

## Relazione sulla Città di Crotone

Agiamo dunque entro quelle realtà che godono di un riconoscimento ufficiale dalla Chiesa e che, conseguentemente dovrebbero muoversi entro i criteri di ecclesialità definiti dall'esortazione apostolica *Christifideles laici*: “ Come criteri fondamentali per il discernimento di ogni e qualsiasi aggregazione dei fedeli laici nella Chiesa si possono considerare, in modo unitario, i seguenti:

-*Il primato dato alla vocazione di ogni cristiano alla santità (...)* In tal senso ogni e qualsiasi aggregazione di fedeli laici è chiamata ad essere sempre più strumento di santità nella Chiesa, favorendo e incoraggiando «una più intima unità tra la vita pratica dei membri e la loro fede» (...)

-*La responsabilità di confessare la fede cattolica*, accogliendo e proclamando la verità su Cristo, sulla Chiesa e sull'uomo in obbedienza al Magistero della Chiesa, che autenticamente la interpreta(...)

-*La testimonianza di una comunione salda e convinta*, in relazione filiale con il Papa, perpetuo e visibile centro dell'unità della Chiesa universale, e con il Vescovo «principio visibile e fondamento dell'unità» della Chiesa particolare, e nella «stima vicendevole fra tutte le forme di apostolato nella Chiesa»(...)

- *La conformità e la partecipazione al fine apostolico della Chiesa*, ossia «l'evangelizzazione e la santificazione degli uomini e la formazione cristiana della loro coscienza, in modo che riescano a permeare di spirito evangelico le varie comunità e i vari ambienti»(...)

- *L'impegno di una presenza nella società umana* che, alla luce della dottrina sociale della Chiesa, si ponga a servizio della dignità integrale dell'uomo(...)

I criteri fondamentali ora esposti trovano la loro verifica nei *frutti concreti* che accompagnano la vita e le opere delle diverse forme associative<sup>1</sup>.

La professione di fede e l'appartenenza ecclesiale si costituiscono quale trama di relazioni, simboli, significati, motivazioni che storicamente e spazialmente si disegnano in modelli comportamentali e orientamenti all'agire che assumono caratteristiche vincolanti per i “fedeli”. Analizzare l'impegno dei cattolici italiani non può prescindere dall'analizzare l'identità e l'evoluzione della casa comune da cui questo impegno ha avuto origine.

---

<sup>1</sup> Giovanni Paolo II, Esortazione apostolica post sinodale *Christifideles laici*,

Possiamo iniziare con due domande apparentemente banali ma che toccano il cuore del problema di cui si tratta: chi sono i cattolici? In base a quali criteri è possibile identificarli o identificarsi con essi?

La risposta a queste domande è facilmente individuabile andando con la memoria a quelle elementari nozioni di catechismo con le quali noi tutti, in quanto italiani, volenti o nolenti, siamo stati socializzati. Si diventa cattolici mediante il battesimo, sacramento grazie al quale si è accolti nella comunità ecclesiale e si aderisce al suo credo. La discriminante, il punto d'identità o di esclusione è in quell'atto, con il quale si dichiara la volontà di adesione alla chiesa cattolica.

Da questo punto di vista, si può ben affermare che l'Italia, ieri come oggi, resti un paese profondamente cattolico. Ben sappiamo, tuttavia, che la pratica religiosa del cattolico, seppur ha inizio con il battesimo, non si conclude con esso, ma prevede un cammino esperienziale di tipo comunitario con regole, riti, simboli e quotidiani momenti di verifica. Potremmo allora dire più correttamente che, in Italia, si nasce quasi sicuramente cattolici, ma questa condizione di identificazione completa fra neonato e chiesa cattolica, come i dati mostrano, è sempre meno soggetta a conferma man mano che il neonato si avvia a percorrere il suo processo di socializzazione.

Le percentuali assai vicine al cento, quando si tratti di far la conta del numero dei battezzati rispetto alla popolazione italiana, scendono considerevolmente quando si tratti di quantizzare il numero di coloro che dichiarano di credere nell'annuncio e nell'esperienza della chiesa cattolica, fino a diventare sparuta minoranza quando si vada a ricercare, al di là delle dichiarazioni di principio, la coincidenza tra la globalità dell'insegnamento della chiesa cattolica e ciò che la popolazione italiana condivide di questo insegnamento. Si faccia attenzione, in quest'ultimo caso non si parla naturalmente del problema moralistico della coerenza tra credo e vita dei fedeli, ma di quanti affermano di non condividere, completamente o parzialmente, il sistema di credenze offerto dalla chiesa cattolica.

Così che se l'88% degli italiani si dichiara appartenente alla religione cattolica, solo il 31% degli italiani va regolarmente a messa la domenica, meno della metà degli italiani credono che la religione vera sia una sola, nella vita ultraterrena crede solo il 42% degli italiani, quasi la metà degli stessi non si confessa mai o comunque non rispetta il precetto di farlo almeno una volta l'anno e, da ultimo, per non continuare negli esempi, ben il 70% degli italiani ritiene che si possa essere buoni cattolici pur non condividendo le indicazioni della chiesa in campo etico<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> I dati sono stati rilevati da un'indagine promossa dall'Università Cattolica a metà degli anni 90. Per un esame più completo si veda Garelli F., *Forza della religione e debolezza della fede*, Il Mulino, Bologna 1996, cap. III.

Questi dati, come ben si può vedere, presentano una situazione di notevole dissonanza fra l'affermazione di un credo e la sua verifica su punti che ne sostanziano la sua stessa natura.

Il commento di Franco Garelli ai dati prima esposti è chiarificante rispetto a quanto intendiamo sostenere rispetto alla peculiarità della situazione italiana: “Prevale dunque un'appartenenza religiosa selettiva e tollerante, tipica di chi si riconosce in alcune indicazioni o funzioni del magistero e ne trascurava altre senza avvertire il rischio della dissociazione. Analogamente, a livello di principio, non sembra allargato l'orientamento a privatizzare la fede, dal momento che la maggioranza della popolazione riconosce il ruolo centrale della comunità religiosa e dei pastori nell'alimentare la vita religiosa degli individui. Come a dire che una fede senza appartenenza, senza un'interazione comunitaria, priva di un confronto con i preti e i pastori, è destinata a cadere nell'insignificanza. Nei fatti però, molti italiani sembrano sconfessare questa convinzione di fondo, la quale dunque è relegata a un riferimento ideale a fronte dei molti segni di privatizzazione della fede riscontrabili nelle condizioni ordinarie di esistenza”<sup>3</sup>.

Quanto sin qui detto comincia ad esserci utile per far chiarezza su un punto: il cosiddetto mondo cattolico è un insieme di persone la cui omogeneità esperienziale e dottrinale risulta meno evidente man mano che ci si avvicini ad osservarlo con una profondità sempre maggiore.

Lo stesso Garelli, in un altro suo lavoro, sottolineerà questo aspetto, giungendo a parlare della “genericità che il termine «cattolico» ha ormai assunto nella nostra società”<sup>4</sup>.

Pertanto, questo giudizio è confermato dal contributo di un altro autorevole studioso, Patrick Michel, che così commenta il rapporto fra chiesa e credenti nel mondo contemporaneo: “Il credere appare come un «self service» nel quale ciascuno si dedica a combinazioni etico-religiose, a sincretismi piccoli o grandi. Le gerarchie religiose sarebbero cieche se non se ne accorgessero: in particolare è la fine del «monopolio della gestione del capitale simbolico», d'ora in poi sfruttabile sempre più da tutti liberamente”<sup>5</sup>. L'incongruenza rilevata dallo stesso autore è che: “la domanda di senso che solitamente si esprime nella ricerca di valori etici si accompagna oggi paradossalmente al rifiuto di norme morali rigide. Le chiese perciò sono in difficoltà quando rispondono a una domanda di senso attraverso la produzione di norme, andando contro ciò che a esse viene chiesto”<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> Ibidem, p. 84

<sup>4</sup> Garelli F., *Cattolici senza partito*, in “Il Mulino”, n. 5, settembre-ottobre 1996, p. 893.

<sup>5</sup> Michel P *La fede senza nemico*, Guerini e associati, Milano 1996, p. 14.

<sup>6</sup> Ibidem, p. 15

Stante questi presupposti, non è forse esagerato prevedere, come fa Enzo Pace, che, in Italia: “il cattolicesimo continuerà forse a essere religione di maggioranza, nominale riferimento simbolico senza effettivo spessore etico-religioso, ma in realtà tenderà a divenire «il piccolo resto d’Israele»”<sup>7</sup>.

Il cosiddetto mondo cattolico sembra aver disperso lungo numerosi e complessi rivoli quel tradizionale alveo comune che, fino a pochi decenni addietro, delimitava efficacemente il repertorio comportamentale ed i riferimenti valoriali cui uniformarsi. Di più, la consistenza di tali rivoli appare progressivamente affievolita. Piuttosto che portare nuove energie e disegnare nuovi percorsi per il vecchio alveo, i tanti rivoli sembrano piuttosto irrigare terreni infruttuosi o capaci di drenare l’intera energia fluente.

Nella “cattolica” Italia, i cattolici sono una minoranza ed il loro impegno sociale pare anch’esso uniformato a quella logica del *self service* di cui si è precedentemente detto.

Oggi, ma sia pur in maniera diversa anche in passato, ci sono tanti modi per essere cattolici, sia riferendosi ai singoli individui, sia riferendosi alle diverse esperienze associative e comunitarie in cui si è concretizzato il cattolicesimo. Questi differenti e, talvolta, apparentemente conflittuali modi di concretizzare il cattolicesimo non sono una novità. Anzi la forza stessa della chiesa cattolica è consistita nella sua capacità di autogenerazione del nuovo e nella flessibilità con cui ha accolto esperienze innovative provenienti dalla sua base. La novità di oggi è che le differenti interpretazioni del cattolicesimo e le conseguenti differenziazioni metodologiche e strategiche non sono più un fenomeno che interessa solo ristretti gruppi elitari, che operano su uno scenario popolare che resta fortemente omogeneo ed ancorato su una tradizione viva. La novità di oggi è che queste interpretazioni hanno assunto legittimità e seguito a livello popolare, così rendendo labili i legami di eguaglianza comunitaria a vantaggio dell’accentuarsi dei caratteri di individualizzazione.

