

*A Elisabetta*



## INDICE

<b>Introduzione</b>	p. 6
<b>Capitolo I</b>	
<b>Il fatto religioso nella società contemporanea</b>	
1.1 Il fatto religioso	p.11
1.2 L'interpretazione sociologica della religione	p.13
1.3 Il ruolo del rito	p.18
1.4 Il conflitto religioso	p.25
1.5 La religione nella postmodernità	p.27
1.6 Tendenze convergenti nella sociologia	p.34
1.7 La secolarizzazione e la rinascita religiosa	p.35
1.8 La concezione laica della religione	p.38
1.9 La secolarizzazione e il percorso di modernizzazione	p.39
<b>Capitolo II</b>	
<b>La religione, l'individuo e la società</b>	
2.1 La religione dopo l'illuminismo	p.41
2.2 L'Europa e la secolarizzazione	p.43
2.3 La modernità	p.51
2.4 Il post-moderno	p.53
2.5 Il soggettivismo post-moderno e la mancanza di appartenenza	p.55
2.6 Individualizzazione e pluralismo	p.66
<b>Capitolo III</b>	
<b>Gli aspetti critici della religione</b>	
3.1 Dall'eclissi del sacro al suo ritorno	p.89
3.2 Nuovi ateismi nel contesto contemporaneo	p.94
3.3 Religioni e monoteismo	p.100
3.4 Cristianesimo e cattolicesimo	p.101

## **Capitolo IV**

### **Il mondo e il sacro**

4.1 Chiesa e mondo	p.107
4.2 La sopravvivenza del sacro	p.111
4.3 La religione nella prospettiva della sociologia critica	p.123
4.4 Individuo e società	p.124
4.5 Teoria e critica	p.127
4.8 L'illuminismo e la religione	p.131

## **Capitolo V**

### **Ipotesi, obiettivi e metodologia della ricerca**

5.1 Orientamento generale ed obiettivi	p.137
5.2 Il contesto della ricerca	p.145
5.3 Il campionamento e i criteri di costituzione del campione	p.146
5.4 La traccia del questionario popolazione di riferimento	p.151

## **Capitolo VI**

### **Gli adolescenti contesto familiare culturale**

6.1 Adolescenti e religiosità	p.155
6.2 La famiglia e i luoghi di socializzazione	p.165
6.3 Le figure simboliche di riferimento	p.168
6.4 Una visione orizzontale, pragmatica a forte soggettività	p.171

## **Capitolo VII**

### **La religione e gli adolescenti**

7.1 Il rapporto degli adolescenti con la religione	p.177
7.2 La formazione religiosa	p.178
7.3 Atteggiamenti e comportamenti solidali	p.181
7.4 La pratica religiosa dopo la pre adolescenza	p.183
7.5 La religione come fatto privato	p.186

## **Capitolo VIII**

### **Gli adolescenti tra tradizione e modernità**

8.1 Aspettative e immagini della religione	p.195
8.2 L'esperienza religiosa dei ragazzi	p.215

CONCLUSIONE	p.225
BIBLIOGRAFIA	p.228
QUESTIONARIO	p.238

## *Introduzione*

Il focus di questo lavoro, che si basa su una ricerca empirica, è la religione e gli adolescenti nel contesto della città di Sassari. Il lavoro analizza la relazione tra la religione e la società di riferimento. Il carattere polisemico che il linguaggio comune attribuisce alla parola “religione” fornisce più interpretazione. Infatti, con essa si può alludere a tutto ciò che attiene alla dimensione della credenza. Si può pensare alla religione come funzione e apparato, insieme di luoghi, legami, esperienze di socializzazione e di socialità, deputati certo a fare esperienza del sacro, ma anche a trasmettere modelli culturali, identità, valori, norme etiche utili a fini di regolazione sociale.

La religione viene da noi considerata come elemento costitutivo della realtà empirica osservata e studiata. La costruzione dell'identità, dei singoli e di conseguenza dei gruppi si presenta ,composita, in continua evoluzione, ambivalente e contraddittoria mai compiuta definitivamente all'interno di un sistema di valori e di appartenenza stabili. La condizione adolescenziale contemporanea e della città di Sassari, in particolare, si caratterizza per una sorta di “insiemi diversi”, di patchwork dai modelli diversi .ciò indica che a seconda degli spazi sociali nel quale si muovono i percorsi di vita degli adolescenti e delle caratteristiche strutturali e organizzative nelle quali si trovano a vivere gli adolescenti modellano il loro agire sociale e la loro identità. Tali condizioni strutturali fanno riferimento all'ambiente familiare all'area geografica di residenza, all'ambiente di vita relazionale. Il lavoro è diviso in due parti. Nella prima si è fatto riferimento alle teorie e gli studi contemporanei sulla religione, definendola nella contemporaneità, interpretandola e ponendo in rilievo il fenomeno della secolarizzazione, con il conseguente “dibattito” sul ruolo della religione. La secolarizzazione ha caratterizzato la riduzione e il

crollo delle pratiche religiose, ma aperto a nuovi concetti legati al postmoderno che hanno coinvolto scientificamente anche la teologia.

Nella seconda parte la ricerca si è articolata attraverso i seguenti passaggi: individuazione degli ambiti di esplorazione, definizione dell'obiettivo, predisposizione della ricerca empirica ed elaborazione dati

La popolazione di riferimento è composta da 1242 studenti di età compresa tra i 13 e i 15 anni, suddivisi in 55 classi frequentanti la III media nel territorio di Sassari suddivisi per zone (centro, periferia, agro). Al campione costituito da 273 studenti, selezionato in modo da essere rappresentativo, rispetto alle variabili di genere è stato somministrato un questionario suddiviso in molteplici items. Si considera come l'educazione religiosa incida sui comportamenti collettivi. Si analizzano i vari ruoli che l'adolescente vive rimarcando come la religione abbia una notevole significatività.

