggioranza, se si considerano le posizioni degli incerti. Certamente, la ricerca mette in luce uno scarto notevole anche tra genitori e figli. Rispetto ai primi, tra i giovani si dimezza secco l'interesse per le cerimonie religiose e per la preghiera. «La somma di coloro che sentono di appartenere alla Chiesa cattolica senza alcuna riserva e quelli che vi appartengono con qualche riserva scende dal 55% al 30% tra i giovani. E i cattolici “a modo mio” (32,4 a livello nazionale e 29,9% nel Nord Est) diventano il 39%. Coloro che si dichiarano del tutto estranei dalla parrocchia passano dal 26,4 al 42,7%. Solo il 17,4% dei giovani ritiene che il Vangelo sia del tutto attendibile contro il 43,3% della classe di mezzo, mentre al condivisione totale del messaggio di Gesù che tocca il 61,8% dei genitori, scende al 38,3% dei figli. Un distacco – dice in sintesi Castegnaro – pratico ancor prima che spirituale (dopo la Cresima c'è la fuga dalla parrocchia), che comincia a manifestare i suoi effetti anche sul modo in cui ci si relaziona con la figura di Gesù Cristo. Un mutamento, prosegue Castegnaro, che lascia emergere maggiori modificazioni lungo la linea femminile, in particolare per quanto riguarda la pratica religiosa e il rapporto con la Chiesa. Più della metà delle donne nate negli anni Quaranta attribuiva molta importanza alla religione, mentre per gli uomini di scendeva al 26%. Oggi le ragazze nate attorno al 1990 che assegnano molta importanza alla religione sono il 14,5% contro l'11,6% dei ragazzi e, come si coglie, la distanza non è molta. Le ragazze continuano a pregare più dei loro coetanei (almeno qualche volta al mese): 45,3% contro il 29,3%; maggiore l'interesse per la figura di Gesù; la fede nella

²⁷³ A. Castegnaro, *Nord Est. Una religiosità in rapida trasformazione*, cit., pp. 5-6.

resurrezione vede il 18,9% di ragazze convinte contro il 14,5% dei ragazzi. I giudizi critici verso la Chiesa sono poi marcatamente più alti nelle ragazze e donne più scolarizzate: il 58% delle laureate contro il 48% dei laureati maschi. Sicché Castegnaro pensa che i tradizionali e successivi “riavvicinamenti” alla Chiesa nelle successive età della vita saranno molto meno numerosi che in passato e incideranno a livello di socializzazione sulle generazioni a venire.

Riassumendo a grandi linee gli orientamenti su un solo tema (socialmente fondamentale aggiungiamo, anche per cogliere la portata del mutamento), famiglia e sessualità, si può affermare: le popolazioni del Nord Est attribuiscono grande valore alla famiglia, sia sul piano simbolico sia come rete protettiva. In questo l’insegnamento della Chiesa conta abbastanza per il 39% e molto per il 40%. Si pensa ancora che quando ci si sposa sia per sempre: 34% abbastanza e 47% molto d’accordo. E c’è la convinzione che sia grave avere una relazione con un’altra persona quando si è impegnati in una vita di coppia: 66,5% molto grave, 26,7% abbastanza. Si pensa tuttavia che divorziare quando non si va più d’accordo non sia un fatto grave (poco o per niente grave per il 61% degli intervistati), e dicono che su questo l’insegnamento della chiesa non conta molto (poco per il 29%, niente per il 23%). Per metà pensano che per formare una famiglia sia necessario il matrimonio (51%) un’altra metà (49%) che sia sufficiente volersi bene e vivere insieme. La convivenza non è disdicevole, poco o per niente grave per il 79% e sono molto o abbastanza d’accordo (73%) che i giovani possano avere esperienze sessuali prima del matrimonio, e che per quanto riguarda questi temi (contraccezione, sessualità, ecc.) la Chiesa conta assai poco»²⁷⁴. Un mutamento incipiente si registra anche tra i cattolici impegnati a proposito delle questioni morali. Riferito il dato a quelli che hanno meno di 45 anni ad esempio, il divorzio non è un fatto grave per il 43% e il 39% di questi non ritiene necessario il matrimonio per formare una nuova famiglia, sempre che due si amino; per il 71% la convivenza non è per nulla disdicevole, infine, come raccolgono i ricercatori, per il 69% è normale che i giovani possano avere esperienze sessuali prima del matrimonio. «In sostanza – commenta Castegnaro – su questioni di grande rilievo per la vita delle persone, si manifesta una ragguardevole distanza tra alcuni aspetti dell’insegnamento della Chiesa e non solamente gli orientamenti della popolazione nel suo insieme, ma anche le sensibilità di parti maggioritarie e comunque non trascurabili di cattolici convinti. E questo, almeno in parte, può spiegare il distacco in corso, in particolare per quella parte di popolazione, i giovani, che vive di più queste problematiche»²⁷⁵.

²⁷⁴ A. Castegnaro (a cura di), *Nord Est. Una religiosità in rapida trasformazione*, cit., pp. 7-8.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 8.

La domanda spirituale (esperienza)

Come fanno capire i grafici, il sentire spirituale “viaggia” in senso inverso – come per tutte le altre tematiche indagate – alla diminuzione dell’età. Solo per segnalare la fascia giovane, quella dove si consuma il più visibile mutamento della religiosità e la maggiore lontananza dalla proposta della Chiesa cattolica, solo il 30,6% della classe 18-29 si definisce religioso e spirituale, interessante anche il 19,1% che si definisce spirituale ma non religioso e il dato più pesante riguarda il 35,3% dei giovani che si dicono né spirituali né religiosi; una spaccatura evidente se confrontata con il 50% e oltre delle classi di mezzo o degli anziani al 68% nel definirsi sia religiosi che spirituali. E anche la domanda spirituale incentrata sul sé, sull’etica o su Dio, vede il 52,1% di “richiesta incentrata sul sé, sul soggetto” e solo l’11% su Dio, in “verticale”. Sempre parlando di giovani. E qui se si può leggere una maggiore autonomia individuale, si può pensare anche che dietro al dato si celino una serie di atteggiamenti “individualistici”, anche nella vita. Per finire, solo un quarto degli intervistati riferisce di conoscere bene il parroco e un 40% scarso, ritiene che la parrocchia sia capace di stimolare la vita spirituale (9% molto spesso; 30,7% abbastanza spesso).

Per i ricercatori, «non si può parlare di eclissi della religione e atrofizzazione della domanda spirituale, ma di una individualizzazione-personalizzazione del credere che costituisce una sfida per tutte le Chiese. Si va verso forme di identità religiosa e confessionale, verso forme di spiritualità al plurale e dunque:

- verso una cultura della libertà religiosa, intesa come libertà *di* religione, sia come libertà *nella* religione;
- verso un cattolicesimo “con meno Chiesa”, che tuttavia nel Nord Est tende ancora a pensarsi, almeno per ora, come un cattolicesimo “non senza Chiesa”.

Secondo Castegnaro e gli altri ricercatori il Nord Est non è fatto di increduli e indifferenti, ma di persone “che vivono il contrasto”, tra credere e non credere, tra bisogno di appartenenza e desiderio di autonomia. Esistono nuovi spazi di spiritualità, diversi dal passato, ma dinamici e interessanti: sono infatti in aumento quelli che si definiscono “spirituali anche se non religiosi”. C’è una forte domanda spirituale che si manifesta in forme nuove e ha bisogno di essere interpretata. Le domande incentrate sul bisogno di ricevere istruzioni vincolanti in base a cui orientare la vita da un punto di vista etico perdono di rilievo rispetto a quelle incentrate sul bisogno di condurre una vita realizzata, armoniosa, spiritualmente significativa, di non perdere e ritrovare se stessi. In ciò pesa anche il fatto che le persone sono molto gelose della

propria autonomia – non a caso *il rispetto dell'altro* è professato come il valore più grande oggi – ed è a questa condizione che le persone accettano di interloquire con una proposta di salvezza intesa in senso anche religioso. Le Chiese del Triveneto possono contare sul fatto che da queste parti si fa più fatica a pensare la propria vita spirituale in assenza di qualsiasi riferimento alla Chiesa. Può contare anche su un clero ancora numeroso, nonostante il calo e l'affaticamento e su una partecipazione ancora estesa a gruppi religiosi»²⁷⁶.

4.5.2 Quale cattolicesimo?

Da subito, nella parte riassuntiva di questa importante ricerca, emerge una sensazione di confusione, di ordine conoscitivo-confessionale – a nostro avviso –, una temperie su cui si ritornerà più avanti e che, pure da un osservatorio certamente parziale e ridotto, rilevammo già all'epoca della presentazione della ricerca. Una confusione che diventa, almeno in parte contraddizione, perché chiedere “un cattolicesimo con meno Chiesa ma non senza Chiesa” – richiesta che peraltro pare esclusa dal versante giovanile – significa o può significare anche, ribadire una sorta di riconoscimento identitario di tipo storico-sociologico al quale però corrisponde poca fede, poca fiducia, in questo caso su ciò che rappresenta la Chiesa e, soprattutto, sul suo Magistero, rispetto al quale, il grado di conoscenza è praticamente nullo. E anche di questo si dirà, stavolta, rispetto al passato, confortati dall'autorevolezza di specifiche ricerche sull'argomento e di pareri difficilmente confutabili. Emerge poi, prepotente, il distacco delle giovani generazioni dalla religione di Chiesa (cattolica, ovviamente), nonché una domanda di spiritualità che esclude il piano etico e si fissa sul sé, incentrandosi “sul bisogno di condurre una vita realizzata, armoniosa, spiritualmente significativa, di non perdere e ritrovare se stessi”. Che francamente, dato che gli uomini sono esseri sociali e il comportamento sociale non può essere privo di etica, si fatica parecchio a capire il senso dell'affermazione, se non come un elogio indiretto della cultura individualista. Anche sullo “spiritualmente significativa” emerge, a nostro parere, il bisogno di una richiesta monca in origine; nel senso che come fanno i giovani ma anche molti tra i meno giovani a cercare risposte e condizioni di vita spiritualmente significative, quando a monte si dà per escluso – e soprattutto, è il caso di ribadire – non si conosce, la proposta spirituale di quello che storicamente è o dovrebbe essere il proprio sistema simbolico di appartenenza o di riferimento religioso. Perché, come capiremo meglio, il problema di una negativa percezione

²⁷⁶ A Castegnaro (a cura di), *Nord Est. Una religiosità in rapida trasformazione*, cit., pp. 8-9.

della Chiesa cattolica è prima di tutto di ordine conoscitivo, nel senso proprio etimologico e sostanziale del termine, poi di ordine ideologico e, infine e con buona probabilità, un problema di ordine *comunicativo*, da parte della stessa Chiesa cattolica. Ci interessa per il momento, riflettere su una prima questione di valore, messa in risalto dalla ricerca di Castegnaro, che già l'aveva evidenziata in un precedente lavoro, mirato proprio sui giovani. Su questo, vorremmo recuperare una nostra risposta dell'epoca:

Nella ricerca delle cause dell'«esilio del Dio cattolico», rimane però una dimensione della religiosità che, forse, potrebbe dare maggiore conto sia del rifiuto che viene dall'indifferenza sia di quello ideologico (questo già più facile nella interpretazione): la *conoscenza*. Una dimensione difficile da «misurare», se non con uno strumento qualitativo come quello impiegato da Alessandro Castegnaro nell'ultima inchiesta sui giovani e la religiosità – che a mio modesto parere presenta anche elementi innovativi nella metodologia – ma che difficilmente potrebbe realizzare lo stesso apprezzabile risultato d'analisi. E non soltanto in termini di costi operativi per garantire una buona rappresentatività ma, soprattutto, per una questione psico-sociale che, specie nella età *dell'homo videns*, non è irrilevante: nel senso che – a parte casi di consolidata maturità – è sempre problematico rivelare la propria ignoranza, anche rispetto a un oggetto di conoscenza ritenuto poco affascinante. Se considerassimo la “sociologia spicciola” però – pur nella sua irrilevanza scientifica –, dagli incontri estemporanei nei diversi luoghi della quotidianità fino ai *quiz* televisivi, per chiunque sarebbe facile concludere che l'ignoranza religiosa dei sedicenti cattolici rispetto alla tradizione di riferimento è a dir poco preoccupante. E non dev'essere casuale tutta l'offerta di formazione teologica scaturita dalle diocesi nell'ultimo decennio, anche se la partecipazione – specie dei giovani – non pare nutrita. E, siccome dall'antichità fino alla modernità non pochi intellettuali hanno insegnato che la *conoscenza* rende liberi e produce criticità feconda, ne consegue che la constatazione di una profonda ignoranza religiosa, tutt'altro che fantasiosa, suggerisce tracce di riflessione che possono motivare diversamente i risultati delle ultime ricerche e la difficoltà che la Chiesa cattolica incontra nell'intercettare l'interesse, la partecipazione, il consenso dei cittadini. A cominciare proprio dai giovani; corpo sociale delicatissimo e fondamentale per il divenire di una società. E proprio da qui, vorremmo iniziare una breve disamina che, ovviamente, non si propone come giusta o esaustiva (non fosse altro per il doveroso registro della sintesi), ma soltanto come un altro possibile sguardo sulle ragioni che hanno allontanato la proposta di vita evangelica annunciata dalla Chiesa cattolica. Alessandro Castegnaro che ha curato la ricerca qualitativa,

divenuta un volume: “C’è Campo? Giovani, spiritualità, religione”²⁷⁷, svolta su 72 ragazze e ragazzi della Diocesi di Vicenza, compresi tra i 18 e i 29 anni, appartenenti ad associazioni, movimenti o gruppi ecclesiali, che praticano solo nelle grandi occasioni o che non sono praticanti, riferisce in un’intervista ad un settimanale cattolico: «la problematica religiosa in questa fase della vita versa in uno stato di sonnolenza, di sospensione (*standby*); la definizione di sé in termini religiosi non è compito della giovinezza ma viene rinviata a successive età della vita. A risentirne maggiormente, più che il credere e l’esperienza religiosa, è la pratica e il senso di appartenenza alla Chiesa. E la novità è che, se le donne in passato erano più attratte dalla sfera religiosa rispetto agli uomini, tra i giovani d’oggi ogni differenza è sparita, naturalmente al ribasso». Uno sbriciolamento della pratica e un forte allentamento dell’appartenenza verso una Chiesa percepita come un «deposito di regole», soprattutto nell’agire morale. «La frase guida di un giovane oggi – prosegue il sociologo vicentino – è più o meno: “qualsiasi cosa vorrò essere, sarò comunque io a deciderlo”. Tutto viene misurato sull’io, sull’individuo che sta al centro. Se c’è qualcosa di sacro oggi è la libertà di fare le proprie scelte, di scegliere il proprio modo di vivere. Non si tratta di vuoto etico-culturale assoluto, precisa Castegnaro. C’è un valore riconosciuto da tutti anche quando non è praticato: il rispetto dell’altro e delle sue scelte (visto che anche lui deve rispettare le mie). A fondamento del principio del rispetto sta l’idea che ogni persona abbia una dignità umana da riconoscere in quanto tale. L’agire morale è quindi orientato dal fondamentale criterio di non arrecare danno agli altri, un valore che si pone come assoluto. Il principio del rispetto implica però una sospensione del giudizio sulle scelte degli altri. E qui c’è una componente di relativismo: anche se di relativismo moderato, non assoluto. Un orientamento che si può sintetizzare nell’affermazione: dateci valori non regole; valori sì, regole no. Non significa rifiuto generalizzato per le regole ma in un certo senso preferenza per i valori. I valori possono ispirare una vita e possono essere interiorizzati, le regole hanno bisogno di una giustificazione ulteriore ed è più difficile farle proprie; sono oggetto di un processo di selezione e in ogni caso ciò che non è mio, che non diventa mio non è un valore. Gli stessi valori se non diventano i «miei» valori non influiscono: tanto meno le regole, le pratiche, le appartenenze»²⁷⁸. Una Chiesa vista come distributore di precetti morali, specie per quelle scelte che sono strettamente personali. Non a caso Castegnaro riferisce dei rapporti pre-matrimoniali come l’esempio più significativo anche se vi sono altri ambiti dove le indicazioni della dottrina cattolica sembrano imposizioni. Ma riprenderemo questo segmento più avanti. Rimane, intanto, la difficoltà di definire la densità del relativismo, «moderato o assoluto», inevitabilmente legata anche alle soggettività percettive.