Come è stato osservato, si è assistito infatti ad un vero e proprio *processo di protestantizzazione*: “Ogni individuo o gruppo si orienta ad interpretare autonomamente il riferimento di fede, secondo i dettami della propria coscienza o sensibilità, senza avvertire

---

<sup>7</sup> E. Pace, *L’unità dei cattolici in Italia. Origini e decadenza di un mito collettivo*, Guerini e associati, Milano 1995, p. 172. Questa evenienza, peraltro, non sembra turbare eccessivamente chi ha la responsabilità di guidare la chiesa cattolica: “Nessuna statistica volta a una presentazione quantitativa della fede, per esempio mediante la sola partecipazione ai riti religiosi, raggiunge il nocciolo della questione. Qui non bastano le sole cifre ... Dal punto di vista del Vangelo la questione è completamente diversa. Cristo dice: «Non temere, piccolo gregge, perché al Padre vostro è piaciuto di darvi il suo Regno». Penso che con queste parole Cristo risponda nel modo migliore ai problemi che turbano alcuni ... Gesù va perfino oltre, allorché domanda: «Il Figlio dell’uomo, quando verrà nella Parusia, troverà ancora la fede sulla terra?». Sia questa domanda sia l’espressione precedente sul piccolo gregge indicano il profondo realismo da cui era guidato Gesù nei riguardi dei suoi apostoli. Non li preparava a facili successi”. Giovanni Paolo II, *Varcare la soglia della speranza*, Mondadori, Milano 1994, p. 117-118.

l'esigenza di un confronto più allargato all'interno della comunità cristiana e con l'insegnamento del magistero"<sup>8</sup>.

L'avvio di questo processo è individuato da tanti studiosi nella fase post conciliare degli anni Sessanta. Scrive Enzo Pace: "Nello sforzo di rinnovare il proprio messaggio religioso per renderlo più aperto alla società moderna, la chiesa ha visto crescere al proprio interno un pluralismo di opzioni religiose che probabilmente essa non prevedeva né desiderava ... Il campo religioso per impulso della chiesa stessa si è venuto differenziando e, a un certo punto dell'evoluzione interna di questo processo di differenziazione, le tensioni e i conflitti, la pluralità dei modelli teologici ed ecclesologici si sono spinti così avanti da generare una vera e propria crisi di autorità nella gestione dei rapporti fra istituzione e suoi fedeli"<sup>9</sup>.

Lo stesso periodo è così commentato da Francesco Alberoni: "Il dissenso cattolico colpiva al cuore l'istituzione ecclesiale, mettendo anche in discussione il potere dei vescovi e in genere della gerarchia cattolica di stabilire «come» si dovesse leggere il vangelo ... In un certo senso il dissenso cattolico rappresenta il momento protestante che, dopo la controriforma, fa la sua ricomparsa in Italia e indebolisce la struttura gerarchica e monolitica della chiesa. Però, anziché dar luogo a sette protestanti, questa rivolta culturale si traduce rapidamente in un linguaggio marxista e provoca una conversione dal cattolicesimo al marxismo: il messaggio cristiano riletto in chiave sociale finisce per identificarsi col messaggio marxista"<sup>10</sup>.

Il giudizio sulle conseguenze che il Concilio Vaticano II ed il pontificato di Giovanni XXIII avranno sulla presenza della chiesa nella società italiana formulato, per così dire dall'interno della chiesa stessa, da Gianni Baget Bozzo, è ancora più drastico: "Da ciò non nacque nella chiesa un maggior ardore di carità, ma una convinzione: che la dottrina della fede era compatibile con qualsiasi cultura e doveva essere letta all'interno di essa. L'«aggiornamento» di Roncalli finì con l'essere quello che Jacques Maritain chiamò «inginocchiarsi innanzi al mondo»"<sup>11</sup>.

In realtà ci sembra di poter affermare che il percorso avviato dai cattolici in quegli anni non sia tanto da ascrivere alle innovazioni conciliari che l'istituzione ecclesiale approva col Vaticano II. Al contrario, il Concilio cerca di affrontare e superare i segni del disagio con cui i cattolici vivevano in un mondo che intuivano avviarsi verso un radicale mutamento. La chiesa radicata in un sistema sociale tradizionale ed avvezza a lottare alla pari contro le altre tendenzialmente egemoniche

---

<sup>8</sup> F. Garelli, *Forza della religione e debolezza della fede*, cit., p. 46.

<sup>9</sup> E. Pace, *L'unità dei cattolici in Italia. Origini e decadenza di un mito collettivo*, cit., p. 73.

<sup>10</sup> F. Alberoni, *Movimenti e istituzioni nell'Italia tra il 1960 e il 1970*, in L. Graziano e S. Tarrow (a cura di), *La crisi italiana*, vol. I, *Formazione del regime repubblicano e società civile*, Einaudi, Torino 1979 p. 254.

<sup>11</sup> G. Baget Bozzo, *Cattolici e democristiani*, Rizzoli, Milano 1994, p. 83.

“visioni del mondo” rischia infatti di assumere un ruolo marginale di fronte al rapido mutare della società: “mentre il mondo cattolico italiano era impegnato a combattere con tutte le sue energie il nemico comunista, il pericolo vero, il più insidioso, il più temibile, arrivava alle spalle, e prendeva le forme di una società industrializzata, urbanizzata e secolarizzata, nella quale il messaggio della Chiesa sembrava non trovare ascolto. Proprio a causa dell’inefficacia del relais organizzativo «mondo cattolico» le imponenti trasformazioni socio-economiche intervenute nei primi decenni del dopoguerra erano state sottovalutate, se non del tutto ignorate, dalla chiesa italiana, la quale ora si trovava d’improvviso priva di adeguati strumenti di diffusione del suo messaggio. Essa percepiva ormai che il suo giudizio irriducibilmente negativo sul mondo moderno non le consentiva di comprenderlo, e tanto più di agire in esso per un vano progetto di «riconquista cristiana»<sup>12</sup>.

In tal senso, la gerarchia ecclesiastica, ponendo al centro della sua riflessione il rapporto chiesa-mondo, altro non attua che il tentativo che è proprio di ogni istituzione che voglia riproporre la sua validità di fronte al verificarsi di significativi eventi di innovazione sociale e cioè, tenta di mettersi in condizioni di regolare e di “assorbire i cambiamenti che vanno oltre le originarie premesse istituzionali”<sup>13</sup>.

Paradossalmente infatti, la chiesa non è tanto forte quando i suoi vertici istituzionali sono “costretti” direttamente ed in continuazione ad esprimersi sui fatti sociali per guidare i “fedeli”. Non è forte anche quando questi ultimi seguono senza eccessivi problemi le indicazioni provenienti dalla gerarchia. La presenza sociale della chiesa è realmente incisiva laddove la gerarchia non ha bisogno di supplire alla capacità “autonoma” dei credenti, liberamente organizzati, di esprimere giudizi sulla realtà e di tentare percorsi di costruzione sociale rispondenti ai principi ed ai valori professati. Una chiesa forte, come la rivoluzione polacca del 1980 ha mostrato<sup>14</sup>, è una chiesa che dispone di un laicato maturo che, consapevole di sperimentare e quindi di percorrere un cammino nel quale può non essere estranea la contraddizione, rischi in proprio nella “città dell’uomo” la realizzabilità, quanto più possibile del “regno di Dio”.

Il Concilio Vaticano II tentò di avviare questo processo.

Per altro, questa dinamica è tipica dei processi di innovazione che hanno consentito alla Chiesa cattolica di giungere, ancora in piena salute, a festeggiare due millenni di esistenza. In tal senso, si evidenzia la difficoltà a leggere l’esperienza della Chiesa in maniera analoga a come si potrebbe leggere l’organizzazione di altri gruppi sociali. La sua presenza si pone infatti come

---

<sup>12</sup> M. Marzano, *Il cattolico e il suo doppio*, F. Angeli, Milano 1996, p. 160.

<sup>13</sup> S. N. Eisenstadt, *Mutamento sociale e tradizione nei processi innovativi*, Liguori, Napoli 1974, p. 45.

<sup>14</sup> Si veda V. Bova, *Solidarnosc*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003.

risultante sintetica di forme tradizionali e diffuse di tendenza alla burocratizzazione ed istituzionalizzazione che attivano strutture e luoghi di mediazione ed adattamento alle realtà storico territoriali in cui opera (tendenze quindi a plasmare la Chiesa in maniera non conflittuale con il contesto di riferimento) cui corrispondono eventi innovativi che, inizialmente perturbando questa tendenza adattiva (verso il territorio ed interne alle componenti ecclesiali), si pongono poi come offerta storicamente determinata per garantire la presenza del cristianesimo in forme adeguate alle mutate circostanze che caratterizzano i contesti sociali.