Uno di questi è l'attenzione al dinamismo legato al cambiamento è all'esigenza di conoscenza che emerge sempre più come irrinunciabile nello sforzo di rigenerare l'impegno verso una cittadinanza attiva. Questa invita la chiesa ad esprimersi in quanto tale nella storia e nel territorio.





*PRIMA PARTE*

LA RELIGIONE E GLI ADOLESCENTI



## Capitolo I

### Il fatto religioso nella società contemporanea

#### 1.1 Il fatto religioso

La sociologia nella sua prima fase ha dimostrato grande interesse per la religione: ne sono classici esempi autori come Auguste Comte, Emile Durkheim e Max Weber.

In seguito, la religione ha aperto un dibattito scientifico, non ancora definito, attraverso ulteriori campi di ricerca, legati ad alcuni aspetti tra i quali: la secolarizzazione, l'ateismo e il ruolo che la religione esercita sempre più nelle società moderne, generando ulteriori aspetti riflessivi legati al rito, al mito e al conflitto.

Non mancano nel nostro Paese studi e ricerche sociologiche sul fenomeno della religione e sulla religione in generale che danno conto di un progresso delle scienze umane avvenuto negli ultimi decenni del XX secolo e agli inizi del XXI. Esistono, infatti diversi studi, pur nelle comuni radici dell'approccio sociologico che determinano elaborazioni, con sensibilità e preferenze che fanno capo ad un'ampia letteratura riguardante il fenomeno religioso<sup>1</sup>. Tutto ciò sollecita attenzione e scambi tra i sociologi della religione e i sociologi in generale e permette, spesso, di superare le barriere nazionali e non solo quelle linguistiche.

---

<sup>1</sup> R. Cipriani, *Sociologia delle religioni*, Borla, Roma 2009; J. P. Willaime; D. Hervieu-Légér, *Sociologies et religion, Approches classiques*, PUF, Paris 2001; E. Dianteill, M. Lowy, *Sociologies et religion, Approches dissidentes*, PUF, Paris, 2005; E. Dianteill, M. Lowy, *Sociologies et religion, Approches insolites*, PUF, Paris. 2009; G. Davie, *The sociology of religion*, Sage, London 2007; E. Pace, *Introduzione alla sociologia delle religioni*, Carocci, Roma 2007.

Una presentazione sistematica dei dati empirici sulla vita religiosa andranno a costituire non delle realtà assolute, ma realtà contestualizzate, che diventano solo “esempi ed illustrazioni”.

Le diverse scuole di pensiero all'interno della sociologia possono spiegare il desiderio continuo di confrontarsi con il pensiero dei predecessori, in particolare per la sociologia della religione, dove il riferimento ai “padri fondatori” è abbastanza frequente. I sociologi contemporanei, rispetto a quelli dell'era classica, non analizzano la vita sociale in termini di “leggi sociali”. Riconoscono che i risultati delle loro ricerche devono essere contestualizzati, cioè situati in un contesto storico, culturale e locale. La sociologia della religione non differisce dalla sociologia generale: ha come oggetto proprio di studio la religione nel suo contesto sociale, e applica le stesse teorie, gli stessi metodi utilizzati per studiare l'economia, la politica e altri fenomeni sociali. In generale, i sociologi della religione hanno interessi per gli effetti della religione sulla società e per l'influenza della società sulla vita religiosa. E' interessante notare che spesso il sociologo della religione proviene da diverse tradizioni religiose. Una larga maggioranza dei sociologi della religione continua ad avere un *background* cristiano dal punto di vista culturale. Problemi si pongono invece per i sociologi mussulmani, perché nell'Islam si riscontra una minore accettazione della critica e della contestualizzazione della religione che è nella maggior parte della tradizione cristiano moderno. La capacità di creare spazio per la critica e la riflessività nei confronti della fede e della religione sembra una precondizione per una combinazione-interpretazione sociologica e di fede religiosa.

In riferimento alle somiglianze e differenze intercorrenti tra le scienze che studiano la religione, una profonda distinzione va operata tra le scienze sociali e la teologia. Quest'ultima è definita “normativa” perché descrive come gli esseri umani dovrebbero agire, mentre le scienze sociali sono definite “descrittive”, perché forniscono informazioni su come è realmente l'uomo.

## 1.2 L'interpretazione sociologica della religione

Da un punto di vista epistemologico e metodologico è oggetto di dibattito, in ambito sociologico, la verità religiosa, cioè la relazione tra l'affermazione che qualcosa è vero religiosamente e la spiegazione della religione come fenomeno umano, riferito ad un contesto sociale e culturale. La maggior parte dei sociologi considerano la religione un fenomeno prodotto dagli esseri umani:

La spiegazione sociologica mette in evidenza le condizioni umane e sociali non gli interventi divini. La sociologia è metodologicamente atea, secondo un'espressione di Peter L. Berger (1967), ma non sostanzialmente. Il sociologo può essere cristiano, mussulmano o ateo o aderire ad altra interpretazione esistente della realtà. Ma l'interpretazione sociologica non include la realtà divina nella sua analisi. La sociologia rimane in silenzio sulla questione se esiste una realtà divina dietro, oltre, al di sopra nascosta della realtà umana e sociale. Questa posizione può essere definita "Agnosticismo metodologico". Il termine sottolinea che la sociologia usa spiegazioni immanenti, cioè "di questo mondo" ed esclude spiegazioni religiose. L'agnosticismo metodologico significa che la sociologia è in grado di fornire spiegazioni sulle dimensioni ed espressioni della religione ma non è in grado di offrire alcuna affermazione riguardo alla verità della religione.

Secondo il punto di vista di Berger, è corretto e legittimo per un sociologo studiare gli elementi sostanziali della fede cristiana come di altre fedi, ed altri aspetti della religione, come le pratiche religiose e gli studi legati all'organizzazione, ma il sociologo non può emettere giudizi riguardanti la verità religiosa (avalutatività weberiana nell'approccio scientifico), basando così le proprie teorie più su presupposti culturalmente determinati che su pura logica<sup>2</sup>.