²⁷⁷ Cfr., A. Castegnaro (a cura di.), Osservatorio Socioreligioso Triveneto, *C’è Campo? Giovani, spiritualità, religione*, Marcianum Press, Venezia 2010.

²⁷⁸ A. Frison, P. Fusco, *Inchiesta su giovani e religione: quando la fede è “fuori campo”*, La Vita del Popolo, settimanale delle diocesi di Treviso, 3 giugno 2010.

Ci si è proposti di partire dalla dimensione della conoscenza; forse meglio *non conoscenza* religiosa, anche se più in generale potrebbe emergere una non conoscenza etica. Sostenere come principio fondativo del proprio agire morale il rispetto dell'altro perché lui deve rispettare me e il non arrecare danno all'altro è senz'altro una posizione legittima ma, non c'entra nulla con la morale cristiana. Qui al massimo si parla di *tolleranza*. Il rispetto nel senso del *respicere*, del saper rispondere, dell'essere responsabili delle proprie azioni, nel cristianesimo rimanda *all'ama il prossimo tuo come te stesso*, anzi: addirittura *ama il tuo nemico*. Vale a dire che l'azione moralmente corretta innanzitutto non si attende una contropartita. In senso laico (anche se in proposito bisognerebbe affrontare altre profondità di lettura) assomiglia molto all'imperativo kantiano: se non per amore agisci in modo moralmente corretto per dovere, perché è giusto così, senza attendersi nulla in cambio; è un agire puro a priori. E' il *modus vivendi* degli idealisti, per dirla con altre parole, che tiene sempre conto dell'altro come fine e non come mezzo o peggio come «cosa», che ha un uso e non un valore, a meno che non rimandi a qualcuno. È l'altro come riconoscimento del sé, come «luogo» dove si compie il senso esistenziale dell'attore e dell'azione sociale, proprio perché si conforma all'orientamento dell'*Altro* che offre una prospettiva eterna alle azioni umane; anche a quelle più strettamente personali. Tollerare, non arrecare danno, infatti, non significa automaticamente *amare*. La pretesa di individualità declinata su queste premesse rimanda semmai all'individualismo mercantile (*do ut des*) della modernità e della contemporaneità (oltre che di epoche pre-cristiane ingiustamente definite civili, a parere dello scrivente) e, naturalmente, non interessa soltanto i giovani che, peraltro, proprio per la loro età sono i più vulnerabili e incolpevoli. Si tratta semmai di capire quali «valori» siano stati trasmessi o non trasmessi dalla generazione o dalle generazioni precedenti. E proprio su quello slogan che sintetizza il discorso «valori sì, regole no», si evince ancor più chiaramente la non conoscenza del messaggio cristiano oltre che una più marcata confusione senz'altro figlia del relativismo culturale e morale. Se per valori si intendono esempi, allora l'approccio è senza dubbio accettabile, perché sia la Chiesa sia il mondo hanno un bisogno costante di purificazione. In proposito Benedetto XVI richiamando un ammonimento di Giovanni XXIII ha ricordato di recente che i sacerdoti prima che essere dotti ed eloquenti devono essere santi e santificatori. E in effetti, già uno dei pontefici poco conosciuti e dimenticati, Paolo VI raccomandava: «c'è più bisogno di testimoni che di maestri». E di cattivi maestri i giovani ne incontrano in ogni ganglio e attraverso ogni forma «comunicativa» contemporanea. «La chiesa è un'ideologia perché il Papa proibisce l'uso del preservativo nei paesi africani», così uno studente di medicina, sicuramente motivato, che frequenta ambienti cattolici senza praticare – in linea con il campione osservato da Castegnaro –, e che attinge le sue informazioni da una nutrita vulgata mediatica poco sensibile alla cultura cattolica. Il Papa non ha proibito nulla. Ha semplicemente affermato che non basta per combattere l'Aids;

sempre che ci si riferisca a persone. Se parliamo di «animali evoluti», non basterebbe comunque, visto che l'OMS²⁷⁹ ha dichiarato che l'HIV-Aids è maggiormente diffuso proprio nei paesi dove è più diffuso l'uso del preservativo. È solo un esempio di una temperie culturale che viene da lontano e che alimenta il pregiudizio a priori verso la Chiesa attraverso una sloganistica ripetizione di asserti, non una razionale ricerca di dialogo e verità. E il *refrain* si snoda, frequentemente, nelle scuole, dove il registro degli stereotipi sulla chiesa cattolica, presenta il segno rosso dell'ignoranza religiosa; non di rado, purtroppo, figlia di miopie ideologiche che impediscono il confronto libero con i «grandi ideali», così come con la storia e il magistero della Chiesa cattolica, che potrebbe rivelarsi anche d'interesse. Almeno per chi è aperto allo scambio di prospettive che non si accontentano dei territori dell'immanente. Se pensiamo, per esempio, alla Chiesa degli ultimi due secoli – per star vicini – le testimonianze di buon apostolato nella carità, umanità, cura, educazione, soccorso e speranza, sono un'enormità. Si parla a scuola della *Chiesa dei santi*? Dei martiri del novecento, massacrati in misura largamente superiore ai più noti martiri dei primi secoli? O dei cristiani uccisi quotidianamente in giro per il mondo, per la loro appartenenza di fede, non per denaro o potere (anche se gli assassini hanno sempre di mira denaro e potere) ? Ma, dato che i giovani sono attratti dall'autenticità, forse, sarebbe sufficiente parlare della *Chiesa dei poveri* e ricordare che nessuna istituzione sociale, politica, sindacale, culturale o di volontariato si occupa degli *ultimi* come la Chiesa cattolica o organizzazioni ad essa affiliate (dagli immigrati, ai poveri, ai divorziati, fino all'aiuto ai Paesi in via di sviluppo); e lo fa perché *prima* è la *Chiesa dei Santi*. E proprio il rapporto Eurispes 2012²⁸⁰ a proposito della fiducia degli Italiani verso le istituzioni registra una crescita sensibile nei confronti della Chiesa (dal 40,2 al 47,3%), mentre mostra poco apprezzamento se non disprezzo per la politica, i partiti, il sindacato. Anche se il dato è ambivalente perché cresce la richiesta di divorzio breve, pillola abortiva, dichiarazioni di fine vita che, ancora «urtano» contro la proposta cattolica. «E' una sorta di basso continuo del pluralismo cattolico – spiega Enzo Pace – si rifà all'idea che credere sia una scelta importante ma libera, personale, e la religione pone più domande che risposte certe, perciò il criterio ultimo per giudicare dove sia la verità e chi la detenga in modo indubitabile è ancora l'individuo e i confini del credere sono di volta in volta mobili. E tale mobilità non riguarda soltanto i cattolici senza chiesa ma anche la maggioranza (il 57%) di chi va a messa ogni domenica»²⁸¹. Non è escluso, in effetti (e ciò non fa che ribadire la nostra ipotesi circa il peso dell'ignoranza religiosa) che la Chiesa acquisisca consenso proprio perché percepita, solamente, come una importante «agenzia di solidarietà sociale». Ma senza i contenuti di speranza – non conosciuti o rifiutati o evitati – è

²⁷⁹ Organizzazione Mondiale della Sanità.

²⁸⁰ Vedi Istituto di Studi sociologico Eurispes, Rapporto Italia 2012.

²⁸¹ E. Pace, *Religione, Nord Est fai da te, la parola del Papa non vincola*, Osservatorio sul Nord Est, Gli atteggiamenti dei cittadini verso la religione, Il Gazzettino, Venezia 4 marzo 2008.

evidente che cresca una cultura «mortifera» che, per via implicita, delega allo scientismo ciò che, invece, spetta all'etica: stabilire ciò che è bene e ciò che è male. È più facile “risolvere” alla radice che condividere la sofferenza degli altri; anche le sofferenze psico-sociali rispetto alla scelta di abortire o meno, e via elencando. Anche affermare “valori sì, regole no”, rivela un vuoto conoscitivo e ammicca al relativismo assoluto, se non a tensioni puramente egoistiche. Se il *valore* è soltanto un concetto è un *non* valore, nel senso che non esiste. Rimane sterile disputa fra studiosi intorno a qualcosa di atemporale e sovratemporale, oppure banalità verbale. Il valore è tale perché si fa «carne e sangue», perché (se non piace regola) si fa orientamento, indicazione, proposta. Perché nell'agire individuale e sociale lascia distinguere ciò che è bene da ciò che è male, cioè offre indicazioni *morali*. Per questo è azzardato asserire che «i valori che non sono nostri non sono valori», né si può affermare che ogni valore si equivale perché ogni scelta dettata dalla coscienza individuale, purché libera, è legittima. Se ogni valore si equivale viene annientato il concetto stesso di valore. Ed è talmente intima la relazione tra valore e norma che, anche nel senso comune, quando si parla di crisi morale si rimanda immediatamente alla «crisi di valori». In questo senso, una riflessione alta viene anche dal mondo protestante: mentre Paolo combatteva contro una concezione della legge in cui l'uomo che l'adempiva raggiungeva la giustizia con le sue opere, in Lutero legge e Vangelo sono talmente vicini che possono essere scambiati facilmente. Questa vicinanza consiste nel fatto che legge e Vangelo sono ambedue parola di Dio. «La legge è di Dio, e l'Evangelo è di Dio. Essi non sono due parole, ma l'unica parola di Dio». Tra legge e Vangelo comunque esistono differenze fondamentali per cui il loro rapporto è quello dialettico di una continua unione e di una continua distinzione. Infatti il Vangelo è dato all'uomo come un dono, «non è altro che promessa e dono»; la legge invece spaventa e atterrisce l'uomo. Ma legge e Vangelo devono anche essere sempre considerati insieme: senza Vangelo, la legge porterebbe ad un moralismo ipocrita e di comodo, porterebbe alla disperazione. Così il Vangelo sarebbe completamente frainteso, se la predicazione della legge non mostrasse da che cosa esso libera l'uomo²⁸².

La questione, invece, è proprio di ordine morale; e di che cosa sia plasmata questa coscienza morale che invoca il primato dell'individualità. Un primato legittimo a pensar bene. Ma è possibile che da un certo momento storico in poi si sia trasformato nel primato degli individualismi. Il rifiuto della morale cattolica subisce un'impennata dagli anni Sessanta-Settanta del Novecento (quand'erano giovani o adolescenti i genitori dei giovani di adesso). E sarà pur vero che per il passato, forse, non è sempre stata comunicata come un'opportunità, una proposta. Sta di fatto che quegli anni segnano uno spartiacque culturale che trasforma valori, costumi, consumi. E anche la cultura di Chiesa si deve misurare con

²⁸² F. Gogarten, *L'uomo tra Dio e il mondo*, cit., p. 94 in E. Arrigoni, *Alle radici della secolarizzazione*, cit., 73.

marxismo e derivati, prima, con scientismo e consumismo poi. E quest'ultimo, in particolare, si è rivelato come la "divinità" trionfante che, per esempio, ogni anno chiede il "sacrificio" di 6-7 mila giovani sulle strade per i «templi del postmoderno»; che non sono le chiese cattoliche. In un rovesciamento delle più elementari leggi di natura, tanto care anche ai *philosophes*. Anche il Natale è una festa di consumi per il 38% dei triveneti, guarda caso nella fascia di età dai 15 ai 44 anni, e solo per il 28 per cento un evento che ricorda la nascita Gesù²⁸³. Del resto gli annunci e le pubblicità che accompagnano il Natale mostrano tutto il repertorio di feste pagane che si pensavano sepolte dalla fatica per la civiltà e non certo Gesù Cristo. Tanto che fonti neo-pagane (anche in qualche scuola) hanno proposto di sostituire il Natale con la «festa delle luci» che probabilmente interfaccia la più nota «festa degli degli zombi», nella riedizione di dionisiache corporeità prive di speranza. E' il *nichilismo gaio*, potremmo dire facendo il verso ad Augusto Del Noce²⁸⁴ – altro filosofo dimenticato – dell'uomo che non sa più perché vive ma gli basta *star bene, sentire di star bene*. Corpi che hanno esiliato l'anima. Eventualmente ci pensa la psicanalisi, settore fiorente, che non risente della crisi economica²⁸⁵.

Dopo i giovani, ma non solo, diventa un problema di conoscenza anche la posizione delle donne, specie le più istruite. In effetti la ricerca rivela che il 58% delle donne ha una posizione critica o molto critica verso la Chiesa cattolica, con uno scarto di 10 punti in più rispetto agli uomini. Le questioni che più allontanano, come si è capito, sono di tipo esclusivamente morale, questioni in verità "non molto alte; sotto la cintura". Anche le donne con i più alti gradi di istruzione, rivelano certamente il paradosso dell'ignoranza religiosa, rispetto allo specifico del Magistero cattolico e della storia della Chiesa, e anch'esse nel campione complessivo indagato dalla ricerca appartengono, ad esempio, a quei 3 su 4 che ritengono interessanti i contenuti di fede di altre religioni cui attribuiscono verità importanti da scoprire. E qui c'è da chiedersi nuovamente se conoscano il portato di verità che si iscrive in quella che, almeno storicamente, dovrebbe essere la loro religione; quantomeno era la religione dei padri e, in questo senso, molto meno ignoranti e più coerenti le loro nonne che, pur non avendo frequentato l'università, della loro fede sapevano qualcosa in più, anche se poco, come è noto. Va ribadito, come richiamato in apertura di paragrafo, che la dimensione della conoscenza non è stata indagata da Castegnaro e collaboratori. Siamo però del parere, che la *non conoscenza*, se non *la causa*, costituisca *una causa importante dell'allontanamento dalla*

²⁸³ AA.VV., Il Nord Est e il Natale, Osservatorio Nord Est, Il Gazzettino, Venezia 20 dicembre 2011

²⁸⁴ A. Del Noce, *Risposta alla cristianità*, il Sabato, 7 giugno 1985.

²⁸⁵ G. Manzato, *Nuovo cattolicesimo o esilio del Dio «cattolico»?* in "Studia Patavina", Anno LIX, n.1 Gennaio-Aprile 2012, pp. 189-198.