Intervenendo al 1° incontro mondiale dei movimenti e delle nuove comunità ecclesiali svoltosi a Roma il 30 maggio 1998, Giovanni Paolo II rilegge l'esperienza della chiesa alla luce degli effetti prodotti dal Concilio Vaticano II e dalla stagione dei nuovi movimenti ecclesiali, delineando la dinamica che consente la capacità di innovazione e di radicamento sociale della chiesa: "Alla chiesa che, secondo i Padri, è il luogo «dove fiorisce lo Spirito», il Consolatore ha donato di recente con il Concilio Ecumenico Vaticano II una rinnovata Pentecoste, suscitando un dinamismo nuovo e imprevisto. Sempre, quando interviene, lo Spirito lascia stupefatti. Suscita eventi la cui novità sbalordisce; cambia radicalmente le persone e la storia. Questa è stata l'esperienza indimenticabile del Concilio Ecumenico Vaticano II, durante il quale, sotto la guida del medesimo Spirito, la chiesa ha riscoperto come costitutiva di se stessa la dimensione carismatica ... L'aspetto istituzionale e quello carismatico sono quasi co-essenziali alla costituzione della chiesa e concorrono, anche se in modo diverso, alla sua vita, al suo rinnovamento e alla santificazione del Popolo di Dio. E' da questa provvidenziale riscoperta della dimensione carismatica della chiesa che, prima e dopo il Concilio, si è affermata una singolare linea di sviluppo dei movimenti ecclesiali e delle nuove comunità"<sup>15</sup>.

L'esperienza di Comunione e Liberazione esemplifica efficacemente la dinamica attraverso cui la chiesa cattolica, grazie ai nuovi movimenti, riesce a radicarsi anche in situazioni di contesto caratterizzate da tensioni fortemente innovative, come è stato in Italia il periodo seguente il 1968. Scrive Francesco Alberoni : "Comunione e Liberazione è nata, come tanti altri gruppi del dissenso cattolico, da una esigenza di purificazione evangelica della chiesa ma, a differenza di tutti gli altri gruppi che dopo una certa fase si sono dissolti o si sono convertiti al marxismo questo, sotto la leadership carismatica di don Giussani, non ha abbandonato il papato. La sua natura profonda è perciò quella stessa del *dissenso* e arriverei a dire di *lotta continua*, però trasformata in un ordine come quello di San Francesco o di San Domenico. Per il fatto di essere sorta dalla stessa matrice dei

---

<sup>15</sup> Giovanni Paolo II, *Allocuzione* al 1° incontro mondiale dei movimenti e delle nuove comunità ecclesiali, Città del Vaticano, 30 maggio 1998, rip. in "Avvenire" 31 maggio 1998.

movimenti extra parlamentari essa conosce profondamente i bisogni, le motivazioni e le sensibilità del movimento ed è per questo, oltretutto per la sua organizzazione, che vince. Essa è la forza di cui dispone la chiesa cattolica per combattere la sua battaglia".<sup>16</sup>

La Chiesa gioca nel particolare ed attraverso forme particolari la sua capacità di offerta universale, la risultante sintetica dell'agire ecclesiale si conforma innanzitutto come processo pluriforme i cui aspetti principali sono di seguito riassunti.

Nella Chiesa, l'innovazione non ha una direzione univoca: essa può provenire in forma classica dalla presenza di realtà marginali che col loro apparire "dal basso" si propongono alla gerarchia ed alla comunità dei credenti come nuovi percorsi di organizzazione dell'esperienza cristiana, ma essa può venire anche "dall'alto", dall'agire della stessa gerarchia che modella e suggerisce strumenti funzionali alla presenza sul territorio.

Per la loro stessa origine, le innovazioni del primo tipo sono solitamente riconducibili alla disponibilità di nuovi "prodotti" (opere) o "processi" (gruppi, movimenti) attraverso cui si concretizza l'esperienza ecclesiale. Il successo di questo tipo di innovazioni si misura in primo luogo nella loro capacità di penetrazione e tenuta sul campo sociale e, solo in seconda (ma essenziale) battuta nel loro divenire aspetto particolare della complessa organizzazione ecclesiale. Il "contesto di selezione" delle innovazioni provenienti "dal basso" è in primo luogo il mondo.

Le innovazioni del secondo genere, quelle provenienti "dall'alto", sono invece tipicamente delle innovazioni di organizzazione (congruenza dei particolari con l'universale). Generalmente l'incidenza e la funzionalità dell'organizzazione ecclesiale risulta solo relativamente condizionata dalle caratteristiche del contesto sociale in cui opera, mentre pare esserlo in maniera decisiva rispetto alle logiche organizzative interne alla stessa Chiesa. Il "contesto di selezione" in questo caso è anzitutto la chiesa stessa.

In altri termini, la maggiore vitalità della presenza ecclesiale si oggettiva laddove esistono capacità innovative particolari (carismi locali) che, pur ponendosi inizialmente come "altro" rispetto all'organizzazione preesistente di Chiesa, si strutturano in spazi e con metodi di "frontiera" ma pur sempre radicati o sussumibili nell'esperienza cattolica.

Questo processo si articola dunque tra due principali attori collettivi: le presenze carismatiche e le presenze istituzionali; nessuna delle due può fare a meno dell'altra ed entrambe si condizionano vicendevolmente<sup>17</sup>. L'istituzione, riconoscendolo, offre solidità al carisma, mentre

---

<sup>16</sup> F. Alberoni, *Fuori o dentro l'Europa*, A. Mondadori, Milano 1978, p. 23-24.

<sup>17</sup> Ci pare interessante a proposito citare Alberoni: "Anche nel caso del cristianesimo, dalle origini ai nostri giorni, vi è stata una costante dialettica fra momento creativo entusiastico e momento organizzativo quotidiano. La stessa



questo ultimo garantisce la possibilità per l'istituzione di riprodurre la sua presenza di fronte al mutare delle condizioni di contesto e di fronte alle sfide che il particolare pone per verificare l'adeguatezza e la storicità dell'universale.

Questa dialettica particolare-generale, carisma-istituzione, locale-universale, tradizionale-innovativo, laddove si radica con successo, costituisce un potente sistema di integrazione sociale e di rivitalizzazione dell'esperienza ecclesiale<sup>18</sup>.

Leggere ed interpretare i "segni dei tempi" può aver luogo esclusivamente se i cattolici, in quanto tali, sono presenti e sono in grado di comprendere, regolare e dirigere le molteplici espressioni attraverso cui si concretizza il cambiamento. E' solo a questo livello che pare meno irrealistico pensare di poter comprendere e distinguere cosa è amico e cosa è nemico. E' anzitutto il laicato cattolico che, vivendo quotidianamente, in forma individuale o nelle sue espressioni collettive, gli effetti e le contraddizioni dei tempi nuovi, può creare modi nuovi ed adeguati per essere cristiani. Di ciò si rendono realisticamente conto i vescovi italiani già nel 1981, quando affermano che: "Le persistenti difficoltà che anche l'Italia sperimenta oggi non sono frutto di fatalità. Sono invece segno che il vertiginoso cambiamento delle condizioni di vita ci è largamente sfuggito di mano, e che tutti siamo stati in qualche modo inadempienti"<sup>19</sup>.

La caratteristica specifica del mutamento sociale (dove per mutamento intendiamo il cambiamento non derivante da uno specifico atto volitivo, ma piuttosto le conseguenze indotte, e non conoscibili a priori, di molteplici eventi di innovazione sociale fra loro interrelati) prodottosi negli ultimi decenni in Italia è stato il suo strutturarsi in forma molecolare<sup>20</sup>. Tutta una serie di novità introdotte gradualmente e ciascuna delle quali apparentemente non rivoluzionaria, sommate e interrelate fra di loro hanno di fatto radicalmente mutato la nostra vita quotidiana.

Qualche esemplificazione può aiutare: basti pensare al ruolo della televisione (e al suo impatto culturale), a quello delle tecnologie domestiche (così come Gershuny lo ha descritto nelle sue rilevanti conseguenze sulla struttura familiare e sul più generale sviluppo economico)<sup>21</sup>, alle possibilità insite nella manipolazione genetica, ai cambiamenti nei processi di produzione e nella

---

Chiesa è il prodotto di questa dialettica incessante". F. Alberoni, *Movimento e istituzione*, Il Mulino, Bologna 1977, p. 29.

<sup>18</sup> Per una verifica empirica di questa dinamica si veda V. Bova, *Chiesa ed integrazione sociale in Calabria. Un modello organizzativo*, in "Aggiornamenti sociali", n. 12, 1994.

<sup>19</sup> Consiglio Permanente della CEI, *La Chiesa italiana e le prospettive del Paese*, Edizioni Paoline, Roma 1985, n. 3.

<sup>20</sup> Condividiamo quanto scritto dal Melucci: "Le società in cui viviamo si scoprono società di conflitti. Le lotte sociali si formano, si aggregano, si scindono secondo linee variabili. Viviamo in sistemi percorsi da un mutamento molecolare, che continuamente genera tensioni e ad esse si adatta cercando di controllarle". A. Melucci, *L'invenzione del presente*, Il Mulino, Bologna 1982, p. 7.

<sup>21</sup> Cfr. J. Gershuny, *L'innovazione sociale. Tempo, produzione e consumi*, a cura di G. Sivini, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz) 1993.

composizione delle classi sociali<sup>22</sup>, ai nuovi sistemi di raccolta, elaborazione e scambio di informazioni, alle modificazioni di genere nei ruoli lavorativi e domestici, al differente rapporto col tempo e con lo spazio, ai processi di migrazione internazionale per giungere fino alle tecnologie che con disinvoltura (e con non banali conseguenze sul rapporto tempo-educazione o gioco-fantasia) offriamo ai nostri figli (dai videogiochi, ai *robot*, alla *Barbie* che modifica il rapporto mamma-figlia tradizionalmente rievocato dalle bambole, per trasformarlo in rapporto donna-amica).

La rivoluzione tecnologica degli ultimi decenni è stata il vettore centrale attorno al quale si è strutturata una nuova fase di sviluppo. Tuttavia le innovazioni rivoluzionarie che, grazie alle tecnologie, modificano il contesto entro cui si strutturano le relazioni sociali, non possono aver luogo senza un coerente sviluppo di innovazioni sociali e istituzionali che provvedano a riordinare un assetto sociale in modo coerente con i cambiamenti prodotti dalle nuove tecnologie<sup>23</sup>.