La sociologia contemporanea, offre una moltitudine di studi e approcci scientifici per l'interpretazione di sé e della propria fede, del mondo e può ipotizzare stretti legami causali tra il contesto sociale e una data concezione religiosa. Le analisi

---

<sup>2</sup> J.P. Willaime, *Sociologia della religione*, Il Mulino, Bologna 1996, p. 10.

basate sull'assunzione che i soggetti agenti siano consapevoli della propria interpretazione del mondo, cioè dell'intenzionalità e del significato,

Il teologo britannico J. Milbank<sup>3</sup>, sostiene che i discorsi teologico e scientifico siano profondamente conflittuali, perché la disciplina sociologica non è solo metodologicamente, ma fondamentalmente atea, non ammettendo l'esistenza di una realtà divina. Secondo la sua visione, non sarebbe possibile istituire un dialogo tra teologia e sociologia, perché la sociologia è già una teologia o meglio un'anti-teologia che lascia fuori Dio. La sociologia della religione rappresenta una sorta di alternativa meta-narrativa che riserva alla religione uno spazio e un significato limitato, perché la sociologia considera la religione come questione privata. La critica di Milbank alla sociologia della religione si può considerare parte di una più generale critica della modernità, in una visione riduttiva della sociologia contemporanea .

La lettura della “vita sociale”, inclusa la religione<sup>4</sup>, mostra che dagli autori classici ai contemporanei (non solo i sociologi della religione), ma tutti con le loro teorie sociologiche hanno un rapporto con la religione. Di conseguenza è opportuno fare sempre riferimento a tutte le teorie sull'individuo e la società, quella specifica legata alla religione. Questi aspetti generano differenti riflessioni oltre che a critiche che vanno a contribuire lo studio empirico della religione, ne sono esempio le teorie dell'individuo, della società e della religione di K. Marx, E. Durkheim, M. Weber, G. Simmel, S. Freud, G.H. Mead, T. Parsons.

La religione contemporanea e il dibattito con i padri fondatori costituiscono un segno “forte” della disciplina, contribuendo alla costruzione di un comune paradigma. I pensatori classici diventano rilevanti e i loro studi e testi assumono la funzione di fonte di ispirazione e contribuiscono ad una interpretazione e spiegazione scientifica della società. Su questa base la sociologia della religione da ampio spazio

---

<sup>3</sup> J. Milbank, *Theology and social Theory: beyond secular Reason*, Sage, London 1990.

<sup>4</sup>Cfr. J.-P. Willaime, D. Hervieu Lèger, *Sociologies et religion*, cit.

ai pensatori classici e nello stesso tempo include le teorie contemporanee. La tradizione classica e la varietà delle teorie segnalano che la sociologia è una disciplina complessa-perché gli individui e la società cambiano e gli uomini sono parte dell'oggetto di studio. La religione contemporanea si sviluppa secondo nuove tendenze e analisi culturali come quelle di J. Habermas, Z. Bauman e P. Foucault, che hanno portato contributi significativi anche nel campo della filosofia, dell'etica e della critica culturale, pur non avendo scritto, in modo diretto sulla religione, ma comunque la loro visione generale può essere utilizzata anche nell'analisi della religione. Operando una sistematizzazione, rispetto alle teorie prodotte possiamo differenziare: J. Habermas e N. Luhman nell'analisi di sistema; E. Goffman, P. Berger e Th. Luckman nell'analisi micro sociologica; P. Bourdieu, M. Foucault, A. Giddens e Z. Bauman nell'analisi della relazione tra struttura e azione sociale: Questi aspetti forniscono gli "elementi" necessari per la costruzione sociale e culturale della conoscenza, la visione della modernità. Spesso le sue conseguenze per la religione, secondo una concezione unilineare della secolarizzazione. le critiche delle concezioni unilineari della modernizzazione, che presenta diverse versioni e progetti, in riferimento alle interpretazioni dei cosiddetti "nuovi movimenti religiosi". Tra questi includiamo il "fondamentalismo", come fenomeno conservatore antimoderno che potrebbe però essere considerato una nuova versione della modernità e di postmodernità e le relazioni che questi due concetti, sul fenomeno della globalizzazione che in è intesa prevalentemente in senso culturale e sociologico e sul ruolo in essa dispiegato dalla religione.

Oltre a questo aspetto è centrale il fenomeno della secolarizzazione e le diverse teorie che sostengono che la religione nelle società moderne –prevalentemente occidentali – assume un ruolo marginale e di minore importanza per il funzionamento del sistema sociale e vedremo le principali critiche nei confronti di queste teorie. È acquisito il carattere multidimensionale del concetto di secolarizzazione<sup>5</sup>, che fa riferimento ai livelli societario, organizzazionale (delle

---

<sup>5</sup> Vedi la recente riproposizione dello studio del 1982 di K. Dobbelaere, *Secularization: An Analysis*

organizzazioni religiose) e individuale. Non ci sembra che, pur parlando di *New paradigm*, quello della cosiddetta Teoria delle economie religiose<sup>6</sup>, si colga la sua importanza per il superamento dell'*oldparadigm* della teoria della secolarizzazione rivelatosi insoddisfacente. Fa seguito alla trattazione della religione nella sfera pubblica, riguardanti i rapporti tra religione e mondo secolare, tema che si è imposto dopo che, dalla fine degli anni settanta, contrariamente alla tesi della secolarizzazione e privatizzazione della religione, si è verificata l'inaspettata presenza della religione nella sfera pubblica non solo in Europa ma in America latina Asia e Medio Oriente<sup>7</sup>. Ci si rese conto, allora, che la differenziazione religiosa non significa che la religione sarebbe rimasta nel posto assegnatole nella sfera privata senza entrare nella sfera pubblica. Per apportare un contributo alla questione, bisogna precisare che il ruolo della religione nella sfera pubblica non deve essere il frutto di assunzioni teoriche o a priori ma di accurati studi empirici. Il ruolo della religione nella sfera pubblica può assumere le varie forme, come: religione ufficiale di Stato, religione civile, nazionalismo religioso, religione pubblica, religione come legittimazione religiosa del potere politico. Si aprono in tal modo problemi interpretativi riguardanti il mescolamento di sfere pubbliche e private, in riferimento ai confini mutevoli tra le varie sfere e il ruolo della religione nello sfidare questi confini.