Chiesa cattolica. Un allontanamento che conduce ad una ricerca di beni spirituali, spesso dietro spinta di mode “esotiche”. La ricerca sulla religiosità nel Triveneto ha il merito di aver dato un “corpo” ai bisogni di spiritualità che è immaginabile come elemento connaturato dell’essere umano. E ogni legittimo atteggiamento critico si sostanzia però anche attraverso la conoscenza. Che l’ignoranza religiosa rispetto alla proposta della Chiesa cattolica fosse diffusa, non era difficile da percepire, ma che questo fosse di tanti o di pochi non ha importanza. È importante – a questo modo di vedere – e logico, a prescindere dal credere o dal non credere, conservare qualche traccia di un patrimonio culturalmente indiscutibile, che magari è il patrimonio dei genitori e dei nonni. La “rottura di memoria”, rende orfane le giovani generazioni e le generazioni di mezzo; basti pensare al certificato di “sbattezzamento”, una formula che inevitabilmente fa sorridere e lascia perplessi, e che a differenza di ciò che sostiene qualche prete poco accorto, non riguarda solo qualche tedesco o immigrato in Germania che non vuol più pagare la “tassa per la Chiesa”, ma esprime un rifiuto ideologico che spesso lascia il vuoto. Un vuoto che difficilmente le indifferenze laiciste possono colmare, tantomeno in una società sempre più multiculturale. Questa preoccupazione, di pochi o molti, ripetiamo, ha ben poca importanza, ha trovato però “misura” in altra ricerca ancor più recente, svolta a livello nazionale e, al di là della prospettiva interpretativa, va da sé che sotto il profilo metodologico sia comunque un lavoro che offre un risultato “per difetto”. Ci riferiamo al *Rapporto sull’analfabetismo religioso in Italia*, curato da Alberto Melloni, e pubblicato nel 2014 per i tipi de “il Mulino”, Bologna, cui hanno collaborato una trentina di studiosi italiani (è possibile che qualcuno di questi abbia anche collaborato alla ricerca sul Nord Est), che rende sensata la preoccupazione messa in evidenza in questa nostra pure limitata riflessione, una preoccupazione almeno di peso culturale. Ne riportiamo alcuni passi significativi al nostro ragionare.

L’81,4% degli italiani che si professano cattolici, ad esempio, afferma che «si può avere una vita spirituale senza far parte di un’organizzazione religiosa»: tra coloro che aderiscono a una religione, soltanto il 30% dei soggetti si riconosce senza problemi nelle proposte della chiesa o della confessione di cui fa parte, mentre il 26,5% le accetta con riserva, il 32,4% si dichiara credente «a modo proprio» e il 9,1% non ha idee chiare al riguardo. In questa libertà del credere non stupisce che si radichino convinzioni eterodosse su aspetti fondamentali della fede, ad esempio riguardo alle «cose ultime». Alla domanda che su che cosa vi sia dopo la morte, il 14,6% degli italiani risponde semplicemente «nulla»; il 43,9% non è in grado di rispondere e ritiene di non potersi pronunciare al riguardo mentre solo il 36,3% ritiene –

come si apprende dal catechismo – che vi sia un'altra vita (contenuto dello scrivente: in ricerche ormai datate, era anche emerso che solo il 45% degli intervistati immaginasse una vita dopo la morte, ma il 70% dello stesso campione credeva all'esistenza del diavolo!). Il dato di partenza è quello secondo cui l'assoluta maggioranza degli italiani si dichiara cattolico, il 79,1% secondo GFK Eurisko/Tavola valdese. Secondo questa stessa fonte, però, se la domanda non è sull'appartenenza confessionale (cattolico, protestante, ortodosso, ecc.) ma sull'atteggiamento nei confronti della religione, i «credenti» in Italia risultano poco meno dei cattolici, il 75,9% del campione: è la conferma di una tendenza – all'opposto di altri contesti come, ad esempio, quello inglese ben documentato dai famosi studi di Grace Davie – a rivendicare l'appartenenza (*belonging*) a una tradizione religiosa anche quando ad essa non corrisponde una fede intimamente vissuta (*believing*). Come ampiamente riconosciuto, infine, in Italia il numero degli agnostici, dei non credenti e degli atei, resta decisamente più basso che in altri contesti europei (così come, per quanto ridotti rispetto al passato, rimangono più alti gli altri indicatori della religiosità; questo perché culturalmente la presenza del cuore della cristianità cattolica ha inciso di più. N.d.A.). [...] In questo capitolo cercheremo quindi di capire quanto gli italiani siano consapevoli della loro proclamata identità confessionale e, in considerazione del carattere sempre più multiculturale e multi religioso della società, come si pongono nei confronti delle altre religioni. La fonte alla quale attingeremo più spesso sono i dati elaborati da GFK Eurisko per conto della Tavola valdese nel quadro di un *survey* sulla religiosità degli italiani realizzato nel 2013. In particolare svilupperemo la tesi secondo cui causa ed effetto della fluidità dei comportamenti religiosi, sempre più individualizzati e opzionali, è l'analfabetismo religioso che a ritmi, sempre più incalzanti «sfida» il senso di un'appartenenza confessionale pure affermata se non rivendicata. Un dato di partenza riguarda l'«input» ovvero i luoghi e gli strumenti utili alla formazione religiosa degli italiani, oltre alla famiglia, ovviamente, la scuola, in molti casi la parrocchia e la comunicazione di massa²⁸⁶.

Faremo solo qualche cenno alla scuola, luogo dove si dovrebbe “curare” l'ignoranza, anche religiosa, per dare evidenza poi ad alcuni dati sullo *staus quo*. Per approfondimenti rimandiamo il lettore al corposo volume a disposizione per i tipi de il Mulino. «L'87,1% del campione ha fatto frequentare o farebbe frequentare ai propri figli l'insegnamento religioso confessionale cattolico»²⁸⁷. Tendenza che varia a seconda delle generazioni – anche in questo caso come si visto pure nella ricerca sul Triveneto –, diventando infatti il 73,4% nella fascia 18-34 anni di età e, tra i più giovani, se ci fossero, sceglierebbero attività alternative per il

²⁸⁶ P. Naso, Alcune misure dell'analfabetismo religioso degli italiani, in A. Melloni (a cura di), *Rapporto sull'analfabetismo religioso in Italia*, il Mulino, 2014, pp. 393-394.

²⁸⁷ *Ibid.*, p.394.

23,4%. «Il dato più rilevante, tuttavia, ci pare un altro ovvero l'interesse di molti italiani a un insegnamento anche delle «altre religioni» che significativamente sale tra i «cattolici praticanti»²⁸⁸. Un interesse, come si ricorderà, emerso anche nella ricerca curata da Alessandro Castegnaro, dove 3 su 4 dei triveneti si dichiaravano interessati ai contenuti di verità delle altre religioni. La cosa piuttosto paradossale – se non a segnare un'epoca parecchio confusa, quantomeno in termini logici – è dimostrata dalle informazioni reali che leggeremo a proposito della conoscenza del patrimonio giudaico-cristiano. Fornire qui un'opinione sulla scuola e sull'insegnamento della religione cattolica, spesso travestito da psico-sociologismi più o meno interessanti e più o meno alla buona, diventa complicato. Certo, la “sociologia spicciola del quotidiano” ci racconta un po' di tutto, anche di ragazzi che vorrebbero fare altro durante l'ora di religione per non perdere tempo, più che per avversione reale al cattolicesimo. Naturalmente pensiamo sempre che si tratti di minoranze, ma agli insegnanti, fra le altre, spetta l'arduo compito di risultare interessanti, ed è facile immaginare che i giovani siano, nonostante tante altre e più allettanti quando non devastanti proposte, interessati alla storia della religione, e anche delle religioni che, come per la storia in generale, andrebbe raccontata attraverso la vita dei personaggi, delle persone, e gli strumenti tecnico-didattici per farlo, oggi non mancano. La differenza crea curiosità. Ma se – come abbiamo sentito tutti da e per decenni – si va raccontando che tutte le religioni sono uguali, magari per sembrare più insegnanti di laicità che di cattolicità (cosa che denuncia da subito ignoranza “genetica” se non ideologica; pure convenendo che stare nelle classi dei giovani d'oggi sia oltremodo difficoltoso: ma potrebbe essere anche affascinante), quando tutti gli esseri umani sono differenti, le culture sono differenti, appare a chiunque poco probabile che le religioni siano uguali; semmai tutte le religioni meritano rispetto, e il rispetto comincia dal rispettare la propria, ma è chiaro che il rispetto presuppone la conoscenza. E la conoscenza è il fondamento della libertà, delle scelte libere perché consapevoli.

Per non dire di interi cicli sulle colpe storiche della Chiesa cattolica, spesso motivate con raffazzonati rudimenti raccolti da un bel po' di impianti ideologici. «I risultati non cambiano sostanzialmente quando la domanda si allarga all'informazione sulle «diverse religioni»: anche in questo caso la performance della scuola risulta modesta mentre – e non ci pare un paradosso ma il frutto di una intenzione pastorale largamente condivisa – a questo riguardo sembrano fare di più le parrocchie e in genere le comunità di fede. Significativo, ci pare, che la televisione sia l'agenzia che raccoglie la percentuale più alta di insoddisfazione»²⁸⁹. Ma,

²⁸⁸ *Ibid.*, p.395.

²⁸⁹ P. Naso, Alcune misure dell'analfabetismo religioso degli italiani, cit., p. 396.

abbandonando la scuola, dove sarebbe necessario far emergere gli elementi di buona pedagogia e la fatica degli insegnanti motivati (ma capite che il tema ci spinge alla criticità), andiamo a leggere il dato reale sull'analfabetismo religioso degli italiani, naturalmente alla spicciolata, ma sarà sufficiente a darci l'idea.

«La Bibbia posseduta ma non letta. Il libro fondatore della tradizione cristiana è posseduto dal 70% degli italiani, percentuale che sale all'86% tra i cattolici praticanti. Al possesso però non corrisponde la lettura, dal momento che la percentuale di coloro a cui capita di leggere il libro sacro «da solo» si attesta al 29,3%. Credenti o meno, praticanti o anticlericali, il 70% degli italiani non si avvicina mai alla Bibbia o lo fa solo in occasione delle cerimonie liturgiche. Se questo è il dato generale vi sono delle specifiche interessanti: la pratica della lettura è proporzionale al titolo di studio, per cui se tra coloro che hanno al massimo la licenza elementare si attesta al 22,7%, sale al 38,5% tra i laureati. Le donne leggono individualmente il testo sacro appena più degli uomini (30,3% contro il 28,1%).

Gli autori della Bibbia. Questa scarsa frequentazione determina conoscenze vaghe e approssimative del testo: il 26,4% degli intervistati del campione ritiene giusto affermare che la Bibbia è stata scritta da Mosè, il 20,4% da Gesù: sommando le due percentuali si arriva al 46,9 degli italiani che non hanno idea sugli autori del testo; per il 27,1% i Vangeli e la Bibbia sono la stessa cosa mentre per il 14,8% la Bibbia degli ebrei e quella dei cristiani non hanno niente in comune. [...] Alla domanda su chi siano gli autori dei Vangeli, solo il 30,1% li sa citare tutti e quattro mentre il 10,6 risponde con nomi biblici ma sbagliati. La percentuale sale tra i cattolici praticanti (39%) ma scende tra quelli non praticanti (21,9%).

Cronologia biblica. Coloro che sono in grado di mettere nel giusto ordine cronologico Noè, Abramo, Mosè e Gesù si attestano al 31%. Nel restante 69%, il 12% colloca Gesù prima di tutti gli altri, percentuale analoga al 12,6% che colloca Noè dopo tutti gli altri.

I comandamenti. La percentuale di coloro che rispondono correttamente è inferiore a quanti non sanno dire chi li abbia «dettati» (49,8% contro 51,2%) o attribuiscono il decalogo a Gesù (9,1%), Mosè (22,2%) e in percentuali inferiori a Abramo, Pietro, lo Spirito Santo. La risposta corretta si abbassa percentualmente tra i giovani tra i 18 e i 24 anni (44,7%), nel Nord Est (42,8%) e al Sud (anche qui al 44,7%), sale invece nel Nord Ovest (56%) e al Centro (51,8%). Anche in questo caso il dato ricorrente conferma che chi ha un titolo di studio superiore risponde meglio. [...] Ancora più netti i dati relativi alla conoscenza dei contenuti dei comandamenti, parole e valori che hanno un valore culturale fondamentale e universale, a prescindere dalle appartenenze confessionali o dalle pratiche religiose. La percentuale di coloro che riescono a citare correttamente i 10 comandamenti si ferma a un modestissimo

1,6% del campione, salendo di poco nel Nord Ovest (2,4%) e più significativamente nella linea anagrafica compresa tra i 45 e i 54 anni. Tra i cattolici praticanti la percentuale sale al 2,9% e scende all'1% tra i non praticanti. Nel merito, il comandamento più popolare è l'assai orecchiato «non rubare» (lo cita il 54,1% del campione) consacrato come «primo comandamento», seguito dal non desiderare la donna d'altri (40,9%), onora il padre e la madre (35,5%) e «non uccidere» (28,9%). Il comandamento più dimenticato o mai appreso è non commettere atti impuri (14,3%), e se risultano più popolari comandamenti «etici», appare trascurato il fondamentale «Non avrai altro Dio al di fuori di me».

Bibbia e Codice da Vinci. Sulla scarsa conoscenza dei fondamentali della Bibbia si innestano confusi riferimenti storico-narrativi per cui risuonano come espressioni bibliche la cupola di San Pietro (14%), sacro Graal (18,5%), visioni di Fatima (13,8%), priorato di Sion (32,1%). [...] Tra i giovani in età compresa tra i 28 e i 24 anni, schizzano verso l'alto le percentuali di coloro che ritengono priorato di Sion espressione biblica (57,2%). [In questo caso, e non solo tra i giovani, si coglie il peso della “cultura” filmica e televisiva, nonché la sconosciuta impronta massonica che varia da Harry Potter all'anticattolico Dan Brown – ammesso da lui stesso – che tanto ha incuriosito i cattolici e tanto si è ovviamente arricchito alle spalle di cotanta ignoranza N.d.A.].

Virtù teologali. Alla domanda chiave del cattolicesimo sulle virtù teologali, il 17,2% del campione dà una risposta corretta»²⁹⁰.

Risparmiamo le informazioni sulle *religioni degli altri*, rimandando il lettore interessato alla ricerca tutta intera, dove, a seconda delle prospettive, potrà raccogliere sentimenti di soddisfazione o di tristezza. Diciamo che, a prescindere dall'essere credenti o meno, l'amore per la conoscenza – come emerge qui – dovrebbe lasciare spazio a poca gioia. Ma andiamo oltre.