Come osservato da Veblen, ogni momento di trasformazione di un sistema accentua la crisi delle istituzioni e l'intensificarsi di forme di conflittualità sociale: "Le istituzioni sono prodotti del processo passato, sono adatte a circostanze passate, e non sono per questo mai pienamente in armonia con le esigenze del presente"<sup>24</sup>.

Ancor più ciò è visibile di fronte a un tipo di cambiamento come quello prodottosi nell'ultimo quarto di secolo che, per la frammentarietà e velocità dei suoi *output* e delle sue implicazioni sociali, risulta di difficile comprensione e ricomposizione dentro una staticità istituzionale. Non solo le istituzioni, come è loro peculiarità, "si attardano dietro", ma colgono solo l'effetto globale del nuovo, mostrandosi incapaci di definire e governare le interrelazioni causali che ne sono l'origine.

Proprio a motivo della modalità con cui il cambiamento si è proposto, quando in nome della difesa dei valori propri la chiesa chiamava a raccolta le sue truppe, le diserzioni, i distinguo e, in ultima analisi la non coerenza dei comportamenti individuali diventava fenomeno non solo diffuso, ma teorizzato come ricchezza di originali interpretazioni del carisma originario che, conseguentemente, si rendeva quotidiano non in modo univoco, ma in una pluralità di nuove accezioni.

---

<sup>22</sup> Osserva Arnaldo Bagnasco: "Le grandi ondate di innovazione sono accompagnate da mobilità sociale perché mancano gli spazi disponibili ai diversi gradini della scala sociale, e a un esame più fine, perché cambiano anche i caratteri e le qualità dei gradini (in questo senso anche il passaggio da un lavoro a un altro nella stessa categoria professionale, rimanendo dunque nella stessa classe, può essere percepito dalle persone come mobilità sociale)". A. Bagnasco, *L'Italia in tempo di cambiamento politico*, Il Mulino, Bologna 1996, p. 45.

<sup>23</sup> Per una analisi più dettagliata si veda G. Sivini, *L'innovazione come processo e rapporto sociale*, Rapporto di ricerca, Cies, Rende 1991.

<sup>24</sup> T. Veblen, *La teoria della classe agiata*, in T. Veblen, *Opere*, a cura di F. De Domenico, Utet, Torino 1969, p. 202.

Emblematico è in tal senso il caso dei referendum, sul divorzio prima e sull'aborto dopo, che hanno istituzionalizzato-formalizzato una sconfitta che in realtà era già avvenuta parecchi anni prima nei cambiamenti che avevano interessato la tradizionale cultura del paese. Cosicché il mondo cattolico, che puntava a riaffermare col voto referendario due dei valori fondanti della propria dottrina (l'indissolubilità del matrimonio e la difesa della vita sin dal momento del concepimento) si scopre, all'indomani dei referendum, ad occupare una posizione nettamente minoritaria rispetto alla nuova cultura dominante affermatasi nella "cattolica" Italia.

Negli anni di cui si parla, conformemente allo sviluppo dei processi di modernizzazione, si assiste alla pluralizzazione dei contesti di possibile riferimento attorno ai quali si costituiscono le differenti relazioni di appartenenza<sup>25</sup>. L'identità individuale cessa di far riferimento e di fondarsi su un'unica ed onnicomprensiva "visione del mondo" che disegni ed indirizzi la prassi, l'appartenenza e le opzioni che definiscono l'agire quotidiano. L'identità si forma piuttosto dentro sistemi di appartenenze particolaristiche (di ruolo, di categoria ecc.) sempre più difficilmente riconducibili dal soggetto che le attua a concezioni globali della vita; è una pluriappartenenza diffusa e ricondotta a sintesi dalle esigenze di riproduzione di un potere i cui tratti distintivi rimangono per lo più occulti. Si moltiplicano gli ambiti di relazione cui si può appartenere, si moltiplicano le opportunità di opzione, appare meno semplice ricondurre appartenenze ed opzioni ad un insieme di riferimenti valoriali che definiscano la "coerenza" dell'agire quotidiano.

Un'immagine può ben semplificare il concetto prima esposto. Nelle società relativamente poco complesse, come era l'Italia nel periodo di formazione istituzionale e di predominio della società politica<sup>26</sup> il processo di trasmissione e di acquisizione dei valori si presentava, a livello popolare, tenacemente ancorato a due prevalenti visioni dell'uomo e del mondo, quella cattolica e quella social-comunista, le cui strutturazioni fortemente verticistiche ed ideologicamente onnicomprensive, lasciavano poco spazio all'interpretazione individuale o alla ricerca di variazioni di percorso.

---

<sup>25</sup>L'equivalenza fra modernizzazione e pluralizzazione è stata affermata, tra gli altri e con grande chiarezza, da Peter Berger. In *The Homeless Mind*, infatti, l'autore -fra le altre istituzioni della modernizzazione prese in esame e le relative conseguenze a livello di coscienza individuale- pone particolare enfasi su una specifica dimensione della modernità, cioè il pluralismo socio-culturale. Pluralismo da intendersi come molteplicità di valori e sistemi di credenze diversi o addirittura discrepanti, che si trovano a dover coesistere in epoca moderna. Pluralismo il cui corollario è, a livello di coscienza soggettiva, la pluralità dei mondi della vita. Il che equivale a dire che l'individuo moderno fa esperienza delle sfere della vita quotidiana come mondi di esperienza e significato diversi o discrepanti. Cioè vive in un mondo segmentato e pluralizzato. E la dimensione pluralistica della modernità si riflette anche a livello d'identità. L'identità moderna è un'identità differenziata, aperta, riflessiva e individualizzata. In altri termini è un'identità plurale. Cfr. B. Berger, P. Berger, H. Kellner, *The Homeless Mind. Modernization and Consciousness*, Randomhouse, New York 1973, soprattutto il capitolo terzo.

<sup>26</sup> P. Farneti (a cura di), *Il sistema politico italiano*, Il Mulino, Bologna 1974.

Se immaginiamo i valori come un insieme di beni simbolici offerti alla libera scelta dei potenziali consumatori, in quegli anni possiamo osservare come la popolazione italiana che esce dal “supermercato dei valori” sia divisibile in pochi insiemi di “carrelli” la cui composizione è fortemente omogenea. Potremmo dire che la spesa si faceva raramente e, ogni volta, confermava, sia pur con leggere variazioni, quella precedente. I *panel* che componevano i valori guida degli italiani erano essenziali, riconoscibili a prima vista ed individuavano, attraverso le scelte d’acquisto, appartenenze ancora stabili ed omogenee. Era molto facile trovare gruppi d’acquirenti quantitativamente estesi che, a ben vedere, si fidavano dello stesso venditore e degli stessi prodotti. I vincoli di appartenenza subculturale<sup>27</sup> dettavano ancora il *mix* dei valori da adottare. I “carrelli” a composizione anomala erano limitate eccezioni.

Ben diverso è il mercato dei valori che comincia a profilarsi dalla seconda metà degli anni Sessanta. Un mercato in cui la differenziazione dei *mix* valoriali scelti dai consumatori evidenzia l’allentarsi dei vincoli d’appartenenza subculturali. Non solo ciascuno si sente libero di articolare come meglio crede il suo “carrello”, ma la spesa si rinnova a ritmi più frequenti. E la volta seguente non è detto che il nostro consumatore confermi gli acquisti fatti poco tempo prima. Chiusa la stagione del negoziante di fiducia si apre l’era del *self service*, in cui ciascuno, liberato da pregiudizi di fedeltà al venditore o alla marca, si dedica in modo autonomo a combinare il “carrello” che, in quel giorno, più gli si aggrada. I modelli d’acquisto, autorevolmente suggeriti dalla forza della tradizione subculturale e rigidamente autoscludentesi, si mescolano, appaiono nuovi prodotti, nuovi modelli d’acquisto, nuove diete. Cresce la libertà di scelta, cresce la difficoltà di trovare “carrelli” che abbiano la medesima composizione. L’identificazione fra “carrelli” (e loro portatori) pare destinata sempre più a poter avvenire solo all’interno di piccoli gruppi. La differenziazione delle scelte, la differenziazione del sé dagli altri diviene apparentemente la norma vincente. I circuiti di solidarietà e di fiducia si fanno sempre più mutevoli e particolari.

Per quanto sin qui detto, non pare a questo punto sorprendente che la presenza dei cattolici italiani abbia potuto assumere, a partire da un certo punto, una molteplicità di espressioni e di opzioni. Una molteplicità tale da far pensare, in talune sfere che, in quel percorso che conduce dalla proclamazione dell’atto di fede alla concreta attuazione di opzioni ed orientamenti, qualcosa, per tanti cattolici, non abbia funzionato per quel verso atteso che avrebbe dovuto rafforzare la loro unità d’azione ed il loro peso egemonico nella cultura italiana.

---

<sup>27</sup> “La subcultura è una forma di consonanza più che di integrazione, nel senso che riesce ad attuare una certa coerenza ideologica ed anche intellettuale in una situazione di differenziazione di ruoli e di divisioni del lavoro relativamente alte”. Ibidem, p. 15.

D'altro canto, queste posizioni differenziate possono essere lette in forma "pura", liberate cioè dagli aspetti di degrado cui si è accennato, come esemplificazioni di uno degli attributi qualificanti l'identità del cattolico nel suo porsi in rapporto con la società: l'essere *nel* mondo ma non *del* mondo. Quel grado cioè di libertà in più, propria delle credenze cattoliche, libertà grazie alla quale, in ultima analisi, l'agire quotidiano dei cattolici, il loro stare nel mondo è sempre nell'ottica di un *già e non ancora*.