Per poter capire come si diventa religiosi è importante fare riferimento alla socializzazione, al senso di appartenenza. Sono oggetto di studio le differenti esperienze sociali che sostengono o indeboliscono l'impegno religioso, per significare che anche la religiosità individuale è attraversata da interazioni sociali. Diversi elementi suggeriscono un crescente individualismo nella società

---

*atthreelevels*, P.I.E. Peter Lang, Brussels 2002; cfr. D. Pizzuti, *Le dimensioni della secolarizzazione*, in *Rassegna di teologia*, 45 (2004), pp. 777-783.

<sup>6</sup>Cfr. R. Marchisio, M. Pisati, *L'analisi delle economie religiose. Confronti internazionali e applicazioni al caso italiano*, in *Polis*, 1998, pp. 5-76; P.L. Trombetta, *Il mercato delle religioni. Prospettive americane contesto italiano*, in *Inchiesta*, 136 (2002), pp. 1-4; e L. Diotallevi, *Rompicapo della secolarizzazione italiana. Caso italiano, teorie americane revisione del paradigma della secolarizzazione*; Id., *Il dibattito della secolarizzazione*, in *Religioni e società*, 22 (2007), pp. 162-170.

<sup>7</sup>Cfr. J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla conquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna 2000.



contemporanea in maniera diversificata, non sono tuttora operanti fattori sociali che interessano la religiosità individuale e anche individualista.

In Europa molti gruppi sociali conservano una forma di cristianità culturale<sup>8</sup>, se si fa riferimento alla partecipazione ai riti di chiesa. Da una prospettiva storica a lungo termine è difficile sottrarsi all'idea che la principale tendenza in Europa sia la secolarizzazione a livello individuale. Tuttavia a livello di religiosità individuale non è agevole trarre conclusioni definitive e generalizzanti sulla tendenza del cambiamento. È analizzata poi la sociologia delle organizzazioni religiose dei movimenti, secondo tipologie classiche, per cercare di comprendere il mutamento delle organizzazioni religiose, in particolare come il potere e l'autorità sono esercitate in esse facendo ricorso alla tipologia weberiana di potere e autorità. Sono illustrate alcune teorie sociologiche sui movimenti religiosi, inclusi i nuovi momenti religiosi apparsi nella seconda metà del secolo scorso, in modo particolare quelle riguardanti il reclutamento e la socializzazioni di partecipanti a questi movimenti che hanno presentato aspetti problematici.

Di fronte ai problemi che il fenomeno della religione pone, possiamo trovare "ricette" di vario tipo tra i quali: il comunitarismo, l'etica della responsabilità di Jonas, la "carezza" di Lévinas e anche tanti altri aspetti legati all'interpretazione data da Illich nel libro , *La convivialità*<sup>9</sup>. Tutti sappiamo che una comunità umana è tale perché pervasa dalla responsabilità, condivisione e appartenenza comunitaria.

Aspetti che pongono in rilievo l'urgenza della difesa delle diversità e delle esperienze culturali dove il rapporto con la divinità non può essere monopolizzato, in quanti esso non si manifesta univocamente. Quindi la diversità e la ricchezza

---

<sup>8</sup> Le religioni storiche in Europa, osserva E. Pace, continuano ad essere "il basso continuo" etno-cultural. Dai paesi di tradizione luterana, con maggior forza a quelli di tradizione cattolica. Ciò che invece appare logorato è il legame tra gli universi simbolico- religiosi, riprodotti nel tempo dalle chiese e comunità religiose e gli orientamenti di senso, ivi compresi criteri di fondo delle scelte morali (presentazione in F. Garelli, G. Guizzardi, E. Pace, *Un singolare pluralismo. Indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani*, Il Mulino, Bologna 2003, p. 8.

<sup>9</sup> I Illich, *La convivialità*, Mondadori, Milano, 1973.

dell'uomo vanno difese nella loro totalità e dovrebbe essere ovvio che non si offre solo una risposta scientifica e razionale a questi contatti naturali, ma anche un atteggiamento religioso e di cautela nel ricercare un senso della vita, dove anche le forme particolari della cooperazione delle leggi, i linguaggi, le diverse grammatiche della condotta, i riti e i messaggi contenuti nelle leggende fanno parte di questo tipo di patrimonio vitale.

Solo una religione del rispetto della vita può rispondere a tutte e due le sfide che ci vengono poste. Con questa religione, che è del tutto incompatibile con quella trionfante dei consumi, dell'espansione quantitativa dell'economia dell'abbondanza del superfluo, può sorgere e crescere una società in cui il rispetto del singolo e di ognuno, nella sua diversità, corrisponde al bene comune e all'interesse di tutti.

### **1.3 Il ruolo del rito**

Il rito è l'attività costitutiva del gruppo come elemento stabile del vivere. Il carattere radicale della posizione di E. Durkheim sui rapporti tra società e religione consiste nel credere che la religione e la società siano qualcosa di più di un intreccio di elementi ontologicamente diversi. È in realtà una posizione che ha dimostrato tutta la sua fecondità, una fecondità che possiede ancora. Dunque noi non ci troviamo di fronte ad un semplice influsso reciproco di componenti, né ancor meno, ad una preminenza dell'organizzazione economica che esprime o riflette le sue forme nella religione; ciò sarebbe solo sovrastruttura apologetica o falsa coscienza.