Diversi studiosi, e la ricerca di Castegnaro sul Triveneto – ricerca come di è detto di largo respiro nazionale, almeno come interfaccia – ci fanno capire che, “finalmente” la religiosità è il frutto di una scelta individuale, libera e individuale. Se è vero però, che le scelte individuali e libere implicano una adeguata consapevolezza e conoscenza, è allora vero che il rapporto causa/effetto tra l'analfabetismo religioso dei sedicenti cattolici e la distanza dalla Chiesa cattolica è strettamente connesso. Se non è la causa, o la sola causa, diciamo che

²⁹⁰ P. Naso, Alcune misure dell'analfabetismo religioso degli italiani, cit., pp. 396-399.

senza dubbio è una causa molto importante. Non si parla solo, infatti, di fine del «cristianesimo sociologico, assunto col latte materno» come è stato variamente scritto, ma anche di fine del «cristianesimo cristologico», aggiungiamo; naturalmente in via del tutto inconsapevole, il che non pare un gran biglietto da visita per una società che si fa sempre più multiculturale e soprattutto – dalla parte dei sopravvenuti – multireligiosa. Un preoccupante vuoto di conoscenza che si accompagna all'inconsapevolezza religiosa, variamente distribuita dentro l'offerta del mercato dei beni religiosi, specie se "esotici". E che si legge proprio dai dati della ricerca sul Triveneto, che ripetiamo per l'ennesima volta, distano molto poco dal dato nazionale. Ad esempio, giusto per recuperarne qualcuno e fornire una chiosa più chiara al nostro ragionamento: l'84,3% dei triveneti ritiene che sia la coscienza individuale a decidere ciò che è bene e ciò che è male nel proprio agire morale, e qui le tematiche riferite a sessualità, famiglia, convivenza, ecc. (*vedi supra*) primeggiano; solo il 27,5% ammette un al di là dove si "tireranno le somme"; solo il 29,8% crede con certezza alla risurrezione di Cristo; solo il 38% crede che l'Eucaristia significhi la presenza reale del Corpo e Sangue di Cristo, per gli altri è un fatto simbolico. Ci sono poi le note idee sul battesimo agli adulti, sulla confessione come atto diretto verso il Padre Eterno, sul valore salvifico o meno dei sacramenti. Ci bastino questi. Sono sufficienti a dare il "termometro" del tipo di vita scelta. Molti studiosi hanno letto questo mutamento, questa autonomizzazione della fede nel cattolicesimo, come una fede scelta – e in verità spesso mescolata ad altro, nelle diffuse "bancarelle" dei beni religiosi –, non più subita dalla tradizione. Un «nuovo cattolicesimo» o «nuovi cattolicesimi» come ha scritto qualcuno in nome della "pluralità". In verità, ciò cui si assiste nella società religiosa cattolica, o fu cattolica, nel mondo cristiano esiste già, da quasi 500 anni! E sono, indubitabilmente, queste informazioni a confermarlo. Si assiste, cioè a una compiuta «protestantizzazione» della società cattolica, fatto inconsapevole, di cui pochissimi hanno la reale percezione. Quindi al massimo, anche se il conio suona parecchio cacofonico, stiamo parlando di una società «protestolica», che si regge – come ricordammo più indietro parafrasando Weber – sulla nuova «etica protestolica e lo spirito del capitalismo finanziario» (o *protestolic ethics and the spirit of financial capitalism*, che detta forse nella lingua che va per la maggiore, suona meno peggio). Non spetta a noi né è nostro interesse emettere un giudizio di valore al riguardo ma, vista anche in positivo, si potrebbe dire che l'impegno per l'ecumenismo ha dato i suoi frutti, magari sbilanciati sull'alveo del protestantesimo, anzi, ad essere più precisi, sul fronte delle Chiese *liberal* del protestantesimo, dato che le questioni centrali dell'allontanamento dalla Chiesa cattolica sono di ordine morale, inteso come ordine della morale sessuale e derivati. Potrebbe apparire questa, al lettore, una posizione eccessiva

ma a questo punto interviene l'*endoxa*: è nientemeno che Charles Taylor che parla in questo tono, riferendosi dapprima alla società del suo Paese, il Quebec, come è noto, società mista tra protestanti e cattolici, fornendone una interpretazione che egli riconosce nello Stato liberale. Scrive il filosofo canadese:

Uno Stato liberale e democratico riconosce, lo ricordiamo, i limiti della ragione pratica circa la questione del senso e dei fini ultimi dell'esistenza. Spetta agli individui, percepiti come agenti morali capaci di darsi una concezione del bene, di situarsi rispetto alle differenti possibilità sul piano di comprensione del mondo e del senso della vita umana. La concezione «personale o soggettiva» della libertà di religione adottata dalla Corte Suprema del Canada può essere considerata l'ampliamento di una presa di posizione in favore dell'autonomia morale degli individui. [...] La concezione soggettiva della religione si ritrova così al culmine di una delle evoluzioni più significative del rapporto con la religione e la spiritualità nel contemporaneo, ovvero il fenomeno della «individualizzazione» o «protestantizzazione» della fede. Per molti, ciò che importa non è tanto il rispetto dell'ortodossia, quanto la risonanza delle convinzioni religiose nella ricerca di senso personale. Sempre più spesso gli individui reinterpretano la tradizione religiosa alla luce della loro esperienza personale o individuano, all'interno di una pluralità di tradizioni religiose spirituali e secolari, gli elementi che permettono loro di strutturare una visione del mondo. Si tratta dell'esperienza religiosa che il filosofo e psicologo americano William James chiamava già nel 1902 la «religione personale», distinguendola dalla «religione istituzionale». La dimensione personale della religione, scrive James, «è la disposizione interiore dell'uomo stesso che costituisce il centro di interesse, la sua coscienza, le sue aridità desertiche, la sua disperazione, la sua incompletezza. Il rapporto va direttamente da cuore a cuore, da anima ad anima, tra l'uomo e il suo creatore»²⁹¹.

L'interpretazione di Taylor, coerente con tutta la sua linea sulla questione (vedi *supra*, cap.3), pare elogiativa. La libertà personale, la libertà della religione personale implica alta consapevolezza – a proposito di conoscenza – e almeno un rischio, rischio che è evidente nella cultura protestante sin dalle origini: l'uomo si ritrova solo con il proprio Dio, il che potrebbe significare una situazione di beatitudine oppure di solitudine eccessiva, dato che una parte dell'uomo è sempre con i piedi sulla terra, nella società, pertanto è possibile che quella relazione quasi “mistica” «da cuore a cuore, da anima ad anima, tra l'uomo e il suo creatore», sia davvero privilegio per pochi mistici. La natura sociale dell'uomo, che per sua stessa

²⁹¹ J. Maclure, C. Taylor, *La scommessa del laico*, cit., pp. 87-90. W. James, *Le varie forme dell'esperienza religiosa. Uno studio sulla natura umana* (1902), Morcelliana, Brescia, 1998, p. 45.

essenza rifugge la solitudine (salvo appunto particolari situazioni ascetiche che implicano alta consapevolezza del sé) viaggia meglio nella vita e verso l'Altra vita se accompagnata da altri che gli ricordano il volto del suo Creatore. Ma anche questa è una posizione opinabile.

Sta di fatto, più o meno consapevolmente da parte degli individui (ci sono tanti elementi che fanno pensare al meno), che le società cattoliche europee si sono protestantizzate, forse con l'eccezione dell'ultimo "baluardo polacco", finché dura. A questo punto la domanda potrebbe essere: ma se la società cattolica è protestantizzata, come risponde la Chiesa, il Magistero della Chiesa cattolica? E in questo senso il discorso si complica e, soprattutto, esula dalle nostre competenze. Possiamo, semmai, presentare qualche considerazione che abbia riverbero sociale e politico, a cominciare dall'intuizione, espressa con buon anticipo da Marcel Gauchet:

La Chiesa cattolica deve affrontare un doppio problema, uno interno e uno esterno. Da una parte il fatto di essere un'istituzione d'autorità in seno a un universo democratico (gli stessi fedeli sono cittadini abitati dal principio di uguaglianza); dall'altra, quello di essere un'istituzione in seno di senso in seno a una società pluralista e quindi obbligati a parlare anche a coloro che non hanno nulla a che fare con il dogma che amministra. Sul primo punto, un'analisi superficiale condannerebbe la Chiesa in virtù della sua struttura di potere gerarchico, una monarchia, benché elettiva, alla fine del XX secolo: un reperto archeologico! Sarebbe un giudizio affrettato e incapace di misurare con esattezza l'originalità storica dell'istituzione: un'istituzione mediatrice, collocata tra credenti e Dio e in un mondo nel quale la norma è espressione delle coscienze individuali, è inevitabilmente votata alla contestazione. È vero, l'essenza religiosa si trova nel rapporto diretto e senza mediazioni. Ma se questo Dio è il Totalmente Altro che si non si concede se non nell'intimità più profonda dei cuori, come poter prescindere dall'Istituzione erede dell'Incarnazione e luogo eminente della sua rappresentazione? Siamo così ricondotti alla logica fondatrice del fatto ecclesiale: la separazione del divino, di cui Cristo è il simbolo, da un lato legittima la costituzione di un apparato di memoria e di garanzia, dall'altro invoca il suo superamento grazie al richiamo a un rapporto diretto personale. [...] La Chiesa cattolica, in definitiva, non è sopravvissuta per caso (o per inerzia) all'insurrezione delle coscienze religiose materializzatasi nella Riforma, è sopravvissuta perché la legittimità che fonda il potere ecclesiale è inseparabile dal fatto cristiano, anche se, ovviamente, questo non dice nulla sulle forme di questo potere e sulle modalità del suo esercizio (da questo punto di vista, le trasformazioni a venire, e che sicuramente avverranno perché ormai la direzione è presa, saranno sicuramente di rilievo: con Giovanni Paolo II, non assistiamo forse a una trasformazione presidenzialista del governo della Chiesa, al suo progressivo allineamento alle norme in vigore nelle democrazie

occidentali?) Quanto al secondo punto, mi sembra chiaro, al contrario, che i responsabili della Chiesa non siano ancora riusciti a trovare il loro posto nell'universo democratico. Non riescono a utilizzare un linguaggio adeguato alla vita pubblica in una società democratica e la vecchia ambizione di un'egemonia clericale finisce sempre per riemergere. È come se la Chiesa non riuscisse a staccarsi dal progetto, ormai illusorio, di imporre la propria legge alla società tutta intera. Tuttavia solo se riuscirà a farlo potrà porsi come un vero interlocutore provvisto del potere di influenzare davvero il dibattito pubblico (per esempio riguardo alle questioni di etica collettiva, ma non solo)²⁹².

Per quel che ci è dato di capire, da un punto di vista pastorale l'attuale pontificato sembra «aprire» qualche varco nella direzione “democratica” immaginata da Marcel Gauchet che, col senno di poi, diventa buon profeta. Certamente, da un punto di vista sociale, non è difficile concludere che a cinquecento anni di distanza «ha vinto Martin Lutero». Indicazioni simili, con una impostazione chiaramente protestante, ancorché con spirito ecumenico, va detto, vengono anche da Charles Taylor:

Nella Chiesa vi sono persone che hanno approcci diversi rispetto alla situazione contemporanea. Eppure io non rinuncio alla speranza che essi possano accettare di essere parte della stessa Chiesa. Questo può avvenire se in ogni Chiesa locale, nelle diocesi, vi sono istituzioni dove queste persone con posizioni differenti possono lavorare insieme e prendere delle decisioni insieme. Il problema in questo caso è che la Chiesa è diventata, sotto certi aspetti, una monarchia assoluta, almeno da alcuni secoli a questa parte. La situazione dei nostri giorni sottolinea la necessità di una de-centralizzazione, che del resto era stata già decisa dal Concilio Vaticano II, ma che è stata in un certo senso bloccata successivamente. Abbiamo bisogno di sinodi su base regionale con maggiori poteri decisionali. E in questi sinodi è necessaria una spinta più forte da parte dei laici. Questo presuppone degli organismi in cui i laici possano trovare un *modus vivendi* per arrivare a queste decisioni comuni. In realtà, finora, i laici sono ancora rinchiusi in gruppi per affinità e così non incontrano persone che hanno punti di vista diversi. Non ho nulla contro questi gruppi che si riuniscono in base alla loro sensibilità ma è necessario arrivare a creare organismi che costringano quanti hanno prospettive diverse ad incontrarsi²⁹³.

²⁹² M. Gauchet, *Un mondo disincantato?*, cit., pp. 87-89.

²⁹³ C. Taylor, *Nell'età secolare la fede fiorirà*, in *Avvenire* del 27 febbraio 2015, intervista a cura di Lorenzo Fazzini.

In questa intervista rilasciata lo scorso anno in occasione della sua presenza ad un convegno nell'Università Gregoriana, il filosofo suggerisce, con spirito ecumenico, le linee che sono proprie dell'impianto strutturale del Chiese protestanti. E la Chiesa, come risponde? Se pensiamo, anche alla luce delle ricerche sociali qui richiamate, che hanno un senso reale sia ai fini della lettura sociologica che dell'ermeneutica filosofica, alle questioni di tipo morale che più, sembrano procurare distacco dalla Chiesa cattolica e dal suo Magistero, si raccolgono segnali che avvicinano le posizioni del protestantesimo, anche se le tematiche sono di natura pastorale-teologica e non spetta a noi dare "un peso" a questo. Segnaliamo, soltanto, ad esempio, che tra i vertici della Chiesa cattolica tedesca e svizzera – è piuttosto facile, in tal senso una vicinanza e una probabile ibridazione col mondo protestante – arrivano richieste alla Chiesa romana per il riconoscimento delle coppie dello stesso sesso e per «chiedere sconti sui sacramenti e sulla dottrina», nel tentativo, forse di recuperare fedeli, visto che la Chiesa cattolica accusa un forte declino. Un altro segnale che attinge a questioni di questa natura, sembra arrivare dalla recente esortazione apostolica *Amoris Laetitia*, che pare aver creato qualche divisione nel mondo ecclesiastico ma, pure non conoscendone i contenuti né avendo voce per commentarla, pare presentare indicazioni a proposito di matrimonio, divorzio, sacramenti, che, almeno in parte si discostano dalla tradizionale lettura del Magistero. Più vicino ai nostri interessi, invece, l'incontro avvenuto lo scorso 18 maggio 2016 a Washington, al *Catholic-Evangelical Leadership Summit*, tra il presidente americano Obama e Papa Francesco, laddove Obama ha detto che «le Chiese devono lasciar perdere i temi divisivi, come aborto e unioni tra individui dello stesso sesso e dedicarsi al problema della povertà, nonché a dar vita a una unificazione tra cattolici e protestanti del Nord Europa e del Nord America per realizzare una religione comune dell'Occidente». Magari da opporre alla religione della Chiesa d'oriente (ortodossa, dove fors'anco per ragioni storiche di reazione al totalitarismo sovietico, qui le Chiese, anziché chiuderle o trasformarle in moschee o hotel, le costruiscono) del convertito Putin; forse perché, come ipotizza qualche osservatore che s'intende di economia, un'alleanza Europa-Russia che possa interfacciare direttamente il gigante "giallo", potrebbe creare qualche problema all'economia americana. Forse non ci sarebbe nessun problema se gli uomini, protestanti o cattolici, ascoltassero le raccomandazioni degli ultimi pontefici per insegnare ai cittadini del mondo la sobrietà di vita, che indirettamente rimanda a maggiore equità globale. Ma questo chiamerebbe un altro discorso. Forse.