Un brano della Costituzione Pastorale del Concilio Ecumenico Vaticano II sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, la "Gaudium et spes", è precisamente riferito a questa condizione: "Il Concilio esorta i cristiani, che sono cittadini dell'una e dell'altra città, di sforzarsi di compiere fedelmente i propri doveri terreni, facendosi guidare dallo spirito del Vangelo. Sbagliano coloro che, sapendo che qui noi non abbiamo una cittadinanza stabile ma che cerchiamo quella futura, pensano che per questo possono trascurare i propri doveri terreni, e non riflettono che invece proprio la fede li obbliga ancora di più a compierli, secondo la vocazione di ciascuno. Al contrario, però, non sono meno in errore coloro che pensano di potersi immergere talmente negli affari della terra, come se questi fossero estranei del tutto alla vita religiosa, la quale consisterebbe, secondo loro, esclusivamente in atti di culto e in alcuni doveri morali. Il distacco, che si constata in molti tra la fede che professano e la loro vita quotidiana, va annoverato tra i più gravi errori del nostro tempo"<sup>28</sup>.

Anche da questo probabilmente ha origine "l'ambivalenza di fondo" che Enzo Pace attribuisce all'azione pubblica dei cattolici: "L'ambivalenza sta nel fatto che la presenza nella società civile italiana di movimenti, gruppi, associazioni *di* cattolici e strutture animate *da* cattolici è stata segnata ed è segnata in parte ancora in Italia da un lato dall'idea che «con gli ordinamenti di questo mondo non si possa scendere a compromesso» e dall'altro che «gli ordinamenti di questo mondo sono un mezzo per affermare il bene comune». Se nel primo caso si afferma la logica del rifiuto del compromesso «con il mondo», nel secondo caso si ribadisce la sussidiarietà dello Stato rispetto alle dinamiche proprie della società civile ...Si è portati da parte cattolica al tempo stesso a rivendicare l'autonomia della società civile rispetto allo stato moderno e ad affidarsi alle necessarie mediazioni della politica per ottenere da chi sta al potere le risorse necessarie al sostegno delle iniziative che i cattolici organizzano autonomamente nelle pieghe della società civile"<sup>29</sup>.

Nel dopoguerra la chiesa cattolica, in Italia, ha dovuto affrontare una sfida analoga a quella che oggi le si prospetta nei paesi dell'Est europeo, sfida che è così esplicitata da Patrick Michel:

---

<sup>28</sup> Concilio Ecumenico Vaticano II, Costituzione Pastorale *Gaudium et spes*, Edizioni Paoline, Roma 1967, n. 43.

<sup>29</sup> E. Pace, *L'unità dei cattolici in Italia. Origini e decadenza di un mito collettivo*, cit., pp.11-12.

“Oggi le chiese sono obbligate a confrontarsi con società che sempre più diventano un libero mercato dei valori. La chiesa cattolica ha lottato per l’affermazione della democrazia, cioè del regno del relativo. Il problema è oggi per essa definire un proprio ruolo nel relativo, nella pluralità”<sup>30</sup>.

Dopo aver assolto, negli anni seguenti il secondo conflitto mondiale, il ruolo di autorità morale credibile attorno alla quale e grazie alla quale si pongono i presupposti di ricostruzione dell’unità nazionale<sup>31</sup>, nei decenni seguenti, in virtù dei processi prima descritti, la chiesa cattolica vede trasformata sia la propria struttura organizzativa, sia il ruolo da essa svolto nella società. Scrive Enzo Pace: “La chiesa cattolica italiana è così passata in un primo momento (anni Quaranta e Cinquanta) attraverso una struttura *segmentaria*, con un modello organizzativo fortemente gerarchico nel quale la presenza del laicato nella società civile e nella vita politica è pensata come un prolungamento della militanza nelle associazioni cattoliche ... Il laicato che militava nelle associazioni era chiamato a realizzare un progetto di società alternativo, elaborato altrove da specialisti di cose sacre, teologi e preti, sulla base di premesse teologiche spesso scarsamente compatibili con le regole del gioco delle moderne società industriali. In una seconda fase (anni Sessanta e primi anni Settanta) la chiesa cattolica si riorganizza secondo un modello *stratificato*, che conosce ed accetta la polarizzazione ed il conflitto fra teologie ed ecclesiologie diverse, e forme di presenza diversificate del laicato nella società ... Nella terza fase (anni Settanta ed anni Ottanta) la chiesa cattolica ormai acquisisce una forma organizzativa fondata sul principio della *differenziazione funzionale*”<sup>32</sup>.

La chiesa di quest’ultimo periodo, come abbiamo visto, vede contrarsi la sua capacità di orientare i riferimenti valoriali della popolazione italiana. Ciò, tuttavia, non vuol dire che la chiesa

---

<sup>30</sup> P. Michel, *op. cit.*, p. 46.

<sup>31</sup> Commenta Pietro Scoppola: “La chiesa si trovò spontaneamente a svolgere il ruolo di garante della società civile in Italia e di punto di riferimento morale di larghi strati popolari. Lo stesso superamento morale del fascismo non sarebbe stato possibile senza l’apporto della Chiesa. La lotta armata al fascismo, inevitabile e necessaria come risposta alla violenza, ha contribuito ad abbattere il fascismo, ma non poteva superarlo: il fascismo doveva essere superato nelle coscienze, sul piano morale ... Il sentimento e la tradizione religiosa popolare hanno ridato spazio ad un’etica collettiva”. P. Scoppola, *La Repubblica dei partiti*, Il Mulino, Bologna 1997, p. 100. E similmente Enzo Pace: “Nel secondo dopoguerra l’unità dei cattolici in politica è stata una variante del lungo racconto sull’identità collettiva degli italiani. Dopo il liberalismo ed il fascismo, potremmo dire che nelle prove della costruzione della coscienza nazionale si cimenta il cattolicesimo. L’aspetto interessante è che durante la guerra fredda l’adesione ai valori cattolici ed il trasferimento automatico di questa adesione nel voto alla Democrazia Cristiana viene definito dalla chiesa come adesione ad una civiltà alternativa”. E. Pace, *L’unità dei cattolici in Italia. Origini e decadenza di un mito collettivo*, cit., pp. 64-65. Ed in conclusione gli stessi vescovi: “La presenza dei cristiani nelle istituzioni pubbliche ha una tradizione ed è una realtà che nessuno può onestamente ignorare. Espressa in forma largamente unitaria, anche per responsabile sollecitazione della chiesa di fronte a situazioni straordinariamente difficili e impegnative, essa è stata presenza decisiva per la ricostruzione del Paese dopo la guerra, per l’elaborazione di un nuovo ordine costituzionale, per la salvaguardia della libertà e lo sviluppo della società italiana in diversi settori di rilievo, per la convinta apertura all’Europa, per la garanzia della pace”. Consiglio permanente della CEI, *op. cit.*, n. 36.

<sup>32</sup> E. Pace, *L’unità dei cattolici in Italia. Origini e decadenza di un mito collettivo*, cit., pp. 81-82.

cattolica perda di prestigio. Conclusa, con gli anni Settanta ed in particolare con l'elezione a pontefice di Giovanni Paolo II, la fase di una chiesa cattolica italiana che appariva prevalentemente come forza sociale della conservazione in una società che sembrava correre in tutt'altra direzione da quella indicata dai principi proclamati dalla gerarchia cattolica, già dagli anni Ottanta la chiesa sembra nuovamente porsi quale principale luogo di ricostruzione di un tessuto di riferimenti valoriali capace di guidare quanti, dopo il tramonto delle grandi ideologie, sono alla ricerca di rinnovate certezze.

A tanti la chiesa appare quale ultimo presidio capace di originare solidarietà e risposte di fronte alle nuove forme di povertà ed emarginazione (anziani, tossicodipendenza, immigrati ecc.). Le parrocchie e l'associazionismo cattolico restano, in tanti ambienti degradati del nostro paese, l'unico luogo di difesa e promozione di larghe fasce di popolazione marginale.

Sul fronte internazionale, Giovanni Paolo II, durante il suo pontificato, assume il ruolo di paladino dei popoli oppressi da regimi totalitari o che vivono drammaticamente le contraddizioni del sistema di sviluppo capitalista: "Nel corso degli anni '80 crollano progressivamente in alcuni paesi dell'America Latina, ma anche dell'Africa e dell'Asia certi regimi dittatoriali e oppressivi; in altri casi inizia un difficile, ma fecondo cammino di transizione verso forme politiche più partecipative e più giuste. Un contributo importante, anzi decisivo, ha dato l'impegno della chiesa per la difesa e la promozione dei diritti dell'uomo: in ambienti fortemente ideologizzati, in cui lo schieramento di parte offuscava la consapevolezza della comune dignità umana, la chiesa ha affermato con semplicità ed energia che ogni uomo -quali che siano le sue convinzioni personali- porta in sé l'immagine di Dio e, quindi, merita rispetto. In tale affermazione si è spesso riconosciuta la grande maggioranza del popolo, e ciò ha portato alla ricerca di forme di lotta e di soluzioni politiche più rispettose della dignità della persona"<sup>33</sup>.

E' la nuova stagione della chiesa. La chiesa di Giovanni Paolo II che, nei suoi viaggi, riesce a radunare attorno a sé folle oceaniche; la chiesa di Madre Teresa di Calcutta; la chiesa di Jerzy Popielusko, la chiesa dei preti uccisi dalla mafia. La chiesa che riesce a radunare folle di giovani che farebbero invidia a qualunque rock star o leader di partito. La chiesa chiamata quotidianamente sui mass media a spiegare ed a dare orientamenti sui più rilevanti fatti della società contemporanea, quella stessa società ormai egemonizzata da una cultura estranea alla tradizione della chiesa<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> Giovanni Paolo II, *Centesimus annus*, Edizioni Paoline, Roma 1991, n. 22.