La posizione drastica e particolarmente innovativa di Durkheim è suscettibile di grandi sviluppi, proprio se si ha il coraggio di radicalizzare l'impiego al di là dell'uso che viene fatto del durkheimismo corrente. Si vogliono appunto muovere dei rilievi circa i limiti di questa posizione induttiva, ma intanto resta il fatto che essa ha accolto un aspetto centrale dell'esistenza dei gruppi, piccoli e grandi, arcaici e

moderni. I gruppi, per poter esistere, devono rendersi visibili, e questa visibilità, in termini di evento emotivo- comunicativo, non intellettuale-speculativo, si rende possibile primariamente attraverso il “tutto”.

La religione, quindi, nella misura in cui si identifica con il complesso dei riti o li organizza o li legittima attraverso il mito, descrive e insieme rende possibile un senso alla “società”. Ciò che appare in modo meno evidente se si ha a che fare con le grandi religioni che contengono una elaborata interpretazione metafisica e soprannaturale della vita e del cosmo. Queste religioni sono in primo luogo le religioni dei grandi Stati territoriali dove sono nate e si sono sviluppate storicamente le religioni della salvezza. Queste sono state caratterizzate da un dinamismo del tutto particolare e hanno “giocato” un ruolo storico decisivo, se non altro quando si tiene conto del fatto che tra esse va annoverato il cristianesimo<sup>10</sup>Le religioni della salvezza, come precedentemente definite, hanno sempre avuto un rapporto ambivalente, ma ricco di conseguenze diramanti nelle società in cui si svilupparono. Nessuna delle società nelle quali le religioni della salvezza sono state preminenti è rimasta la stessa di prima del loro avvento. Le religioni della salvezza, inoltre, sono sempre state caratterizzate da nuovi forti margini di autonomia, istituita, rispetto al potere temporale e alle strutture sociali mondane, fatto che ha potuto portare a risultati distruttivi o eversivi o comunque a trasformazioni radicali della società stessa. Sono diventati, in altre parole delle variabili dipendenti nello sviluppo delle forme sociali.

La salvezza viene offerta anzitutto (o forse essenzialmente) come una salvezza da società considerate irrimediabilmente illegittime o spiritualmente irrilevanti. Le religioni della salvezza si manifestano in forme più o meno estreme di rifiuto del mondo, in vista di altre realtà più veridiche e vivibili. Con le religioni della salvezza noi siamo, tuttavia in presenza di fenomeni storicamente recenti, prodotti in qualche modo dal disagio che circola nelle grandi aggregazioni politiche, per lo più legate ai “distruttismi” dei grandi imperi territoriali. Questi sono legati in generale allo sfruttamento economico, centralizzato nei grandi fiumi, il Nilo, il Tigri, e l’Eufrate, i

---

<sup>10</sup> Per questo riferimento è essenziale lo studio di M. Gauchet, *Il disincanto del mondo. Una storiapolitica della religione*, Torino, Einaudi 1992.

grandi fiumi cinesi. Quindi vi è un tipico elemento meccanico che tiene insieme questi agglomerati umani e si capisce bene il disagio causato dalla loro arbitrarietà, artificialità, ingiustizia. Ciò che prevale è la costituzione dei sistemi interpretativi del cosmo in cui sia possibile spiegare e giustificare l'esistenza del male e in particolare del male sociale, le ingiustizie, insieme all'offerta di cerimonia rassicurante contro la paura metafisica.

È naturale che l'utilizzazione più feconda fatta fino ad oggi dell'immagine durkheimiana della religione sia avvenuta nel campo della società pre-alfabetiche, a partire naturalmente da quella che ci viene fornita dallo stesso Durkheim nella sua lettura del totemismo australiano. Va subito detto che Durkheim, forse in parte per lo stesso motivo per cui era costretto a volgere la sua attenzione verso gli aborigeni australiani, non si è mai occupato delle complesse relazioni tra il rito e il mito, né comunque del problema del luogo del mito nella legittimazione degli agglomerati sociali. Questo è già un suo primo grande limite. Egli non ha mai mostrato di provare un reale interesse per la storia e per la tradizione. La sua è un'analisi assolutamente atemporale. Era naturale che non si interessasse del mito anche se i contenuti mitici sono sempre stati la componente legittimante del mito.

La religione soprattutto tra i suoi custodi costituiti in classe privilegiata, perde la sua capacità di offrire uno sbocco all'immediatezza emotiva. Essa certo non può fare a meno del rito. Questo sarebbe impossibile perché il rito rappresenta l'unico modo di rendere visibile la sua presenza come principio normativo alla popolazione e di mantenere il suo controllo su di essa. Ma la dimensione prescrittiva si trasforma in liturgia, in rappresentazione manipolata dall'alto, una forma un po' più alta, ma talvolta non ben distinguibile. Dal proprio punto di vista interno, essa lo relega in secondo piano destinandone l'uso, soprattutto nelle forme più spettacolari, a quei ceppi che sono esclusi dalle espressioni ormai individualistiche e raffinate nella cultura religiosa. Per esempio, i riti di passaggio nel mondo cattolico, privati del loro carattere di allegorie metafisiche e rimagicizzate, in genere tutta la liturgia della pratica religiosa cattolica, ci offre un buon esempio di questo esito dualistico delle religioni: scrittura filosofica e cosmologica in alto, comportamenti magico- popolari

in basso. Così la società religiosa si stratifica rivelando alle reti iniziatiche, che comunicano al proprio interno mediante la scrittura e in una lingua divenuta esoterica come il latino, le prese di posizione intorno ai valori fondamentali della comunità<sup>11</sup>.