4.5.3 Una prima conclusione

La lettura presentata potrà apparire provocatoria. In parte dà un po' di tono al «piatto» regno dei numeri, in parte lo è. Ora, a prescindere dalle aggettivazioni, che in ogni caso esprimono una interpretazione delle informazioni della ricerca sociale, il motore del distacco sempre più marcato dalla Chiesa cattolica si colloca e si alimenta nella dimensione del «valori morali», e marca un solco profondo rispetto alla tradizione nelle generazioni più giovani, ma non è un sentire assente nelle generazioni di mezzo, diciamo così «tra adulti e quasi anziani», che questo distacco lo hanno veicolato nei processi e attraverso le agenzie di socializzazione, sicuramente negli ultimi quarant'anni; soprattutto nella scuola verrebbe da dire, anche se non abbiamo approfondito il segmento; certamente attraverso i media. Poiché non va dimenticato che gli adulti e quasi anziani sono quelli che erano adolescenti o giovani nei fatidici anni Sessanta-Settanta, l'«epoca dell'autenticità», come l'ha definita Taylor, che ha segnato un autentico spartiacque culturale provocando un reale e profondo mutamento nei valori, nei costumi e nei consumi. Un'epoca «traghetata» dagli Stati Uniti all'Europa, e che nel vecchio continente ha trovato elementi aggiuntivi: marxismo prima – specie nei movimenti giovanili sviluppatosi in Francia e in Italia – scientismo poi, diffuso un po' ovunque fino ad erigersi a divinità di quella che Beck (e altri) chiama «seconda modernità»; e forse adesso non più «prima divinità» ma comprimaria con quelle forme di eventuale *re-incanto* di cui si è detto e che richiameremo tra breve. È abbastanza probabile, del resto, che il Paese a economia trainante (finché durerà) – grazie a un'età di facili comunicazioni, scambi, ibridazioni e distanze ridotte – sia riuscito a trasmettere anche la propria etica, il proprio *modus vivendi et operandi*; magari cambia la percezione se dicessimo «americanizzazione» anziché «protestantizzazione», ma non cambia la sostanza, poiché, piaccia o meno, l'individualizzazione del credere, della religiosità, che assegna le questioni morali (famiglia, sessualità, e bisognerebbe aggiungere questioni bioetiche, ecc.) alla sfera privata, alla coscienza privata del singolo, che eventualmente se la vede direttamente col Padre Eterno (posizione chiaramente legittima, anche perché è vero che l'essenza profonda della religiosità si consuma nella propria coscienza e nel rapporto diretto con Dio, come ci ha ricordato Gauchet), costituisce la dimensione fondamentale dell'etica individuale e sociale dei credenti che appartengono alle Chiese protestanti *liberal*. «I liberali sono storicamente sensibili all'impegno sociale e civile come proiezione dell'Evangelo di giustizia, mentre considerano il mondo dei valori morali un affare privato del singolo individuo; i conservatori d'altro canto, sentono tutt'al più l'attaccamento alla loro chiesa locale, alla congregazione, ma escludono

che un fatto privato come la religione possa e debba avere un qualche riflesso nella vita pubblica»²⁹⁴, come ricorda Enzo Pace. Una divisione quella del grande protestantesimo americano che, grosso modo, ricalca la divisione tra democratici e repubblicani sul piano politico ma, sul piano dei valori morali che toccano le sfere più intime è assai probabile che anche molti conservatori, oggidi, abbiano sposato l'etica dei fratelli *liberal*. Ecco che, come dimostrano le ricerche, il sentire valoriale e, direttamente o meno, le richieste verso la Chiesa cattolica dei triveneti o degli italiani, presentano questa struttura intrinseca e interiore. Che poi, anziché protestantizzazione la si voglia chiamare nuovo cattolicesimo o nuovi cattolicesimi per via dell'onda pluralista – sempre a livello di società stiamo parlando –, si faccia pure, ma qui ci è d'obbligo sottolineare che di *nuovo* non c'è nulla, perché ciò che viene chiesto esiste già nel mondo cristiano, da almeno cinquecento anni, pure con “pacchetti” diversi e che si sono venuti diversificando nel corso dei secoli. Senza dimenticare che la Riforma (lo hanno affermato tutti gli studiosi chiamati in causa) se non il primissimo passo della secolarizzazione cresciuta nella cristianità, ne è stata il più potente acceleratore. Non c'è nulla di nuovo anche se il terreno culturale cattolico sembra chiedere rinnovamento alla propria Chiesa; rinnovamento che per taluni è rinnegamento giacché non si è mai visto nulla di simile nel Magistero cattolico, ma per altri potrebbe significare l'esito interessante dell'impegno ecumenico, quindi l'avvento di una nuova stagione per il cristianesimo, come ad esempio la vede Taylor. È certo però, che la richiesta di trasformazione dell'impalcatura “morale” cattolica è figlia dell'inconsapevolezza, se non dell'analfabetismo religioso dei cattolici, come ha dimostrato l'eccellente studio sul tema. E l'ignoranza non è mai un buon viatico per coscienze che si definiscano libere. E se è vero per molti – forse ad esclusione di Gauchet, quantomeno in prima battuta – che la religiosità è il fulcro dei valori che muovono l'agire individuale e sociale degli esseri umani, l'analfabetismo religioso non è un gran compagno di viaggio, ed è possibile, contrariamente agli orizzonti dell'individualizzazione delle coscienze religiose in declinazione cosmopolitica tanto cari a Beck, che anziché generare nuove opportunità globali, le coscienze poco consapevoli generino ulteriori individualismi ed egoismi globali, così da perpetuare la «gabbia d'acciaio» di weberiana memoria, con gli effetti che conosciamo; ed è questa l'obiezione, che ci pare sensata, alla visione del sociologo tedesco. Quale cristianesimo dunque, per il tempo presente che è annunciatore dei prossimi decenni? A nostro parere, su oramai compiuta spinta nord americana, anche l'Europa vivrà un cristianesimo – quantomeno culturalmente e socialmente,

²⁹⁴ E. Pace, *Crede nel relativo*, cit., p. 80.

perché sotto il profilo ecclesiastico cattolico non si può dire né è nostro pane, se ci saranno mutamenti in tale direzione – declinato, più o meno consapevolmente, sull’etica delle Chiese protestanti di area *liberal*. Un cristianesimo che, per cause geopolitiche, ma anche in questo caso culturali (squilibri nord-sud, immigrazione, denatalità e invecchiamento della popolazioni autoctone), come ci segnalano sia la ricerca sociale sia le proiezioni demoscopiche, che dovrà dividere (o contendere) lo spazio pubblico ad altre religioni, fedi, sistemi simbolici di credenza; e l’idea beckiana e di molti altri studiosi che queste fedi o religioni, specie nelle nuove generazioni, si laicizzeranno o secolarizzeranno è tutta da scrivere e da lasciare alla dimostrazione del tempo a venire. L’individualizzazione del credere, peraltro, porta in sé una maggiore disposizione a guardare all’ampia disponibilità del mercato dei beni religiosi; non è escluso in tal senso, che anche lo stesso protestantesimo possa «perdere pezzi» o, quantomeno, più facilmente ibridarsi (se non per i casi di scelte esclusivamente indirizzate ad altre proposte di religiosità e/o spiritualità) con le dinamiche di un mondo spirituale variegato e che per comodità riassumiamo negli spazi della New Age. Insomma, come afferma Marcel Gauchet con una formula che riassume queste nuove forme di religiosità, non è escluso che il «cristiano-buddismo» possa diventare la religione dominante (nel mondo nord atlantico ed europeo) del XXI secolo. E il cattolicesimo?

Le società cattoliche europee, con parziale eccezione dell’«ultimo baluardo polacco», sono evidentemente *protestantizzate*; si potrà discutere o obiettare sui termini, ma la sostanza non cambia. Da un punto di vista dottrinale, qualche segnale nella stessa direzione viene dalla chiese di area tedescofona, vuoi perché la marcatura e l’ibridazione con la cultura e la Chiesa protestante (luterana per la maggiore) è stretta, vuoi perché accusano una sorta di moria di fedeli, come segnalano alcuni dati intorno alle più comuni dimensioni della religiosità: in meno di vent’anni, in Germania, il numero dei battesimi è sceso di un terzo: «da 250 mila nel 1995 a 167 mila nel 2015; dimezzati i matrimoni, da 86.456 a 44.298, sempre nello stesso periodo; la pratica domenicale si aggira attorno al 10,4% ed era al 18,6% nel 1995; pare anche che il 54% dei preti si confessi al massimo 1 volta l’anno e il 91% degli assistenti pastorali meno di 1 volta l’anno. Non molto diversa la situazione in Svizzera. Forse per questo, alcuni esponenti di vertice di quelle Chiese, tendono a «chiedere sconti sui sacramenti e sulla dottrina»²⁹⁵. Sempre in Germania nel 2015 sono stati ordinati 58 nuovi sacerdoti contro i 238 del 1993 e i 400 circa del 1963, come rivela un’inchiesta del *Süddeutsche Zeitung*, quotidiano

²⁹⁵ Informazioni da fonte Cei e Conferenze episcopali tedesca e Svizzera.

della fu cattolicissima Baviera, mentre un rapporto curato da Detlef Pollack docente di Sociologia delle religioni all'Università di Münster, segnala che solo il 4% dei cittadini protestanti frequenta regolarmente la chiesa.

Comprensibile allora, per parte cattolica, il tentativo di contenere la perdita di pezzi, anche se, pure in questo caso, bisognerebbe vedere la bontà degli esiti. Esperienze dello stesso tenore, registrare in questi ultimi anni, purtroppo non sembrano dare gli esiti sperati. È il caso di una realtà che con il mondo protestante condivide una mescolanza strutturale: la Comunione anglicana. Sin dagli anni Ottanta e con ampio movimento in quella linea (ricordiamo l'introduzione del sacerdozio alle donne) la Comunione guidata da Sua Maestà Britannica (almeno simbolicamente) ha operato per avvicinarsi al mondo in frenetico mutamento, per andare incontro allo *spirito del tempo*, al mondo ma, apparentemente in modo paradossale, il mondo si è sposato ancora più in là. Tanto che negli ultimissimi anni, circa cinquemila fedeli anglicani – tra cui qualche alto prelato, anche con moglie e figli – hanno chiesto, ottenendolo, di “ritornare” alla Chiesa cattolica. E in Italia? Gli studi specifici, come abbiamo visto, riferiscono di un cattolicesimo con «meno Chiesa, ma non senza Chiesa», un sentire più diffuso nel Nord Est, anche qui per ragioni storiche, ma probabilmente destinato ad affievolirsi a mano a mano che passeranno le generazioni più anziane. Certamente, se a livello sociale si può parlare ormai con scarsissimi dubbi di un «cattolicesimo fai da te», caricato di una dose sensibile di non conoscenza specifica, anche da un punto di vista strutturale, nei prossimi decenni (ma già entro un decennio) si parlerà di un cattolicesimo con «poca, pochissima Chiesa»: la media nazionale dice di 0,53 preti ogni mille abitanti, che sono scesi a meno di 25 mila nel 2015, mentre erano più del doppio a metà del Novecento. In meno di vent'anni (anche se in questo caso il dato è meno sconcertante, ma non significa però gioire di soddisfazione) i frati sono passati da 30 mila a 20 mila e le suore da 154 mila a 89 mila. Il 40% dei sacerdoti che per pensionamento, invalidità o decesso lasciano una parrocchia non viene sostituito. In alcune regioni la situazione è drammatica: nelle Marche e in Piemonte il personale in “uscita” supera di tre volte quello dei confratelli in “entrata”. Numericamente, quasi la metà del clero diocesano italiano è concentrato nel Nord Italia: in Lombardia e Triveneto, entrambe dotate di 5.000 sacerdoti, Piemonte ed Emilia Romagna con circa 2.500-3.000 presbiteri. Data però l'età media dei preti, nei prossimi 10 anni la Lombardia subirà una flessione del 20% mentre in Piemonte con un'età media di 67,7 la flessione sarà del 40%. Per mantenere inalterato l'attuale numero di parrocchie e dei loro rispettivi territori (teniamo conto che moltissime parrocchie sono accorpate e sacerdoti hanno due o più parrocchie, con casi limite di 8-9 parrocchie, come in Emilia, dove in pratica il povero prete fa il funzionario),

data la latitanza di nuove vocazioni, i preti piemontesi dovrebbero esercitare il ministero attivo per 108 anni dopo la loro ordinazione, mentre quelli marchigiani dovrebbero “tenere duro” per 118 anni di sacerdozio ministeriale»²⁹⁶. In altra parte avevamo riferito, come esempio, i dati della diocesi di Vittorio Veneto, nella provincia di Treviso, che pure è in un’area a “minor sofferenza”, dove l’età media dei preti è di 70 anni e, al posto degli attuali 900 sacerdoti diocesani tra 25 anni ce ne saranno 80. Lentamente si ritornerà a messa (per i cattolici si parla) come accadeva cinquecento anni fa, dove «una pieve» rispondeva alle esigenze spirituali ed ecclesiastiche di ampie aree, e i fedeli dovevano percorrere 50 o più chilometri. Ci andrà ancora bene perché – forse – non li si dovrà percorrere a cavallo a dorso di mulo o a piedi, come peraltro avviene anche nel 2016 in qualche località africana. A prescindere da mutamenti dottrinali e del Magistero, di cui non possiamo certo dire, il cattolicesimo così come l’abbiamo conosciuto e ci è stato tramandato per circa duemila anni, in Europa e in Italia, sopravvivrà, forse in qualche monastero: le vocazioni monastiche presentano età medie elevate ma, per il loro ministero specifico, contano ancora buoni numeri, e non è escluso che esperienze “radicali”, proprio in epoche di disagio esistenziale e spirituale, trovino adesioni; se andate a Norcia, troverete che il monastero benedettino ospita 13 monaci; non sono molti, ma hanno un’età media di 30 anni e sono quasi tutti stranieri, provenienti da Paesi occidentali. Per il resto, il futuro del cattolicesimo, non sarà l’Europa. Come si è detto in un precedente capitolo, il futuro del cattolicesimo ha i tratti delle donne, nigeriane o africane, sud-americane, ma anche con gli “occhi a mandorla”. Questo dicono le proiezioni demoscopiche e gli studi specifici, che non hanno ovviamente un valore assoluto ma, certamente, un buon grado di attendibilità scientifica. A meno che, situazioni imponderabili e, forse, nemmeno auspicabili, perché probabilmente significherebbe attraversare il crogiuolo della rigenerazione che di solito succede alla fine di un’epoca e, da quel che ha raccontato la storia, non è mai esentato da profusioni drammatiche, possano invertire tutta una serie di indicatori di cui si è detto. In ogni caso, il cattolicesimo verrà meno o assai meno in Occidente, ma non finirà.

²⁹⁶ Fonte Cei nazionale. Vedi anche Filippo di Giacomo, Un calo preoccupante, in San Francesco, rivista mensile della Custodia Generale del Sacro Convento, Assisi, n. 2 – Febbraio 2016, pp. 18.21.

CONCLUSIONI

Ed eccoci, direi finalmente, alla sintesi conclusiva di un percorso affascinante e complesso, come è complessa la storia della secolarizzazione che è una storia nella storia che si è svolta o che si svolge, almeno per chi non la ritenga ancora compiuta o superata, dentro la storia del cristianesimo in Occidente. Vorrei stenderla in modo diretto, in prima persona, quale atto conclusivo di un ciclo di Dottorato di Ricerca in Filosofia, anche perché, sicuramente, l'anagrafe non mi consentirà un'altra opportunità simile.