<sup>34</sup> Scrive Pizzorno: "Occorre ricordare che per tutta la storia repubblicana, la *cultura d'élite*, quella degli intellettuali, degli artisti, degli accademici pubblicamente rilevanti, dei grandi editori di cultura, era egemonizzata dal pensiero di sinistra. Non che gli intellettuali di sinistra fossero la maggioranza, né

La chiesa presente e che tanto costruisce<sup>35</sup>. La chiesa forte di una rinnovata e stimata immagine di sé, ma al tempo stesso la chiesa che è ben conscia che occorre rievangelizzare i tradizionali popoli cattolici: "Interi Paesi e nazioni, dove la religione e la vita cristiana erano un tempo quanto mai fiorenti e capaci di dar origine a comunità di fede viva e operosa, sono ora messi a dura prova, e talvolta sono persino radicalmente trasformati, dal continuo diffondersi del secolarismo e dell'ateismo ... In altre regioni o nazioni, invece, si conservano tuttora molto vive tradizioni di pietà e di religiosità popolare cristiana; ma questo patrimonio morale e spirituale rischia oggi di essere disperso sotto l'impatto di molteplici processi ... Certamente urge dovunque rifare il tessuto cristiano della società umana. Ma la condizione è che si rifaccia il tessuto delle stesse comunità ecclesiali che vivono in questi Paesi e in queste nazioni"<sup>36</sup>. Una chiesa nel mondo, compartecipe delle contraddizioni esistenti e convinta che solo riorientando sé stessa, può divenire risorsa efficace di riorientamento del mondo.

Una chiesa che pare, almeno al suo vertice, ben consapevole della distanza che permane tra ciò che essa annuncia e ciò che gli italiani vivono nel loro quotidiano: "Occorre superare, carissimi Fratelli e Sorelle, quella frattura tra Vangelo e cultura che è, anche per l'Italia, il dramma della nostra epoca; occorre por mano ad un'opera di inculturazione della fede che raggiunga e trasformi, mediante la forza del Vangelo, i criteri di giudizio, i valori determinanti, le linee di pensiero e di modelli di vita, in modo che il cristianesimo continui ad offrire, anche all'uomo della società industriale avanzata, il senso e l'orientamento dell'esistenza"<sup>37</sup>.

---

che detenessero particolari posizioni di potere, ma detenevano, per dir così, il *potere di riconoscimento*: i giudizi provenienti dalla loro parte ... non si potevano ignorare. A prima vista tale circostanza sembra concernere tutt'al più quella minima percentuale di cittadini italiani che ruotano intorno al mondo della produzione culturale. Ma bisogna considerare anzitutto che questa pur esigua frazione di cittadini include gran parte dei giornalisti, degli insegnanti, dei produttori d'immagini, e soprattutto la classe politica stessa; cioè l'insieme delle posizioni che controllano la sfera pubblica della società. Più importante ancora è quella che potremmo chiamare *custodia della produzione simbolica*. La cultura di sinistra manteneva una posizione chiave nella custodia dei valori dell'antifascismo, ai quali si ispiravano i simboli dell'identità del nuovo Stato repubblicano". A. Pizzorno, *Vecchio e nuovo nella transizione italiana*, in Negri, N. e Sciolla L. (a cura di) (1997), *Il paese dei paradossi*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1997, p.273

<sup>35</sup> Per una "quantizzazione" della presenza sociale della chiesa si veda F. Garelli, *Religione e Chiesa in Italia*, Il Mulino, Bologna 1991, capp. IV, V e VI.

<sup>36</sup> Giovanni Paolo II, *Christifideles laici*, cit. n. 34.

<sup>37</sup> Giovanni Paolo II, *Allocuzione* alla XXV Assemblea generale della CEI, Loreto 11.4.85, Elle Di Ci, Torino 1985, p. 48.



Una chiesa segmentata ed i cui segmenti, in taluni casi, nel calarsi nello specifico su cui intervengono, rischiano di minimizzare gli attributi condivisi con gli altri segmenti specialistici e col corpo centrale dell'istituzione.

Un associazionismo cattolico talvolta conflittuale e che sovente si caratterizza per micro realtà autonome che enfatizzano il carisma specifico fin quasi a trasformare il piccolo gruppo in nuova chiesa<sup>38</sup>. I nuovi carismi che, in casi non rari, piuttosto che ricondurre nella casa comune il frammento di società incontrata, la chiudono al loro interno, rimandando alla globalità dell'esperienza della chiesa in modo episodico e rituale. In un articolo riferito alla "giornata dei giovani" svoltasi a Parigi nel 1997, quanto detto appare nella sua più chiara evidenza: "I giovani dei gruppi ecclesiali riflettono per vari aspetti anche le tendenze culturali della società di cui fanno parte...Tra i giovani cattolici impegnati (come s'è già detto) non sono pochi quelli che presentano un debole senso di identificazione nella chiesa e nel modello ufficiale di religiosità. Essi tendono più a riconoscersi nella «piccola chiesa» rappresentata dal proprio gruppo o movimento che nella chiesa come istituzione o tradizione. Anche in ambito religioso essi cercano di superare le appartenenze formali e burocratiche, per dare adito ad un'espressione di fede meno anonima e più coinvolgente, non esente da vincoli affettivi e da tratti intimistici, che costituisca un fattore di calda identificazione, che risponda ai criteri della «significatività». Parallelamente, è allargata la domanda di una religiosità che parli più il linguaggio delle emozioni che quello della ragione, che faccia leva più sulla ricerca e sul dubbio che sulla verità e sulle certezze, più attenta al convivere che al concredere, che rispetti quel lato oscuro della vita di cui si fa quotidianamente esperienza"<sup>39</sup>.

Anche qui, il *self service* ci descrive efficacemente una realtà in cui, nel "grande magazzino dei valori" gestito dalla chiesa cattolica c'è uno spazio per una pluralità di opzioni cui si rivolge tuttora quella rilevantissima parte della popolazione italiana che si autodichiara cattolica. Tuttavia allo stato attuale, pare anzitutto minoritaria la quota di italiani che trovano nella casa cattolica tutto ciò di cui abbisognano. Ma anche fra quanti si identificano completamente in quella casa e la frequentano regolarmente, sembra che gli anni più recenti abbiano mostrato un accentuarsi di opzioni fortemente selettive che rischiano di aumentare, in modo forse insanabile, ambiguità e

---

<sup>38</sup> Questa interpretazione del proprio ruolo ha riflessi ovviamente ancora più pregnanti nel modo in cui tali gruppi guardano allo spazio politico: "I gruppi carismatici si considerano diversi dal cattolico comune: molto di più dal cattolicesimo politico. Il mondo politico è per essi spiritualmente insignificante, una cosa di cui si può usare, ma non godere. La distinzione agostiniana tra il fruire delle realtà spirituali e l'usare le cose temporali diviene nei gruppi carismatici la convinzione che il mondo esterno sia il mondo della ricchezza e del potere. Esso non ha dignità spirituale, ma un significato meramente strumentale. Di esso si può usare con il solo fine di potenziare il movimento, puro in sè stesso e quindi capace di rendere pure le opere compiute con la sua utilità come fine". G. Baget Bozzo, *op. cit.*, pp. 110-111.

<sup>39</sup> F. Garelli, *La festa dei giovani a Parigi: religione alla ribalta nel regno della laicità*, in "Il Mulino", n. 5, 1997, p. 851.

divergenze. La molteplicità delle forme in cui si organizza la presenza della chiesa può essere per essa una ricchezza che la rende socialmente più forte, fin tanto che questo suo differenziarsi resti potentemente ancorato al centro, in caso contrario il rischio è di rendere sempre più labili i legami interni ad essa e sempre più legittimamente interpretabile e non vincolante quell'insieme di riferimenti che costituiscono l'identità specifica dei cattolici. E' il rischio della "genericità del termine cattolico" di cui scriveva Franco Garelli.

Se ciò che, all'interno del mondo cattolico, differenzia funzionalmente è più forte di ciò che rimanda alla comune e globale appartenenza, il paventato rischio di "protestantizzazione" non appare poi così lontano.

E' allora interessante introdurre il contributo di Peter Berger che ci offre una pista di lettura dei meccanismi di funzionamento dei gruppi religiosi in una società secolarizzata. Questo importante studioso nord americano interpreta il processo di secolarizzazione anche quale esito dell'azione stessa di chiese che, in competizione fra di loro, cercano i propri fedeli quasi fossero clienti da soddisfare. E questi clienti, vivendo in società altamente secolarizzate, presentano una domanda di beni e servizi religiosi anch'essa secolarizzata. Ne consegue che, per adattarsi a questa domanda, l'offerta delle chiese si secolarizza. La missione della chiesa diventa allora non l'annuncio di un mistero incarnato, di un Dio fatto uomo, ma quella di inseguire bisogni di varia natura a cui offre risposta con strumenti mondani, secolari.