L'elaborazione dell'immaginario religioso viene monopolizzata dalle cerchie di specialisti che divengono in qualche modo delle comunità morali ereditarie, separate dalle masse. Chi interpreta, elabora e trasmette il sacro diventa anche, inevitabilmente, un usufruttuario privilegiato. Vi è un carisma che gli specialisti del sacro acquisiscono per il solo fatto di custodirlo. Nella prospettiva di Durkheim, la religione è una forma e un insieme di pratiche attraverso le quali la società come entità che trascende gli individui si autorappresenta descrive e spiega se stessa con tecniche che successivamente Goffman avrebbe specificato in termini teatrali. Per Durkheim la religione, anche se contiene delle rappresentazioni mentali, non è nella sua essenza un'attività speculativa; non è neppure un immaginario, se non nella forma in cui il rito può essere (ed in effetti era un tempo) una forma elementare di immaginario: la vita religiosa presuppone l'intervento di forze *sui generis*, che sollevano l'individuo sopra se stesso, lo trasportano in un ambiente diverso da quello in cui egli trascorre la sua esistenza profana e gli fanno vivere una vita molto diversa, più alta e più intensa. Il credente non è solo un uomo che sa e vede delle cose che è il credente di moda: è un uomo che ha un *potere maggiore*. Questo potere maggiore si manifesta come una forza psichica; è quindi vissuto emotivamente, non mediata dalla via intellettualistica.

I fedeli, i credenti, possono non sapere bene che cosa sia questo potere, possono avere una rappresentazione che non supera lo stato d'animo, che somiglia ad altri stati d'animo come l'innamorarsi o il dolore per la perdita della persona amata o del protettore potente; ma esso è, non di meno, un fatto reale: «Il problema religioso consiste dunque nello scoprire da dove vengono queste forze e di che cosa sono fatte (...) esse non possono promanare da una fonte di energia superiore a quelle di cui dispongono gli individui da soli e le sole forze morali superiori a quelle

---

<sup>11</sup> M. Weber, *Economia e società*, Comunità, Milano 1980, vol. I, p. 575. Per i riti fondanti delle confraternite dell'epoca medioevale cfr. J. Bossy, *L'occidente cristiano*, Einaudi, Torino 1990, pp. 68 ss.

dell'individuo che si possono osservare nel mondo sono quelle che risultano da raggrupparsi delle forze individuali, dalla loro sintesi attraverso la società e grazie alla società: queste sono le forze collettive»<sup>12</sup>.

Siamo qui in realtà su un terreno ben diverso. Si noti in ogni caso la posizione di rifiuto implicito della trascendenza. La società risulta essere tutto, nulla sta al di sopra della società; questa non ha radici che in se stessa. Il fatto che la visione durkheimiana della società sia temporale e non ponga il problema delle origini e del destino comune, porta a questo esito. Riconoscere e conoscere il gruppo attraverso il rito non è comunque solo un fatto fondamentale di sottomissione, che rafforza il gruppo, ma è un modo per attingere a una fonte di forza o di potenza, il mana o lo spirito, la «coscienza collettiva» secondo l'espressione usata da Durkheim, notare come questa coscienza collettiva somiglia all'opinione pubblica e al conformismo. Nella vita quotidiana, la persona che sente di avere l'approvazione e il sostegno del gruppo si sente investita di più forza, come l'atleta che compete avendo alle spalle un pubblico che lo sostiene. La persona che è invece rigettata dal gruppo languisce e talvolta perisce nell'anomia e nell'egoismo.

Vediamo però meglio, al di là della grande intuizione durkheimiana, che cos'è il rito e quali sono i suoi rapporti complessi con la religione. Il rito è un agire attraverso un individuo o più individui insieme, che manifestano in una forma di rappresentazione teatrale, rispetto e venerazione verso qualche forza o verso qualche soggetto al di fuori di loro, qualche ente superiore cui si deve offrire omaggio. Da notare il fatto che quando fra gli uomini che si frequentano esiste la possibilità di comunicare, diventa impossibile non comunicare, perché l'assenza di messaggi diretti all'altro è, se non esso stesso un messaggio, un comportamento che indica ostilità verso l'altro, così come togliere il saluto a qualcuno ha un preciso significato che viene letto, correttamente, dall'altro come un segno di rifiuto e di disconoscimento<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> E. Durkheim, *Le forme elementari della religione*, Comunità, Milano 1963, p. 456.

<sup>13</sup> P. Watzlawick et al., *Pragmatica della comunicazione umana*, Astrolabio, Roma 1972, cap. II.

L'amicizia, la relazione non possono esistere senza i rispettivi riti: «i riti sociali creano una realtà che sarebbe inesistente senza di loro, il rituale rappresenta per la società più di quanto rappresentino le parole per il pensiero: infatti è possibile sapere una cosa e poi trovare le parole per esprimerla, ma è impossibile avere delle relazioni sociali senza dei dati simbolici»<sup>14</sup>. I gesti di sollecitudine reciproca e di sottomissione si staccano dunque dal loro significato funzionale di portare soccorso o di nutrire per rappresentarne uno eminentemente simbolico, rappresentativo della relazione: diventano saluti, e saluti sono rappresentazioni iconiche della relazione. Si verifica all'interno del paganesimo imperiale dove si manifesta, come si esprime Filoramo, la tendenza a gerarchizzare il mondo degli Dei tradizionali, sottomettendo al comando di un Dio supremo che, nella sua totalità di monarca assoluto, regna incontrastato sul mondo governandolo attraverso la democrazia di potenze intermedie. Sul politeismo orizzontale, gli Dei tradizionali, si innesta, così una dimensione verticale<sup>15</sup> tendenzialmente unitaria del divino. Bisogna arrivare comunque a un influsso del profetismo perché il Dio unico non sia soltanto l'unico Dio adorato, ma sia l'unico Dio esistente<sup>16</sup>.

Le immagini che hanno gli uomini della società sono influenzate solo in parte dall'effimero momento aggregativo dei grandi riti di folla, dove si manifesta spesso un regressivo abbandonarsi al collettivo magmatico e ristrutturato, dove la rozza e meccanica nemesi prende il sopravvento sulla ricerca responsabile di un giudizio in armonia con le proprie radici, quando queste non siano andate del tutto perdute. Il gruppo vive in modo essenziale di ricordi e di prospettive: guarda indietro e guarda avanti. Guarda avanti, come stimolo delle norme e importanza dei valori sociali legati alla riproduzione, alla messa in campo di progetti che potranno interessare solo generazioni successive, all'esistenza di regole per conservare le risorse, alla generale universale maggior severità delle norme in difesa dei piccoli. E guarda dietro, come

---

<sup>14</sup> M. Douglas, *Simboli naturali*, Einaudi, Torino 1979, pp. 102-103.