È la storia della concezione *dualista* del reale, che distingue «società religiosa da società civile, legge religiosa da legge civile, virtù religiose e virtù civiche, fedele e cittadino, che si deve all'Uomo-Dio Gesù di Nazareth e che ha fecondato di sé concetti e istituti che fanno parte della vita quotidiana dell'uomo d'oggi, in quanto membro di una società politica istituzionalmente rivolta al perseguimento del bene di ciascuno e del bene comune», come ci ha ricordato Giuseppe Dalla Torre sin dal primo paragrafo di questo lavoro. Una concezione sconosciuta al mondo pre-cristiano ed extra-cristiano, che rimanda o rimandava *non* ad una frattura ma a ciò che per noi oggi, almeno in parte è scontato, e cioè a una delimitazione di rispettive autonomie, tra ciò che è di Dio e ciò che è del Mondo, una delimitazione dialogica che lasciava, eventualmente, spazi di reciproca ibridazione. Una delimitazione o separazione divenuta via via frattura, prima con il *religioso* che tende a prevalere e ad assorbire il politico, cos' com'era stato in epoche e mondi precedenti a quello cristiano, poi con il *laico* – declinato in diverso modo, il mondano che tende a prevalere se non ad annullare la dimensione del religioso o addirittura dello spirituale. Una frattura che trova alcuni momenti forti: la rottura dell'unità politica e religiosa che caratterizzava la *res publica cristiana* tra XI e XII secolo; l'impennata della Riforma luterana; la spaccatura tra scienza e fede che si consuma nell'età dei Lumi; fino a giungere alla contemporaneità e a chiedersi se la secolarizzazione si sia compiuta e, con essa, una definitiva scristianizzazione della o delle società occidentali, oppure se sia possibile parlare, oggi, di un nuovo *reincanto* del mondo e, se sì, quale spazio, eventualmente quale spazio pubblico possa occupare ancora il cristianesimo e, ancor più, il cattolicesimo, in una società, specie europea (quantomeno perché “nuova” al fenomeno) sempre più plurale, nel senso che, sia per motivi culturali che per situazioni di natura geopolitica ed economica, abbastanza note – almeno in termini generali – è una società che rispetto alla tradizione storica di riferimento assume e assumerà pluralità culturali e/o religiose sempre nuove e sempre più presenti, come suggeriscono gli indicatori demoscopici e sociologici nelle proiezioni socio-culturali per i prossimi decenni. Una società che – accanto a

questo fattore – registra una sorta di trasformazione “endemica”, interna che, volendo, segna una genesi recente, grosso modo da mezzo secolo a questa parte. E che proverò a riassumere tra breve. La secolarizzazione è un fenomeno polisemico e di difficile lettura. Per questo ho scelto alcuni “compagni di viaggio” di sicura autorevolezza, capaci – anche per la mia formazione d’origine – di intersecare lo sguardo filosofico con le dimensioni del sociale, dell’antropologico, del politico e del religioso, in verità, inseparabili, ai fini di una possibile comprensione del fenomeno stesso. Si tratta di Maximilian Weber, Charles Taylor e Marcel Gauchet, chiaramente integrati dal contributo di altri pensatori che hanno anche stimolato il mio interesse critico. Sulla questione, ne riassumerò le linee essenziali, tentando di rispondere, assieme a loro e con una mia personale, per quanto insufficiente, osservazione, alle domande già evidenziate, e che rappresentano il cuore di questa ricerca. Da subito, voglio però ricordare la linea involutiva che, rispetto alla tensione spirituale che accompagna un’enorme maggioranza di umani, ancor’oggi, si è consumata lungo la storia dell’umanità, una storia che, ineluttabilmente, attraversa anche la storia d’Occidente. A mio parere lo spirituale e/o religioso ha seguito questo movimento: dal *dio impersonale* (gli dèi delle divinità pre-cristiane in varia forma ed espressione) al *Dio personale* in Gesù Cristo (unico caso nella storia delle religioni che è stata – e per molti lo è tutt’ora – anche storia delle società, in cui la divinità si fa umana, Dio diventa uomo), alla riedizione contemporanea del *dio impersonale*, letta da alcuni come l’affermazione del «dio personale», da non intendersi come il riaffermarsi di una società informata ai e dai valori cristiani, ma dell’uomo che si fa dio o, per altri versi, dell’uomo che sceglie individualmente la propria spiritualità e, eventualmente, la declina nel sociale. Insomma, una *religiosità* individualizzata che tende a separarsi se non a superare – per così dire – nello spazio pubblico, sociale, la *religione*, almeno rispetto al cristianesimo, perché questo è un processo che interessa le società nord atlantiche ed europee, ma che, anche dentro queste stesse società non riguarda chi appartiene ad altre culture religiose, che non conoscono né il concetto né gli effetti della secolarizzazione; o quantomeno non la conoscono ancora, perché questa – secondo alcuni studiosi e osservatori socio-politici – dovrebbe essere la tendenza socializzante che riguarderebbe le giovani generazioni delle culture extraeuropee o extraoccidentali al fine di realizzare una sorta di cosmopoliticizzazione della religiosità individualizzata, garanzia di nuove opportunità individuali e sociali e di una società più pacificata e armoniosa. Una finalità apprezzabile, diversa però dal tentativo di costruire una società laica e religiosa insieme. Un obiettivo a mio parere impossibile, perché, ammesso che sia possibile immaginare miriadi di religiosità o espressioni spirituali individualizzate, questo espone al

rischio di una società di individualismi, che si colloca all'opposto della religiosità/spiritualità che orienta la ricerca di senso della vita individuale, che è "geneticamente" – se si potesse dire – un senso e un fine comunitario, sociale. Credo, in sostanza, che una religiosità che si ripiega su se stessa, fatichi non poco a contribuire alla costruzione di una società laica e religiosa insieme.

Grosso modo nell'ultimo secolo, la prima "pietra" d'angolo di questa tendenza si individua nella fortunata definizione di Max Weber: il *disincantamento* o *disincanto del mondo*, che assegna il primato della "divinità" al sapere scientifico e ai suoi derivati, a ciò che oggi sintetizziamo con *tecno-scienze*, declinazione attuale dello scientismo, e che continua ad occupare un posto di prim'ordine anche nell'«Olimpo delle divinità individualizzate». Anzi, la scienza, che bene o male ha accompagnato il processo di individualizzazione delle coscienze anche in senso religioso, forse anche adesso ma, certamente fino a pochissimi anni fa, era percepita come il primo dio delle collettività postmoderne o ultramoderne, come riferivano le ricerche sociali sull'ordine dei valori principali in Occidente. E, al riguardo, già il grande pensatore tedesco, avvertiva che scienza e tecnica possono, forse, aiutarci a risolvere problemi ma non a dirci ciò che è bene e ciò che è male, perché questo spetta all'etica; anticipando così attualissime questioni intorno all'etica e alla bioetica e biopolitica, a interrogativi forse mai posti e, in alcuni casi, forse mai da porsi, a uno strapotere tecnologico sia comunicativo che manipolativo, che regge «il progresso, appunto, come implacabile regresso manipolatorio», come sostengono anche alcuni noti filosofi dell'università di Venezia.

Ma il "macigno" più pesante sulla via dell'affermazione dell'individualizzazione delle coscienze sia in senso religioso che sociale, l'ha individuato Charles Taylor (per Weber del resto sarebbe stato impossibile, anche se aveva perfettamente colto i segni del mutamento culturale e sociale cui andava incontro la società moderna e contemporanea), soprattutto attraverso un lavoro, di rilievo internazionale, ponderoso e complicato intorno alla storia della secolarizzazione, dove circa mezzo secolo fa, in corrispondenza agli anni Sessanta del Novecento e a partire dagli Stati Uniti, in quella che ha chiamato «epoca dell'autenticità», fissa l'origine più prossima dell'individualizzazione del credere, della domanda e della ricerca di spiritualità; un'epoca che scava un solco profondo e ben al di là dall'essere colmato, rispetto alla tradizione religiosa d'Occidente o alla «religione ortodossa», sempre per adottare i suoi lemmi. Una trasformazione epocale nei valori nei costumi nei consumi. L'inizio della fine, in qualche modo, della religione di chiesa e l'avvento di una religione o religiosità

personale che, ad ogni modo, a suo avviso, condurrebbe oggi ad un rinnovato *re-incanto* del mondo.

Marcel Gauchet, con la sua «antropo-sociologia trascendentale», come è stata anche definita la sua filosofia politica, percorre evidentemente le piste dei suoi colleghi per dare uno sguardo al rapporto tra religione e politica democratica, soprattutto rispetto alle trasformazioni del religioso nel momento attuale. Se è possibile parlare di *reincanto* per il filosofo francese lo è secondo due linee: la prima è l'islamismo, termine che preferisce a fondamentalismo o integralismo, e del quale fornisce una spiegazione sociopolitica più che di carattere religioso; la seconda ricalca grosso modo l'individualizzazione della coscienza religiosa e si riferisce alla diffusione della New Age, arrivando a concordare con altri studiosi che la religione dominante del XXI secolo – proprio quale espressione della religiosità individualizzata, che produce neosincretismi anche dentro l'orizzonte del cristianesimo – potrebbe essere il «cristiano-buddismo», conio che può anche far sorridere ma che dice di una prospettiva del reale, assai probabile. Dato il cenno all'islamismo e, indirettamente, alla società plurale del nostro tempo e dei decenni futuri, soffermiamoci brevemente sul rapporto, piuttosto delicato nel presente, con l'islam. Democrazie e teocrazie hanno distanze spazio-temporali enormi e non vanno d'accordo. L'unica possibilità sarebbe nel recupero di una maggiore spiritualità sociale – più che individuale – da parte delle prime e di una laicizzazione, secolarizzazione, almeno parziale delle seconde che, probabilmente significherebbe non essere più teocrazie. Nel secondo caso, ciò presupporrebbe innanzitutto una rivisitazione della struttura teologica, esegesi critica del testo o dei testi sacri di riferimento, qualora sia possibile (e come sommessamente indicato da qualche intellettuale musulmano che effettivamente incarna un islam europeo, nel caso dell'islam), perché nelle teocrazie l'elemento religioso è la dimensione che fissa e orienta il politico e il sociale e, di conseguenza, i processi di acculturazione e socializzazione degli individui che nascono e crescono in queste realtà. Nel mondo musulmano fa storicamente eccezione la Turchia (finché dura e in questo caso sarebbe necessario un approfondimento che qui non è possibile svolgere), staturalmente laica, anche se socialmente islamica e, solo socialmente, qualche paese del mediterraneo, come la Tunisia, giusto per fare un esempio. In Europa, i processi di integrazione sono pensabili se riferiti alle generazioni nuove, che nascono e crescono qui; gli adulti, al massimo, si adattano, e non potrebbe che essere così. Le giovani generazioni, nello *scambio* con l'eredità culturale europea, dovrebbero dare origine a un islam europeo, a un induismo europeo e via elencando, anche secondo le prospettive di alcuni studiosi; tra questi ho fatto riferimento a Ulrich Beck e a Enzo Pace. Il terreno su cui si consuma tale processo è quello della scolarizzazione e degli

spazi sociali dei giovani, come lo sport, ecc. Ed è assolutamente una partita che va giocata. Una partita che si vince, come nel caso di Semir, di origine macedone, arrivato in Italia a 6 mesi di vita, cresciuto e istruito qui, che parla veneto, beve la birra, e ha frequentato molto più la chiesa cattolica che la moschea, in occasione di battesimi, cresime e altre cerimonie, dato che la maggioranza dei suoi amici sono cristiani, e che considera i noti figure che purtroppo alimentano le cronache quotidiane, dei pazzi criminali. Una partita che si perde, nella dimensione della donna: nelle adolescenti bengalesi, pakistane, indù, ma anche in qualche caso turche o bosniache, mandate nei paesi d'origine, anziché a scuola, a sposare adulti o vecchi e a farsi istruire a quella specifica tradizione islamica; nei matrimoni combinati, nella poligamia, peggio ancora nelle mutilazioni sessuali, e nelle violenze domestiche che le cronache dei grandi media non raccontano, per motivi che si possono comprendere, almeno in parte. Tutte situazioni che si consumano anche in Europa. La dimensione donna è fondativa della società umana e il grado di civiltà di un Paese si legge a partire dalla condizione della donna. Il Pakistan, in tal senso, è un paese che è meglio non aggettivare, dove esiste addirittura il reato di blasfemia e, ad esempio, da quasi 6 anni vede reclusa una cattolica, Asia Bibi, condannata all'impiccagione per aver bevuto un po' d'acqua presso un pozzo di donne musulmane, dal loro stesso bicchiere, a 40 gradi di temperatura. Un paese (il minuscolo è obbligatorio) dove se una ragazza vuol diventare cristiana viene bruciata, come è accaduto in questi giorni. Ecco, diciamo che all'occidentale medio non passa minimamente per il cervello l'idea di considerare "infedele" un musulmano, induista, animista, ecc. (anche perché l'individualizzazione del credere ha fatto crescere divinità inaspettate, come il calcio e altri diletti...), se per contro il musulmano, l'induista, ecc, considerano l'occidentale un "infedele", la questione si fa parecchio problematica, anche perché la democrazia, fra le altre, è costata fiumi di sangue e chiaramente va difesa con rigore e con vigore; a cominciare dalla tutela di capisaldi fondamentali di diritto che riguardano anche le donne e che, in Occidente, non ammettono deroghe. L'integrazione, insomma, si vince a cominciare dal fatto che la volontà di integrazione dev'essere reciproca; se uno non si vuole integrare, diventerà un elemento di disintegrazione sociale. Lo scambio deve avvenire alla pari, e per far questo, ad esempio, una studiosa francese ricorda che i giovani europei dovrebbero recuperare il senso civico della loro appartenenza, che non può rinunciare al portato della tradizione giudaico-cristiana. Anche le donne, potranno svolgere un'azione fondamentale sulla via di europeizzare le culture d'origine (naturalmente non quelle che entrano nelle chiese, come accaduto in questi giorni a Venezia, e sputano sul Crocifisso...) specie nelle realtà associative, anche miste, che già esistono, tra donne straniere e donne dei paesi ospitanti.

Dunque, società plurale. Società individualista e laica e società religiosa al plurale, anche se ancora minoritaria ma destinata a crescere nei prossimi decenni, come ci dicono le proiezioni demoscopiche e gli studi sociali, che prendono a obiettivo del mutamento antropo-sociologico in divenire, la data del 2050, e di cui abbiamo riferito nei capitoli precedenti. A questo punto la domanda cruciale: quale cristianesimo vedremo? E quale cattolicesimo? Quale spazio avranno?

La ricerca sociale ha ampiamente mostrato che le società europee sono – culturalmente e per caduta socialmente – sempre più scristianizzate e, se cristiane, sono società molto più protestanti e molto meno cattoliche, tanto che anche le società cattoliche (con eccezione forse della Polonia) sono ampiamente *protestantizzate*, in particolare sul modello dell’etica *liberal* del protestantesimo; l’agire sociale degli individui si nutre, per così dire, di una nuova etica *protestolica*, o comunque se non piace l’aggettivo, molto meno cattolica (anche se va ricordato che nemmeno il mondo protestante registra dati molto confortanti in ordine alle dimensioni della religiosità: pratica, appartenenza, credenza, ecc.). Il “distacco” cattolico si consuma nei valori morali strettamente legati alla sfera della sessualità, della famiglia, della bioetica, oltre a nutrirsi di un evidente e preoccupante analfabetismo religioso; mostrando, paradossalmente, maggiore interesse per le altre religioni o le altre proposte religiose o spirituali dell’ampio mercato dei beni religiosi (con i quali il cristianesimo dovrà confrontarsi e contendere lo spazio pubblico, tenuto conto che proprio per il carattere protestantizzato è probabile che il cristianesimo stesso abbia una dimensione sempre più privatizzata) che per quella che dovrebbe essere la religione di appartenenza, almeno storicamente. Va detto, però, che la Chiesa cattolica se, da una parte, riceve una percezione di criticità – ad esempio per le “ingerenze” sul terreno politico (senza dimenticare che data la sua vocazione, la Chiesa non può esimersi dal dire la sua su questioni di tipo etico, senza imporre nulla, ovviamente; e in questo caso è viziata la percezione dell’opinione pubblica) –, dall’altra incontra ancora un elevato consenso se la si considera percepita come una impareggiabile “agenzia di soccorso sociale” (anche se è probabile che non sia questo il compito primo della Chiesa), come dimostrano anche gli ultimi dati diffusi dal ministero delle finanze a proposito della destinazione dell’8 per mille dell’Irpef: anche se la maggioranza dei contribuenti non effettua alcuna scelta (la quota viene comunque distribuita) il 37% circa dei restanti sceglie la destinazione della Chiesa cattolica: oltre 1 miliardo quest’anno (ripartizione Irpef del 2012) contro 187 milioni di euro allo Stato; segno che non solo “al braccio operativo (leggi Caritas)” ma alla Chiesa stessa viene riconosciuta la grande azione sociale nelle varie forme della solidarietà, specie in tempi di crisi economica.