Anche quando lo sguardo si volge allo "zoccolo duro" della presenza ecclesiale, al variegato mondo dell'associazionismo cattolico, quanto detto sopra non è estraneo. Quando il senso di appartenenza si sviluppa è spesso più determinato dall'immagine di "piccola chiesa" rappresentata dal proprio gruppo o movimento che non di grande chiesa universale. E questo è tanto vero che se di pluralismo religioso si può parlare, in Italia, quantitativamente parlando esso non è fra religioni diverse ma fra le cento interpretazioni visibili, e spesso fra di loro conflittuali, del cattolicesimo. Intendiamoci, il cattolicesimo ha sempre trovato nella pluralità di carismi la sua forza riproduttiva, ma quando i carismi diventano interpretazioni sganciate dal centro del magistero e percorsi autoreferenziali che stravolgono l'ottica per cui è il padre che riconosce il figlio e non viceversa, il passo verso lo scisma è nei fatti se non nelle apparenze. Niente di nuovo intendiamoci, da San Paolo a Benedetto XVI la storia della chiesa è stata attraversata da un realistico ammonimento: "Ma se vi mordete e divorate a vicenda, guardate almeno di non distruggervi del tutto gli uni gli altri". Infatti non è un problema di "coerenza" o di immaginare una comunità di santi. Il problema nuovo è un altro: aver cancellato l'idea che l'uomo è peccatore e che Dio lo conosce e lo salva. E' aver dimenticato l'essenza del cristianesimo ed il compito della chiesa. Benedetto XVI non difetta in

realismo quando afferma che “i rischi dell’attivismo e della secolarizzazione sono sempre presenti”. Le comunità ecclesiali possono costituirsi attorno all’annuncio che Cristo conosce e salva l’uomo o possono farlo attorno a cento altre, talvolta nobili, ma in ultima istanza secolari prospettive. Rinnovare il tessuto delle comunità ecclesiali e quindi cambiare la società è possibile solo a partire dalla risposta sul: perché si sta assieme? La festa, la gita, la scuola di danza, il film, l’escursione, il divertimento, la meditazione e persino l’impegno a favore degli ultimi assumono una specificità diversa a seconda di cosa si risponde. Anche i non credenti sanno stare assieme e sanno fare qualunque cosa un cristiano faccia. Anche i non credenti possono arrivare fino al punto di dare la propria vita per un ideale. Anche i non credenti sanno creare luoghi di più o meno apparente offerta di felicità. Se la chiesa insegue il mondo; se pur di avere le piazze e gli oratori pieni; se pur di non confliggere viene a patti con la mentalità del mondo, il risultato pare drammaticamente certo: ognuno avrà la sua bandierina, il suo simbolo, il suo striscione, ci saranno lunghi cortei e la forza di mobilitazione potrà impressionare i mass media. Il servizio d’ordine sarà impeccabile, ognuno sarà al suo posto e sarà felice di essere in mezzo a tanti altri e separato dagli altri. Ognuno guarderà al suo striscione e, giustamente, lo considererà il più bello e significativo e farà di tutto per dargli visibilità. Quella domanda qui conta poco. E’ bello stare assieme. E per tenere assieme talvolta tutto sembra religiosamente lecito, persino dimenticare la ragione per cui si sta assieme. Certi temi meglio non affrontarli, certe pratiche meglio metterle da parte, potrebbero annoiare. Non è questo quello che vogliono i giovani di oggi! Ed allora il messaggio, il contenuto della comunità cristiana si svilisce: in pacifismi senza sacrificio, in ecologismi senza natura, in spiritualismi aridi, in giochi senza significato, in risate fatte per dimenticare, in opere costruite sulla sabbia. Invece che essere il luogo in cui si da esperienza di chi ha detto: “Io faccio nuove tutte le cose”, invece di essere il luogo di annuncio della verità sull’uomo, diventa lo spazio delle opinioni, diventa la politicamente corretta democrazia in cui educatori, catechisti, insegnanti di religione e quant’altro si mettono al servizio della maggioranza ed offrono a questa maggioranza, inevitabilmente secolarizzata, ulteriori spazi di espansione. Lo stare assieme diventa il valore assoluto che prescinde dalla ragione per cui si sta assieme. La comunità da strumento di salvezza diventa, allora, fine in sé stesso. La comunità non è più uno degli anelli che compongono la catena di una discendenza credente, ma un insieme di relazioni autocentrato e solo strumentalmente connesso alla chiesa istituzionale di cui si dichiara parte.

L’uscita dalla religione si specifica e si verifica o attraverso un’estrema chiusura in sé di una comunità che interrompe così la possibilità di una discendenza della stessa nel tempo e nello spazio; o mediante la dispersione delle credenze della comunità in un universo di valori a cui si aderisce in

quanto appartenenti alla specie umana e non ad una comunità di credenti; o ancora perché a livello emotivo viene a formarsi un «noi» senza tradizione e che vive quell'esperienza comunitaria solo nell'immediato, momentaneamente; o infine, come avviene sempre più spesso, culturalmente rimane il peso di una tradizione senza un credo vero e sentito.<sup>40</sup> Questa interpretazione della sociologa francese Danièle Hervieu Léger sintetizza efficacemente quella che si potrebbe definire come la morte della tradizione, la morte cioè di quella catena di discendenza che trasmette da una generazione all'altra i contenuti di una credenza religiosa. E' come se si vivesse una fase di amnesia collettiva in cui le identità religiose non sono più ereditate ma, qualora si formino, risultano in gran parte quale esito di aggregati di scelte individuali. Questa dinamica, che si concretizza anche laddove apparentemente si possa parlare di aggregazioni interne ad un'unica istituzione religiosa, crea una pluralità di esperienze disgiunte le une dalle altre e che in un certo senso tendono a riconoscersi e legittimarsi reciprocamente. Due frasi di senso comune ci aiutano a capire questa dinamica. “Nella chiesa c'è spazio per tutti” e “le vie del Signore sono infinite”. La prima frase, nella sua interpretazione mondana, sostiene e consente la riproduzione del sistema cui si è appena accennato. Questa democratizzazione e pluralizzazione dei soggetti sposta in un ambito che non le è proprio il principio democratico di uguaglianza. Tutti sono uguali ed il voto dell'uno vale tanto quanto il voto dell'altro e lo stesso deve essere rispetto all'esperienza religiosa: qualunque essa sia ha uguale dignità e l'una vale l'altra, ciò che conta è che soddisfi il bisogno religioso e la sensibilità di un certo numero di credenti. In ultima analisi non esiste autorità alcuna che abbia il diritto di giudicare la singola esperienza religiosa né a ciascuna esperienza religiosa appare conveniente più di tanto sindacare sull'altrui “carisma”. Vivi e lascia vivere! Sembrano ripetersi quanti coltivano questo processo di ristrutturazione dell'esperienza religiosa che si attua in un livello di “libertà” tale per cui si può credere senza appartenere e, in altri casi, appartenere senza credere. C'è spazio per tutti vuol dire allora accogliere chi volontariamente e privatamente bussa alle porte di queste esperienze scegliendo di aderire ad una comunità piuttosto che ad un'altra. Come dire: non sei Tu che hai scelto me ma sono io che ho scelto te (in questo caso il minuscolo non è un errore di battitura). Ancor più significativa è la rivisitazione della seconda frase. L'odierna lettura è sostanzialmente agli antipodi dell'interpretazione cristiana. Questa frase, infatti, era proposta dalla tradizione come la riprova di un Dio che intesseva misteriosi e misericordiosi percorsi per incontrare e redimere l'uomo. La dimensione era verticale e, partendo dall'alto, incontrava e rispondeva al bisogno di ciascun uomo. E' la dinamica dell'iniziativa di un Dio che si incarna. La versione odierna di questa dinamica è completamente capovolta. E' il singolo, come si dice “in

---

40

ricerca”, che si autoconfenziona un percorso per arrivare ad incontrare Dio. Se le vie del Signore sono infinite, nella mente del singolo, tutte possono diventare legittime e nessuna certezza mi è data che quella che sto percorrendo sia quella giusta. Lo scenario si amplia ogni giorno di nuovi percorsi ed in tanti, scoraggiati dalla fatica dello scegliere e del percorrere, abbandonano l’impresa. Altri, come infaticabili pellegrini, migrano con un’adesione intermittente all’una o l’altra esperienza. Qualcuno cerca conforto come praticante occasionale. Sempre più difficile è il compito di quelli che continuano a credere nella plausibilità di una posizione umana che faccia vivere quale anello di una catena di cui non si è né l’origine né la fine.

“Custodire il deposito della fede è la missione che il Signore ha affidato alla sua Chiesa e che essa compie in ogni tempo”<sup>41</sup>. Custodire il deposito della fede è il compito della Chiesa. Ma pare oggi di vivere un tempo in cui le antiche mura sono attraversate da frettolosi restauratori ed improvvisati architetti, ciascuno dei quali, sempre più ignoranti del significato di ciò che è chiamato a custodire, interviene su un angolo del tutto incurante di ciò che quell’angolo rappresenta e del contesto in cui è inserito. Invece che da santi e costruttori di cattedrali, le mura della chiesa rischiano di essere abitate da squadre di maldestri operai che, dietro il loro agitarsi, non lasciano altro che polvere e calcinacci sollevati dalla presunzione di un’originalità che, invece di restaurare, rafforzare, ampliare, crea un puzzle privo di armonia e capacità di reciproca comunicazione. Si può custodire bene solo ciò che si conosce, oppure si vive come se tutto iniziasse oggi e ciascuno avesse il compito di inventare una fede. Non la fede rivelata e consegnata dalla Chiesa ma, inevitabilmente, la fede più comoda e sottomessa alla mentalità dominante del momento. Non si accetta o si rifiuta il credo della Chiesa cattolica, purtroppo non è azzardato oggi sostenere che la questione sia ancora più grave: non se ne conoscono i contenuti e si continua a vivere presumendo di conoscerli. Non se ne conoscono i contenuti perché annacquati dentro le esperienze della nostra vita e perché offuscati da parte di chi, invece di presentare un volto chiaro di cosa sia il cristianesimo, si arrabbata in sincretismi che generano immagini in cui il messaggio della salvezza non ha dignità superiore a quella di una credenza mitica di cui si può benissimo fare a meno. Forse è ora di chiedersi che cosa, ogni cattolico singolarmente ed i vari gruppi e realtà ecclesiali, si preoccupano di custodire e tramandare. Cosa c’è nella scatola preziosa con cui ognuno si propone al mondo?

Max Weber scriveva che: «L’agire religiosamente o magicamente motivato trae la sua originaria consistenza da un processo mondano. Le azioni che si presentano come religiose o magiche debbono venir compiute «affinché tutto ti vada bene e tu viva a lungo sulla terra»»<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> Giovanni Paolo II, Introduzione al Catechismo della Chiesa Cattolica

<sup>42</sup> Weber M. (1999), *Economia e società*, vol. II, Edizioni di Comunità, Torino 1999, p. 105.