<sup>15</sup> G. Filoramo, *Il monoteismo tardo-antico*, in *L'esperienza religiosa antica*, a cura di M. Vegetti, Bollati Boringhieri, Milano 1992.

<sup>16</sup> G.J. Bottero *La nascita di Dio*, Ponte alle Grazie, Firenze 1990, pp. 83 ss.; *Mesopotamia*, Einaudi, Torino 1991, pp. 220-278; Max Weber, *Sociologia della religione*, Utet, Torino 1976, vol. II, pp. 934-1053.

testimoniato dal valore attribuito alla saggezza degli avi e alla memoria del passato. Il bisogno di memoria è uno dei più forti bisogni. È ciò che consente di sentirsi a casa nel mondo e che sta alle radici di ogni forma di tradizionalismo. Il tradizionalismo, che è una delle tre forme individuate da Weber di legittimazione del potere, dell'ordine, delle norme e delle gerarchie sociali (oltre al carisma e al legale-razionale), è in realtà l'unica vera forma stabile e solida e fondamento di un gruppo forte. E a monte di quella aura di sacralità che ha circondato l'antica legge, valida perché si afferma che è sempre esistita, come si esprime Weber, è il patrimonio di ricordi, miscuglio di storia e di riti che costituisce la memoria di un popolo<sup>17</sup>.

Il rapporto dell'uomo con la natura può essere in relativa simbiosi, oppure di sfruttamento, totalmente distruttivo: quello che Heidegger chiama usura, risultato dalla estremizzazione della volontà di potenza o della volontà di volontà<sup>18</sup>.

L'antropocentrismo può solo essere conservato o rigettato; non esistono vie di mezzo, come non esistono vie di mezzo fra certe condizioni di fatto come l'essere vivi e l'essere morti<sup>19</sup>. Ma esistono davvero delle culture in cui non siano presenti fondamenti comuni? Questo è il problema che si è posto molto opportunamente Z. Bauman<sup>20</sup>. Affrontando il problema dei moderni genocidi perpetrati dai vari apparati della violenza, Bauman ripropone quanto Arendt ha definito in termini di «massacri amministrativi»<sup>21</sup>. Un aspetto di Bauman non è quello delle decisioni dei vertici politici, ma di chi si è adeguato a queste decisioni senza opporre alcuna resistenza o anzi zelantemente ha operato, all'interno degli apparati, all'esecuzione dei programmi di sterminio, e cioè alla cultura dell'obbedienza burocratica se così possiamo chiamarla.

---

<sup>17</sup> L. Kolakowski, *Presenza del rito*, Il Mulino, Bologna 1992, p. 129 ss.

<sup>18</sup> M. Heidegger, *Poiché i poeti in sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, , pp. 271- 272

<sup>19</sup> L. Kolakowski, *Elogio dell'incoerenza*, Vita e Pensiero, Milano 1990, p. 102. Così «accettare il mondo è una delle azioni impossibili da realizzarsi parzialmente (...) c'è permesso di accettare il mondo nella sua totalità o verificarlo nella sua totalità». Come non è possibile «scendere parzialmente da un treno», così non è possibile abbandonare parzialmente l'antropocentrismo della cultura Occidentale, anche se sono in molti a tentare l'operazione.

<sup>20</sup> Z. Bauman, *Modernità ed Olocausto*, Il Mulino, Bologna 1992, cap. 7.

<sup>21</sup> Z. Bauman *La banalità del male*, Feltrinelli, Milano 1964.



Se esaminiamo l'analisi sociologica classica, attraverso Max Weber e Emile Durkheim scopriamo che non si trovano tracce di una comprensione dell'uomo che tenga conto della sua realtà creaturale, cioè animale, e della nostra comunanza di destino con gli altri viventi. Certo questa analisi, quella di Max Weber e di Zygmund Bauman riguardano i modi e il senso della modernità. Non a caso Marx è il più naturalmente legato ad una esplicita posizione antropocentrica: la liberazione dell'umanità coincide con il dominio totale sulla natura. Egli descrive l'uomo della società a venire come quello che può «la mattina andare a caccia, il pomeriggio pescare, la sera allevare il bestiame, dopo pranzo criticare così come gli vien voglia»<sup>22</sup>. Feuerbach aggiunge che «uomo completo e vero è solo colui che ha senso estetico o artistico, religioso e etico, filosofico o scientifico»<sup>23</sup>.

#### 1.4 Il conflitto religioso

L'attenzione alle ragioni della violenza religiosa e alle questioni legate alle origini e alle fonti del conflitto religioso, invitano ad uno studio sociologico attento e rigoroso che non sia di natura puramente sociale o religiosa<sup>24</sup>. Infatti, non deve sfuggire che la religione è anche fonte di pace, e non solo perché con molteplici modalità, spesso è un fattore di riduzione dei conflitti. Molti sociologi, con eccezione di M. Weber, i padri fondatori della sociologia non hanno dedicato molta attenzione alla questione dell'etnicità vista come categoria ideologica e di potere. Figure classiche come, W.E. B. DuBois, M. Weber e R.E. Park hanno elaborato concetti da cui questioni come potere, dominazione, esclusione e disegualianza possono essere comprese, e le loro concezioni sono state riformulate dagli studiosi contemporanei. Con le crescenti

---

<sup>22</sup> Karl Marx, *Ideologia Tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1958, pp. 59 ss.

<sup>23</sup> L. Feuerbach *Principi della filosofia dell'avvenire*, in *La filosofia dell'avvenire*, Laterza, Bari 1975, p. 169 (93).