Dire se anche il Magistero della Chiesa cattolica si adatterà a questo sociale *protestolico* è piuttosto difficile e, soprattutto, non ci compete; anche se non mancano riviste teologiche di spicco che ospitano articoli che, proprio su qualche segmento di carattere morale, sembrano “nicchiare” in tale direzione, così come segnalano esperti di settore. Marcel Gauchet e Charles Taylor (il primo in verità con buon anticipo) intravedono una “democratizzazione” della Chiesa cattolica. Il francese, peraltro, assegna e riconosce alla tradizione pedagogica cristiana, quindi proprio ai processi di scolarizzazione, una importante capacità di trasmettere valori che possano davvero formare senso civico, assai assente o “ritardato” nei giovani europei cresciuti a pane e laicità; una laicità, verrebbe da dire, “troppo liquida”. Il canadese, invece, proprio grazie a una “democratizzazione” che favorisce un vero ecumenismo, chiaramente sbilanciato sull’orbita protestante, intravede una nuova fioritura del cristianesimo, almeno dove questo sarà maggioritario. Una vicinanza che sente possibile proprio adesso, grazie alla Chiesa guidata da Papa Bergoglio. A mio modestissimo parere, Papa Francesco è un Buon Pastore cattolico, solo che la sua affabilità e la sua informalità, piuttosto inconsuete per un pontefice di Santa Romana Chiesa, sembrano lasciare spazio a interpretazioni diversificate – specie per via mediatica –, se non fantasiose. In ogni caso, che nell’Europa dei prossimi decenni il cattolicesimo sarà assolutamente minoritario è un fatto; sopravvivrà nei nuovi movimenti carismatici, del rinnovamento dello spirito, dei neocatecumenali; sopravvivrà nei monasteri. Fatti salvi eventi imponderabili, dato che il lievito è poco ma è capace di far lievitare masse importanti: già successo. Peraltro, dato che il nostro passaggio è brevissimo, una sorta di smorfia simpatica (speriamo) sul sorriso di Dio, non ci sarà dato di vedere; oppure assisteremo con altri occhi, se sarà possibile, ad una nuova ascesa, secondo una sorta di “sinusoide” pascaliana. Il cattolicesimo certamente ri-fiorirà in altri continenti, come l’Africa, il Sud America, l’Asia, Cina in Particolare, e credo, senza grossi adattamenti del Magistero a chissà quale nuova etica.

Da ultimo, per dirla con l’orizzonte dei credenti, penso che se Gesù Cristo dopo la sua Resurrezione dai morti, fosse rimasto qui anziché ascendere al Cielo, al Padre, forse ci saremmo risparmiati un bel po’ di problemi, non ultimo questa modesta tesi di Dottorato in Filosofia. In ogni caso, non ci sono dubbi sul peso determinate del cristianesimo nella storia della civiltà occidentale, sia per l’introduzione della categoria dell’*amore* nella storia umana sia per quella della *libertà*, dato il carattere di Dio *libero* che è proprio del Dio cristiano, come ampiamente riconosciuto anche da fior di studiosi atei e/o di sicura laicità. Categorie sconosciute prima di Cristo e tutt’ora ignorate dove il messaggio cristiano non è arrivato. Tanto che – per recuperare Taylor – «l’uscita dal blocco cattolico» o comunque «l’uscita dal

blocco cristiano» fa pensare – quantomeno in alcuni ambiti del mondo intellettuale – che se viene meno il cristianesimo (lo si chiami esilio, eclissi o con altri aggettivi), verrà meno l’Occidente. Un quesito che da solo, meriterebbe un’altra ricerca. Certamente, l’eclissi o l’esilio del cristianesimo (ancor più del cattolicesimo) dalle società europee e nord atlantiche, rischia seriamente di depauperare il tessuto delle relazioni sociali di una condizione straordinariamente unica e irripetibile: il modo di intendere e percepire l’essere umano nella sua personale umanità e di cogliere il senso vero dell’esistenza umana e sociale nell’*altro* che è il significante del *sé*. Un impoverimento che, all’umanità della *relazione* sostituisce un’antropologia de-umanizzata fatta di individualizzati e sedimentati egoismi, incapaci di avvertire il dolore dell’altro, si chiami povero, disoccupato, emarginato, ex moglie o ex marito, e via miserando... Non sarà solo questa l’immagine della società contemporanea, ma il rischio che sia, *soprattutto*, questa, c’è tutto. E, assieme al pensatore che ha dato avvio a questo studio di dottorato, sono certo che non basterà il regno delle tecno-scienze a rendere migliore il regno degli uomini; anzi, al momento appare più evidente un’opera di avvilitamento antropologico piuttosto che un suo innalzamento.

Scrivendo Maximilian Weber: «Mi gridano da Seir: Sentinella, quanto resta della notte? La sentinella risponde: Viene il mattino, poi anche la notte; se volete domandare tornate un’altra volta». Il popolo a cui fu data questa risposta ha domandato e atteso per ben più di duemila anni, e ne conosciamo il triste destino. Morale: desiderare e attendere non basta. Noi faremo diversamente, ci metteremo al lavoro e risponderemo alla sfida che ogni nuovo giorno ci lancia sia come uomini sia come professionisti. È una cosa facile e immediata, purché si sia riconosciuto e dato ascolto al demone che tira le fila della *propria vita*»²⁹⁷.

Ma il *buon demone* non si genera da sé. Esige la necessità di un terreno culturale e, ancor più, spirituale che abbia solida origine. Diversamente il *demone* non nasce, e ai viventi orfani dello spirito e abbandonati alla mera animalità materiale, non rimane che la lotta per non affogare nel tumultuoso oceano della *liquidità* ultramoderna. «Che sarà dunque dell’uomo? Sarà uguale a Dio o alle bestie? Che spaventosa distanza! Che sarà dunque di noi?»²⁹⁸. L’uomo, l’umanità può disperare, ma anche sperare. Chissà...

²⁹⁷ M. Weber, *La scienza come professione*, cit., pp. 131-133.

²⁹⁸ Cfr. B. Pascal, *Pensieri* (1870), tr.it. F. Montanari (a cura di), La Scuola editrice, Brescia, 1958. Si veda anche l’edizione tascabile curata da Léon Brunschvicg, *Pensées et Opuscules*, Paris, 1912, Fr.431.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *Storia della Chiesa cattolica*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1989.
- AA.VV., *Storia della Chiesa, 2000 anni di Cristianesimo*, Ed. San Paolo, Milano, 2000.
- ACQUAVIVA S., PACE E., *Sociologia delle Religioni*, Carocci, Roma, 1992.
- ADORNO T.W., *Minima moralia* (1951), trad. it. Einaudi, Torino, 1974.
- ARRIGONI E., *Alle radici della secolarizzazione. La teologia di Gogarten*, Marietti, Torino, 1981.
- BATTISTRADA F., *Per un umanesimo rivisitato. Da Scheler a Heidegger, da Gramsci a Jonas*, Jaca Book, Milano, 1999.
- BAUMAN Z., *Il disagio della postmodernità*, Mondadori, Milano, 2002.
- BAUMAN Z., *Amore liquido*, Laterza, Roma-Bari, 2003.
- BAUMAN Z., *L'etica in un mondo di consumatori* (2008), Laterza, Roma-Bari, 2010.
- BECK U., *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma, 2000.
- BECK U., *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Laterza, Roma-Bari, 2009.
- BECKER G.S., *Human Capital. A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education*, Columbia University Press, New York, 1964. *L'approccio economico al comportamento umano* (1976), il Mulino, Bologna, 1988.
- BELARDINELLI S., *Il progetto incompiuto. Agire comunicativo e complessità sociali*, F. Angeli, Milano, 1996.
- BELLAH R., *Al di là delle fedi. Le religioni in un mondo post-tradizionale* (1967), Morcelliana, Roma, 1975.
- BERGER P.L., *La sacra volta*, Sugarco, Milano, 1984.
- BERGER P.L., *Il brusio degli angeli. Il sacro nella società contemporanea*, il Mulino, Bologna, 1995.

- BERGER P.L., DAVIE G., FOKAS E., *America religiosa, Europa laica? Perché il secolarismo europeo è un'eccezione*, il Mulino, Bologna, 2010.
- BERGER P.L., LUCKMANN T., *Lo smarrimento dell'uomo moderno*, il Mulino, Bologna, 2010.
- BERGOGLIO J.M., Papa Francesco, *Laudato Si*, lettera enciclica sulla cura della casa comune, EDB, Bologna, 2015.
- BERNARDI U., *Del Viaggiare*, Franco Angeli, Milano, 1997.
- BERNARDI U., *Culture e Integrazione, uniti dalle diversità*, Franco Angeli, Milano, 2004.
- BERTI E., *Storia della Filosofia, dal Quattrocento al Settecento*, Laterza, Roma-Bari, 1991.
- BETTIN LATTES G., RAFFINI L., *Manuale di Sociologia, Vol.I*, Cedam, Padova, 2011.
- BLUMENBERG H., *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova, 1992.
- BONAGLIA F., DE LUCA V., *La cooperazione internazionale allo sviluppo*, il Mulino, Bologna, 2006.
- BONCINELLI E., GALIMBERTI U. con PACE G.M., *E ora? La dimensione umana e le sfide della scienza*, Einaudi, Torino, 2000,
- BORTOLIN V., MANZATO G., RIPARELLI E., *L'Altro possibile, interculturalità e religioni nella società plurale*, EMP, Padova 2013.
- BORTOLINI M., COSTA P., *La religione nell'evoluzione umana: Robert Bellah in discussione*, in "Fenomenologia e Società", Rosenberg & Sellier, Torino, (numero monografico), 34/2013.
- BOSETTI G. (a cura di), *Ragione e fede in dialogo. Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger*, Marsilio, Venezia, 2005.
- CASTEGNARO A. (a cura di), *Nord Est. Una religiosità in rapida trasformazione. Sintesi della ricerca*, Zelarino (Venezia), 18 febbraio 2012, OSReT - Osservatorio Socio-Religioso Triveneto, Vicenza, Italia.
- CASTEGNARO A. (a cura di), Osservatorio Socioreligioso Triveneto, *C'è Campo? Giovani, spiritualità, religione*, Marcianum Press, Venezia 2010.

- CICERONE, *De natura deorum*, II, 28,72 in PERELLI L., *Storia della letteratura latina*, Paravia, Torino, 1969.
- CITRO M., *Riflettere storicamente la democrazia attraverso Marcel Gauchet*, Prefazione di Giorgio Cesarale, Aracne, Roma, 2014.
- COSTA P., *Verso un'ontologia dell'umano: antropologia filosofica e filosofia politica in Charles Taylor*, Unicopli, Milano, 2001.
- COX H., *La città secolare* (1965), Vallecchi, Firenze, 1968.
- D'AQUINO T., *La Somma Teologica*, Vol.2, Seconda Parte, I, ESD, Bologna, 2014.
- DALLA TORRE G., *Dio e Cesare, paradigmi cristiani nella modernità*, Città Nuova Editrice, Roma, 2008.
- DEL NOCE A., *Risposta alla cristianità*, il Sabato, 7 giugno 1985.
- DE ROSA G., *La chiesa cattolica nel mondo di oggi*, «Civiltà cattolica» 160 (2009), pp. 277-279.
- DI GIACOMO F., *Un calo preoccupante*, in San Francesco, rivista mensile della Custodia Generale del Sacro Convento, Assisi, n. 2 – Febbraio 2016, pp. 18.21.
- DURKHEIM E., *La divisione del lavoro sociale* (1893), tr. it. A. Pizzorno (a cura di), Ed. Comunità, Milano, 1962.
- DURKHEIM E., *Il Suicidio, studio di sociologia* (1897), a cura di Roberto Guiducci, BUR, Milano, 1991.
- DURKHEIM E., *L'individualisme et les intellectuels*, in "Revue bleue", 1898, IV serie, X, pp. 7-13, tr. it. *L'individualismo e gli intellettuali*, in *La scienza sociale e l'azione*, Milano 1972.
- DURKHEIM E., *Le forme elementari della vita religiosa* (1912), tr. it. a cura di Remo Cantoni, Comunità, Milano, 1963.
- ELIADE M., *Fragments d'un journal*, Paris, trad. it. *Giornale*, Boringhieri, Torino, 1976.

- ENGELS F., *La situazione della classe operaia in Inghilterra (1845)*, Editori Riuniti, Roma, 1972-1986.
- FABRO C., *Dall'Essere all'Esistente. Hegel, Kierkegaard, Heidegger e Jaspers (1957)*, Marietti, Genova, 2004.
- FERRAROTTI F., *Max Weber e il destino della ragione*, Laterza, Bari, 1965.
- FERRY L., GAUCHET M., *Il religioso dopo la religione*, Ipermedium, Napoli, 2005.
- FURET F., *Il passato di un'illusione*, Mondadori, Milano, 1996.
- FUSARO D., *La gabbia d'acciaio: Max Weber e il capitalismo come destino*, in Koinè, Anno XVI, Editrice petite plaisance, Pistoia, 2009.
- GALIMBERTI U., *Piche e Techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano, 1999.
- GAUCHET M., *La religion de la sortie de la religion*, «Autrement», n. 75, *La scène catholique*, dicembre 1985.
- GAUCHET M., *Il disincanto del mondo: una storia politica della religione (1982)*, Einaudi, Torino, 1992.
- GAUCHET M., *Il politico e la religione, Dodici proposizioni in risposta ad Alain Caillé*, in AA. VV., *Che cos'è il religioso? Religione e politica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006.
- GAUCHET M., *L'avènement de la démocratie*, Gallimard, Paris, 2007.
- GAUCHET M., *Un mondo disincantato? Tra laicismo e riflusso clericale (2004)*, a cura di Davide Frontini, Dedalo, Bari, 2008.
- GAUCHET M., *La religione nella democrazia*, Dedalo, Bari, 2009.
- GEERTZ C., *The Interpretation of Cultures*, Basic Book, New York, 1973, tr. It. *Interpretazione di Culture*, il Mulino, Bologna, 1987.
- GIDDENS A., *Le conseguenze della modernità*, il Mulino, Bologna, 1994.
- GLOCK C.Y., *Toward a Typology of Religious Orientation*, Columbia University Press, 1964.
- GLOCK C.Y., STARK R., *Religion and Society in Tension*, Rand MacNally, Chicago, 1965.

- GRAF F.W., *Die Wiederkehr der Götter*, Beck, München, 2004.
- GRYGIEL S., *Dialogando con Giovanni Paolo II*, Cantagalli, Siena, 2013.
- GOGARTEN F., *L'uomo tra Dio e il mondo* (1952), EDB, Bologna, 1972.
- GUZZETTI G., *La Dottrina Sociale della Chiesa e il ruolo delle Fondazioni*, in Bene Comune e Dottrina Sociale della Chiesa in Italia, dal Vaticano II a Benedetto XVI, Atti del primo seminario preparatorio del centenario delle settimane sociali, EDB, Bologna, 2007.
- HABERMAS J., *Tra scienza e fede* (2005), Laterza, Roma – Bari, 2008.
- HABERMAS J., *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia* (1992), Laterza, Roma-Bari, 2013.
- HEIDEGGER M., *Essere e tempo* (1927), Longanesi, Milano, 1953/1970.
- HERVIEU-LÉGER D., *Religione e memoria*, il Mulino, Bologna, 1996.
- HOBBSAWM E. J., *Il Secolo breve. 1914-1991: l'Era dei grandi cataclismi*, traduzione di B. Lotti, Collana Storica, Rizzoli, Milano, 1995.
- HORKHEIMER M., *La Società in transizione*, Einaudi, Torino, 1979.
- HORKHEIMER M., ADORNO T.W., *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino, 2010.
- ISRAEL G., *Liberarsi dei demoni, odio di sé, scientismo e relativismo*, Marietti, Genova – Milano, 2006.
- IZZO A., *Storia del pensiero sociologico*, il Mulino, Bologna, 1991.
- JENKINS P., *La terza chiesa. Il cristianesimo nel XXI secolo*, Fazi, Roma, 2004.
- JEDLOWSKI P., *Il mondo in questione. Introduzione alla storia del pensiero sociologico*, Carocci, Roma, 1998.
- JONAS H., *Il principio di responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, trad. it. di P. Becchi e A. Benussi, Einaudi, Torino, 1990.
- KALLEN H., *Culture and democracy in the United States* in M. Walzer, *Che cosa significa essere americani*, Marsilio, Venezia, 1992.