Ritorna in questa definizione l'eco dell'antico *Sh'ma Yisrael* (Ascolta Israele): «Se tu temi il Signore, Iddio tuo, per tutti i giorni della tua vita, se osservi le leggi e le prescrizioni che io oggi ti ordino, avrai vita lunga tu, i tuoi figli e i loro discendenti. Ascoltate dunque, Israele, e procura di metterle in pratica: sono esse che ti renderanno felice e ti moltiplicheranno grandemente» (Deuteronomio 6, 2-3). Nella frase di Max Weber l'agire religioso ha come suo fondamento non il tentativo o il desiderio di sfuggire alla dimensione quotidiana della vita, ma piuttosto quello di trovare, attraverso la religione, una risorsa che faccia viver meglio nel quotidiano.

In conseguenza di ciò, il credere può rappresentare una forma di agire razionale: se, come dall'economia alla psicanalisi ci è stato insegnato, l'uomo agisce perseguendo il proprio interesse e ciò che gli dà piacere, l'uomo veramente razionale è l'uomo religioso, perché tutti gli uomini desiderano una vita lunga e meno problematica possibile, ma potremmo continuare dicendo che, se permane il desiderio di viver bene ed a lungo, l'uomo religioso contemporaneo fatica a *religarsi* a quella «catena della memoria credente»<sup>43</sup>. che garantiva la trasmissione intergenerazionale di una credenza; fatica a credere come credeva suo padre ed il padre di suo padre. E questo capita anche quando la religiosità non è esclusa dal proprio orizzonte di significato, come è testimoniato dal fenomeno dei *born-again* così efficacemente descritto da Oliver Roy: «Si tratta di individui che rompono con il loro modo di vita pre-esistente per costituire in seguito una comunità di volontari. E qui la differenza. Le religioni tradizionali sono radicate nelle comunità tradizionali, vale a dire la famiglia, il paese, la regione, la religione di Stato: pensiamo a paesi come l'Italia, la Polonia, e l'Irlanda, o come l'Egitto e il Marocco, dove la religione, rispettivamente cattolicesimo e islam, è fortemente legata all'identità nazionale. Il *born again* invece è qualcuno che non condivide la realtà culturale della religione, ma vuole una religione interamente sua, su cui ricostruire la sua vita personale. Questo individualismo è un aspetto molto importante. Un secondo aspetto caratteristico è l'importanza della salvezza. Certamente in ogni religione la salvezza è importante, ma per il *born again*, che è colui che fa ritorno alla religione, la salvezza non dipende dalla conoscenza. Per questa nuova religiosità, la salvezza è immediata, vale a dire che si è direttamente in contatto con Dio e con la verità. La conoscenza non conta»<sup>44</sup>.

Nelle mutate condizioni di contesto, il luogo del fenomeno religioso si parcellizza annebbiandosi in «un panorama che, come ovunque in Europa e in America del Nord, è segnato

---

<sup>43</sup> Hervieu-Léger D. (2003), *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, Il mulino, Bologna 2003, p. 18

<sup>44</sup> Roy O., *Intervista a cura di G. Bosetti, Se la religiosità si distacca dal vincolo*, in "Reset", n. 88, marzo-aprile 2005, p.

dalla disseminazione individualistica del credere, dalla separazione tra le credenze e le appartenenze e dalla diversificazione degli itinerari percorsi da “credenti erranti”»<sup>45</sup>.

Ciò non significa che il senso religioso sia sparito né che le religioni escano dallo scenario di senso entro cui viviamo. Quando si parla di secolarizzazione è sempre importante un uso di questa parola non considerandola come una sorta di contenitore entro cui mettere tutti gli aspetti della vita sociale resi candidi dall’eliminazione della colorazione religiosa che avevano in altri tempi. L’uso di questo termine va contestualizzato e vanno con precisione definiti gli indicatori rispetto ai quali misuriamo il processo. Parlare dell’occidente non è la stessa cosa di parlare di altre parti del globo, usare come indicatore di secolarizzazione la pratica religiosa non è la stessa cosa di usare come indicatore il tasso di natalità di gruppi che si costituiscono ponendosi finalità riconducibili alla dimensione della religiosità. La presenza a piazza San Pietro di un numero crescente di fedeli rispetto agli anni scorsi alle udienze del Pontefice, può essere considerata come un segnale di desecolarizzazione? L’eco che segue ai pronunciamenti pubblici di talune autorità ecclesiali è segno dell’inizio della riconquista di uno spazio sulla scena pubblica della chiesa? L’elemento religioso indicato come centrale nella regolazione dei flussi migratori o l’uso di simboli e credenze religiose per scendere in guerra o “difendere” la cultura occidentale sono elementi che ci indicano il ritorno in forze di una società religiosamente fondata? La complessità del fenomeno religioso e la difficoltà a precisare i contenuti del termine secolarizzazione porterebbero a risposte quanto meno non racchiudibili nell’espressione di un mero sì o no.

Come opportunamente ha scritto Larry Shiner: «L’unica cosa che si può forse dire con certezza del concetto di secolarizzazione è che raramente si può essere sicuri di che cosa esattamente significhi quando viene usato. E tuttavia, malgrado la sua imponente ambiguità, continua ad essere un termine centrale nel dibattito sociologico e teologico corrente»<sup>46</sup>.

E’ vero un fatto, che l’universale consenso attorno al lento e progressivo sparire della religione dalla sfera pubblica per essere, nella migliore delle ipotesi, confinata alla sfera delle preferenze individuali, ha trovato sul finire del secolo trascorso una serie di eventi fortemente contraddittori di quella asserzione che ormai era entrata a far parte del senso comune.

A partire dagli anni Settanta del secolo trascorso si assiste in più parti del mondo, compreso l’occidente sviluppato, ad eventi nuovi che mettono in discussione l’assunto di cui sopra. Negli Stati Uniti la rapida crescita di nuovi movimenti religiosi ed il loro peso sulla sfera pubblica, in Iran

---

<sup>45</sup> Hervieu-Léger D. *op. cit.* p. 19.

<sup>46</sup> Shiner L., *Significati del termine secolarizzazione* in Acquaviva S., Guizzardi G., La secolarizzazione, il Mulino, Bologna 1973, p. 53.

la rivoluzione di Khomeyni, in Polonia la nascita di Solidarność, pongono il fenomeno religioso nuovamente al centro della scena pubblica quale potente risorsa di formazione di identità collettiva.

La religione permane come risorsa cui sembra non sia possibile fare a meno. Nell'ambito delle scienze sociali, qualcuno ha scritto di modificazioni nelle funzioni svolte, qualcuno ne aveva prefigurato la scomparsa, qualcuno l'aveva dipinta come zavorra da cui liberarsi per un autentico ed interamente mondano cammino di liberazione. Più volte data per spacciata o presentata come un residuo del passato che l'evoluzione sociale avrebbe presto fatta sparire, la religione ritorna (ma è più corretto dire permane) a stupire per la sua vitalità non solo come risorsa individuale ma anche in quella sfera pubblica dalla quale sembrava essere delegittimata a giocare un ruolo<sup>47</sup>. La religiosità continua ad essere argomento all'ordine del giorno sullo scenario mondiale pur con le ambivalenze e la pluriformità con cui il fenomeno è oggi visibile. La religione permane a stupire sia laddove mostri l'emergere di grandi ed ammirate figure della storia che attribuiscono la forza della loro grandezza nell'essere al servizio di una credenza, sia quando soggetti collettivi ne facciano uso, a prescindere dal giudizio di merito che si possa esprimere sul singolo caso, quale risorsa ancora capace di mobilitare consistenti fasce di popolazione. Essa lo fa rivitalizzando antiche religioni o, in altri casi, proponendo nuove narrazioni la cui funzione è sempre quella di proporsi come risposta al bisogno di viver bene e più a lungo. Scrive Danièle Hervieu-Léger: «Il ritorno in forze della religione sulla scena pubblica, proprio al centro delle società occidentali, là dove si supponeva fosse più avanzata la privatizzazione della religione; l'evidenziazione, attraverso l'esplosione dei nuovi movimenti sociali, delle credenze legate alla mobilitazione politica e culturale; la disseminazione delle credenze rivelata dalla crescita delle religioni parallele e dei nuovi movimenti religiosi: tutti questi fenomeni mettevano in crisi l'idea di una modernità "razionalmente disincantata" e definitivamente estranea alla religione»<sup>48</sup>.

Concludendo circa i percorsi che l'esperienza religiosa può avere nella società contemporanea, appare interessante ritornare ancora a Peter Berger che delinea tre percorsi fondamentali entro cui si possa immaginare una riconquista di plausibilità delle tradizioni religiose. Secondo Berger questo può avvenire seguendo tre differenti opzioni: «L'opzione deduttiva consiste nel riaffermare l'autorità di una tradizione religiosa di fronte alla secolarità moderna...L'opzione riduttiva consiste nel reinterpretare la tradizione in termini di secolarità moderna, il che si considera

---

<sup>47</sup> Casanova J., *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna 2000.

<sup>48</sup> Hervieu-Léger D., *op. cit.*, p. 12-13.



poi come una necessità incombente di far parte della coscienza moderna... L'opzione induttiva consiste nel volgersi all'esperienza come al terreno di tutte le affermazioni religiose: alla propria esperienza, finché ciò sia possibile e all'esperienza incorporata in una particolare gamma di tradizioni...qui induzione significa che le tradizioni religiose sono considerate come figure evidenti dell'esperienza religiosa e come approfondimenti derivanti dall'esperienza»<sup>49</sup>. Di queste opzioni quella che Berger giudica come più efficacemente percorribile è quella induttiva. L'incontro della tradizione con un'esperienza che la sappia riconoscere e rendere presente nell'oggi. Questa è la sfida che associazioni, gruppi e movimenti ecclesiali dichiarano di cogliere.

---

<sup>49</sup> Berger P. , *L'imperativo eretico*, Elle Di Ci, Leumann (To) 1987, p. 86-87.