- KANT I., *Per la pace perpetua* (1795), Feltrinelli, Milano, 2005
- KANT I., *Critica della ragion pratica*, tr.it. di A. Gargiulo, rivista da E. Garin, Laterza, Roma-Bari, 1982.
- KAUFMANN F.-X. , *Quale futuro per il cristianesimo?*, Queriniana, Brescia 2002.
- KIERKEGAARD S., *Aut-Aut* (1843), Rizzoli, Milano, 1986.
- LAGRANGE E. (DE), LAGRANGE M.M. (DE), BEL R., R. Bel, *Il complotto contro la vita*, Edizioni Ares, Milano, 1987.
- LANIER J., *Tu non sei un gadget*, Arnoldo Mondadori, Milano, 2010.
- LIVI BACCI M., *Il pianeta stretto*, il Mulino, Bologna, 2015.
- LÖWITH K., *Significato e fine della storia:i presupposti teologici della filosofia della storia*, Comunità, Milano, 1963.
- MACLURE J., TAYLOR C., *La scommessa del laico*, Laterza, Roma-Bari, 2013.
- MALTHUS A.T., *Saggio sul principio di popolazione* (1798), Einaudi, Torino, 1977.
- MANZATO G., *Nuovo cattolicesimo o esilio del Dio «cattolico»?* in “Studia Patavina”, Anno LIX , n.1 Gennaio-Aprile 2012, pp. 189-198.
- MARCUSE H., *L'uomo a una dimensione* (1964), Einaudi, Torino, 1991.
- MARTY M.E., *Review of A Secular Age*, in “Church History: Studies in Christianity and culture”, 2008, 3, pp.773-775, Florida State University.
- MARX K., *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* (1843), Editori riuniti, Roma, 1966.
- MARZANO M., *Quel che resta dei cattolici. Inchiesta sulla crisi della chiesa in Italia*, Feltrinelli, Milano, 2012.
- MASINI F., *Lo scriba del caos. Interpretazione di Nietzsche*, il Mulino, Bologna, 1978.
- MASSARENTI A. (a cura di), *Max Weber, vita, pensiero, opere scelte*, in I Grandi Filosofi, Il Sole 24 Ore, Milano, 2006.
- MCCRATH A. E., *Il pensiero della Riforma*, Claudiana, Torino, 1991.

MOLESTI R. (a cura di), *Per un miglior bene avvenire. Scritti scelti (1871-1900)*, Roma, 2012, prefazione di Lorenzo Ornaghi, che riassume gli elementi più salienti del *Trattato di Economia Sociale* di Giuseppe Toniolo.

MONTANO A., *Il guaritore ferito. L'etica della vita e della salute tra responsabilità e speranza*, Bibliopolis, Napoli, 2004.

MORGAN M.L., Recensione di *A Secular Age*, in "Notre Dame Philosophical Reviews", 10 August 2008, University of Notre Dame (online peer-reviewed).

MOYO D., *La Carità che uccide. Come gli aiuti dell'Occidente stanno devastando il Terzo mondo*, Rizzoli, Milano, 2009.

NASO P., Alcune misure dell'analfabetismo religioso degli italiani, in A. Melloni (a cura di), *Rapporto sull'analfabetismo religioso in Italia*, il Mulino, 2014.

NIETZSCHE F., *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi* (1878), tr.it. a cura di Mirella Ulivieri, Newton Compton editori, Roma, 1979.

NIETZSCHE F., *Così parlò Zarathustra* (1885), Adelphi, Milano, 1968-1976.

NUSSBAUM M., *L'intelligenza delle emozioni*, il Mulino, Bologna, 2004.

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

PACE E., *Introduzione alla sociologia delle religioni*, Carocci editore, Roma, 2007.

PACE E., *Religione, Nord Est fai da te, la parola del Papa non vincola*, Osservatorio sul Nord Est, Gli atteggiamenti dei cittadini verso la religione, Il Gazzettino, Venezia 4 marzo 2008.

PACE E., *Vecchi e nuovi dei. La geografia religiosa dell'Italia che cambia*, Paoline editoriale libri, Milano, 2011.

PACE E., *La falesia e il compasso. Riflessioni sulla permanenza e universalità della religiosità popolare*, in L. Berzano, A. Casteganro, E. Pace, *Religiosità popolare nella società post-secolare*, EMP, Padova, 2014.

- PACE E. (a cura di), *Le religioni nell'Italia che cambia*, Carocci, Roma, 2014.
- PARAVICI BAGLIANI A., *Bonifacio VIII*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 2003.
- PARSONS T., *Teoria sociologica e società moderna* (1967), Etas, Milano, 1979.
- PASCAL B., *Pensieri* (1870), tr.it. F. Montanari (a cura di), La Scuola editrice, Brescia, 1958.
- PENZO G., *Cristologia e ontologia in F. Gogarten*, in «L'annuncio di Gesù Cristo», Queriniana, Brescia, 1978.
- PIO XI, Enciclica Quadragesimo anno, 15 maggio 1931, n.80, in *Enchiridion delle Encicliche*, V, EDB, Bologna, 1999.
- PIRNI A., *Il sé secolare. Condizioni della credenza e sfida antropologica, in dialogo con Charles Taylor*, In "Lessico di Etica Pubblica", 2 (2011), n.1, Cuneo, pp.33-55.
- PIRENNE H., *Maometto e Carlomagno*, Laterza, Roma-Bari, 1976.
- POSSENTI V., *Essere e libertà*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2004.
- RATZINGER J., Papa Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret. Dall'ingresso a Gerusalemme fino alla risurrezione*, vol.2, LEV, Città del Vaticano, 2011.
- RAWLS J., *Liberalismo politico* (1993), Comunità, Milano, 1994.
- RAWLS J., *Replay to Habermas*, in "The Journal of Philosophy", Columbia University Press, New York, 3, 1995.
- REGUZZONI G., *Modernità e Secolarizzazione. Aspetti e Protagonisti del dibattito storico-interpretativo nell'area culturale tedesca del secondo Novecento*, Dottorato di Ricerca in Storia dell'Età Moderna e Contemporanea, Università Cattolica, Reggiani, Milano, 2006.
- RÉMOND R., *La scolarizzazione. Religione e Società nell'Europa contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 2003.
- RICOEUR P., *Sé come un altro*, Jaka Book, Milano, 1993.
- RIES J., *L'uomo e il sacro, Trattato di Antropologia Religiosa*, in *Le Origini e il problema dell'Homo Religioisus*, Jaka Book, Milano, 1989.

- RIVIECCIO S., *Morire, perché? Pensare la morte tra filosofia e teologia*, Museopoli Press, Napoli, 2009.
- ROBERTSON R., *Globalization: social theory and global culture*, Sage, London, 1992.
- SARTORI G., *Pluralismo, multiculturalismo e estranei*, RCS Libri, Milano, 2000.
- SARTORI G., *Homo videns*, Laterza, Roma – Bari, 2000.
- SARTRE J. P., *L'esistenzialismo è un umanismo* (1946), tr. it. G. Mursia Re (a cura di), Mursia Editore, Milano, 2016.
- SEN A.K., *Lo sviluppo è libertà*, Mondadori, Milano, 2000.
- SEVERINO E., *Pensieri Sul Cristianesimo*, BUR, Rizzoli, Milano, 2010.
- SHILS E., *Centro e periferia, elementi di macrosociologia*, Morcelliana, Brescia, 1984.
- SILVESTRI G., *La Religione nello spazio pubblico. Leggere la Costituzione in un'Italia multiculturale*, in *Avvenimenti Sociali*, Anno 66, n.3 marzo 2015, Editore Fondazione San Fedele, Milano, pp.196-207.
- SIMMEL G., *Saggi di sociologia della religione*, a cura di R. Cipriani, Borla, Roma, 1993.
- SCIOLLA L., *Dimensioni della secolarizzazione*, in "Rassegna italiana di sociologia", XXIX, 1, il Mulino, Bologna, 1988, pp. 5-36.
- SMART N., *Beyond Ideology: Religion and the Future of Western Civilization*, Collins, London, 1981.
- SMART N., *Religion and the Western Mind*, State University of New York Press, Albany, 1987.
- TARCA L. V., *Verità e negazione*, Cafoscarina editrice, Venezia, 2015.
- TAYLOR C., *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna* (1989), Feltrinelli, Milano, 1993.
- TAYLOR C., *La modernità della religione*, Meltemi, Roma, 2004.

- TAYLOR C., *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari, 2006.
- TAYLOR C., *L'età secolare* (2007), Feltrinelli, Milano, 2009.
- TAYLOR C., DOTOLO C., *Una religione "disincantata". Il cristianesimo oltre la modernità*, EMP, Padova, 2012.
- TAYLOR C., *La scommessa del laico*, Laterza, Roma-Bari, 2013.
- TAYLOR C., *Incanto e disincanto. Secolarità e laicità in Occidente*, EDB, Bologna, 2014.
- TAYLOR C., *Nell'età secolare la fede fiorirà*, in *Avvenire* del 27 febbraio 2015, intervista a cura di Lorenzo Fazzini.
- TOCQUEVILLE A. (DE), *La democrazia in America* (1840), trad. it. Rizzoli, Milano, 1992.
- TÖNNIES F., *Comunità e società* (1887), introduzione di Renato Treves, Milano, Comunità, 1963.
- TOURN G., *Giovanni Calvino, il riformatore di Ginevra*, Claudiana, Torino, 2005-2009.
- TRIGGIANO D., *Introduzione a Max Weber. Da Economia e società e Sociologia della religione*, Meltemi, Roma, 2008.
- TUROLDO F., *Bioetica ed etica della responsabilità, dai fondamenti teorici alle applicazioni pratiche*, Cittadella Editrice, Assisi, 2009.
- UGAZIO U. M., *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*, Mursia Editore, Milano, 1976.
- VATTIMO G., ROVATTI P. A. (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano, 2010.
- VIDONI A., *L'estrema testimonianza di Sayad, scriba pubblico della sociologia*, in *Mesogea*, segni e voci del mediterraneo, Messina, Anno 1, n.0/2002, pp. 192-198.
- VIRILIO P., *La bomba informatica*, R. Cortina, Milano, 2000; *Città Panico*, R. Cortina, Milano, 2004.
- VOLPI F., *Dizionario delle opere filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano, 2000.

WALZER M., *Guerre giuste e ingiuste, un discorso morale con esemplificazioni storiche*, tr. it. di F. Armao, Laterza, Roma-Bari, 2009.

WEBER M., *L'Etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1905), trad. it. Piero Burrelli, Sansoni, Firenze, 1983.

WEBER M., *La scienza come professione* (1919), Rusconi, Milano, 1997.

WEBER M., *La politica come professione* (1919), Mondadori, Milano, 2009.

WEBER M., *La scienza come professione* (1919), a cura di Paolo Volonté, Bompiani, Milano, 2008.

WEIL S., *L'enracinement. Prelude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Gallimard, Paris, 1949, tr. it. Di F. Frontini, *La prima radice*, Edizioni di Comunità, Milano, 1973.

WILSON B., *La religione nel mondo contemporaneo* (1982), il Mulino, Bologna, 1985.

RINGRAZIAMENTI

Il mio Dottorato di Ricerca in Filosofia non sarebbe stato possibile senza l'attenzione e la vicinanza di alcune persone. A loro devo la sincera gratitudine del cuore per questa straordinaria opportunità di crescita intellettuale e anche umana.

Sono perciò debitore di sincera riconoscenza al Prof. Philippe Nouzille OSB, Decano della Facoltà di Filosofia del Pontificio Ateneo S. Anselmo e al Prof. don Andrea Toniolo, Responsabile del Servizio Nazionale per gli Studi Superiori di Teologia e di Scienze Religiose della CEI e docente di Teologia Fondamentale nella Facoltà Teologica del Triveneto in Padova, per la partecipazione reale alla mia vicenda di dottorando e di docente.

Grazie al Prof. Luigi Perissinotto, Ordinario di Filosofia del Linguaggio e Direttore del Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali dell'Università Ca' Foscari di Venezia per la cordiale accoglienza nell'Ateneo veneziano. La mia riconoscenza vera va, infine, alle persone che più di tutte hanno condiviso e orientato il mio lavoro di ricerca: al Prof. Giuseppe Mazza e al Prof. Fabrizio Turollo, moderatori e tutor della mia tesi di Dottorato; grazie davvero per la loro competenza, la loro fatica e, se posso, la loro amicizia. E, con una tensione di autentica simpatia, voglio anche ringraziare tanti miei giovani colleghi di Dottorato che, sia a Roma che a Venezia, mi hanno sempre fatto sentire uno di loro.

Estratto per riassunto della tesi di dottorato

L'estratto (max. 1000 battute) deve essere redatto sia in lingua italiana che in lingua inglese e nella lingua straniera eventualmente indicata dal Collegio dei docenti.

L'estratto va firmato e rilegato come ultimo foglio della tesi.

Studente: MANZATO GIUSEPPE _____ *matricola:* 403782

Dottorato: FILOSOFIA E SCIENZE DELLA FORMAZIONE _____

Ciclo: XXIX _____

Titolo della tesi²⁹⁹ : Dentro la secolarizzazione. La società del pluralismo inedito tra disincanto e re-incanto: cristianesimo e spazio pubblico

Abstract:

La secolarizzazione è una storia complessa che si consuma dentro la storia cristiana d'Occidente. Questo studio di Dottorato di ricerca in Filosofia si propone di individuare alcune categorie interpretative del fenomeno attraverso lo sguardo di alcuni autorevoli pensatori che intersecano il livello filosofico con quello sociologico, antropologico, politico. In particolare ci si è rivolti a Max Weber, Charles Taylor e Marcel Gauchet. Lo status quaestionis della ricerca si compendia in alcune domande. Nella nostra epoca la secolarizzazione è un processo compiuto o, per contro, è possibile parlare di re-incanto del mondo? Quale relazione esiste tra cristianesimo e spazio pubblico? Quale futuro per il cristianesimo in una società europea sempre più multi religiosa e multiculturale? E per il cattolicesimo? A questo, certamente in misura limitata, si è cercato di dare risposta.

Secularization is a complex phenomenon which has been gradually taking place in the Western Christian History. This essay for a PhD, Dottorato di Ricerca in Filosofia aims at finding out some categories of interpretation through the points of view of some important thinkers and scholars who have analyzed this theme by intersecting philosophy, sociology, anthropology and politics. We have specifically focused on the contributions of Max Weber, Charles Taylor e Marcel Gauchet. The *status quaestionis* of this essay can be summed up in a few basic questions : (in our times) is secularization a *fait accompli*, an accomplished process or rather is it possible to talk about a re-enchantment of our world? What is the relationship between Christianity and public place? What is the future of Christianity in the European society which is getting more and more multicultural and multireligious? And as for Catholicism....? We have tried to give an answer, even though not a fully exhaustive one, to all these questions.

²⁹⁹ Il titolo deve essere quello definitivo, uguale a quello che risulta stampato sulla copertina dell'elaborato consegnato.

Firma dello studente