<sup>24</sup> J. Assmann, *Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, Il Mulino, Bologna 2007, e quella di G. Mucci, *Dall'oppio alla dinamite*, in *La civiltà cattolica*, (2008) II, pp. 14-21.

immigrazioni in Europa e in USA i sociologi della religione hanno ripreso la vecchia tradizione di studiare gli immigrati e il ruolo che le fedi e le istituzioni religiose rivestono nella loro vita. Le immigrazioni hanno portato ad una risistemazione della cittadinanza e dei diritti umani di base, e sfidato i teorici e i politici a creare società dove maggioranze e minoranze razziali, etniche e religiose possano sperimentare eguali opportunità ed eguale rispetto. In questa prospettiva sono discusse questioni come assimilazione, pluralismo e multiculturalismo e le loro implicazioni per il dibattito politico. In merito alla questione di religione e genere, gli Autori prendono in esame primariamente le immagini differenti di donne e uomini esistenti nei testi sacri delle differenti religioni mondiali<sup>25</sup>.

L'argomento di donne e religione non è confinato solo nei testi e simboli sacri, ma interessa la vita reale: che cosa distingue per esempio le esperienze religiose delle donne da quelle degli uomini? Molti studiosi hanno tentato di definire i ruoli effettivi delle donne all'interno delle differenti religioni mondiali o comunità religiose. Altri studi sulle istituzioni religiose contemporanee hanno illustrato la risposta femminile alle religioni; altri ancora hanno analizzato e cercato di spiegare l'alta percezione religiosa delle donne, che è stata oggetto di critica da parte del femminismo, in termini di falsa coscienza.

Questi aspetti contribuiscono alle teorie sociologiche sulla religione. La letteratura italiana in materia – nonostante studi riconosciuti a livello internazionale<sup>26</sup> – risulta completamente assente nella bibliografia di riferimento<sup>27</sup>. Gli autori con *fair play* non mancano di manifestare le loro posizioni, e di superare diversità e contrapposizioni in maniera formale con rimando all'utilizzazione empirica delle teorie nella ricerca. Così accade nelle discussioni per la definizione di religione, che si ritiene fruttuosa se è atta a scoprire i tratti caratteristici dell'oggetto di studio, cioè a puntualizzare

---

<sup>25</sup>Cfr. *Il sesso degli angeli. Sessualità e religione*, in *Religioni e società*, 59 (2007), pp. 6-72.

<sup>26</sup>Cfr. per esempio S.S. Acquaviva, *The decline of the sacred in the industrial society*, Blackwell, Oxford 1979.

<sup>27</sup> Scrivono in proposito A. Cavalli, R. Cipriani, A. Marradi, *Editorial statement of intentions*, in Associazione Italiana di Sociologia, 2007, Scriptaweb.it, Napoli 2007, 1.

l'oggetto di studio. «Una buona definizione dovrebbe essere uno strumento per formulare interessanti e rilevanti problemi scientifici»<sup>28</sup>. Una tesi, conclamata nell'ambito della comunità scientifica è un punto di arrivo che vanno a contribuire alle molteplici teorie sociologiche classiche e contemporanee e come sottolinea a più riprese G. Davie in un suo recente lavoro, il compito principale dello studioso, sociologo della religione, riguarda la rivisitazione della stessa “agenda” della sociologia della religione, per la significativa imperfetta relazione esistente tra il dibattito che attraversa la sociologia della religione e la realtà della vita religiosa nel mondo moderno<sup>29</sup>. Molti sociologi si sono resi conto che non ha più senso omettere la religione dal repertorio delle spiegazioni scientifiche della vita sociale<sup>30</sup>. Cioè le credenze e pratiche religiose sono una parte importante di questo mondo. Tale è la sfida o se si vuole il compito che deve affrontare la sociologia della religione all'inizio del nuovo millennio, data la crescente importanza del fattore religione nel mondo globale e la sua forte influenza sulla vita della grande maggioranza dei cittadini del mondo nella tarda modernità.<sup>31</sup>

## 1.5 La religione nella postmodernità

Le parole chiave per caratterizzare la postmodernità sono anche quelle che servono a connotare la religione nelle condizioni della postmodernità: frammentazione delle religioni in una pluralità di religiosità locali e individuali, identità religiosa *patchwork* per via di un sincretismo ed eclettismo applicato dai singoli, indebolimento dei legami con la tradizione, le autorità religiose tradizionali e anche con le forme istituzionalizzate di religiosità. La secolarizzazione, ovvero la “nuova religiosità” (o anche criptoreligiosità), viene evocata per caratterizzare una religiosità postmoderna con una trascendenza “piccola” o “debole”.

---

<sup>28</sup> I. Furseth, P. Repstad, *An introduction to the sociology of religion*, cit., p. 15.

<sup>29</sup> G. Davie, *The sociology of religion*, cit., 245.

<sup>30</sup> «Introduction» di J. Beckford-J. Demerath (edd.), *The sage....*, cit.

<sup>31</sup> Cfr. G. Almond, R. Scott Appleby, E. Sivan, *Religioniforti. L'avanzata dei fondamentalismi sulla scena mondiale*, Il Mulino, Bologna 2003

Decisive risultano l'esistenza di differenze, alternative ed opzioni nelle forme della religiosità. La gestione della contingenza quale progetto della postmodernità appare sotto i sintomi dell'individualizzazione e della società dell'esperienza vissuta (paura di soffrire, difficoltà ad assumersi impegni, eliminazione di una prospettiva circa i tempi ultimi). L'ambito vitale è, nella postmodernità, un sistema complesso, segnato da pluralità ed indeterminazione, dall'imperativo di costruire un'identità non preesistente e dalla sfida del «soggetto quale progetto di vita». A ciò si aggiunge, nel contesto religioso, la crescente importanza dei *media*, che rende il ruolo della cultura, della festa, della celebrazione, del segreto e del mistero una questione centrale per la religione caratterizza il mutamento del cattolicesimo che ha portato fino alla postmodernità parlando di de ritualizzazione del quotidiano, desacralizzazione delle strutture ecclesiali empiriche, pluralizzazione del cattolicesimo con la comparsa di forme diffuse di cattolicità ed organizzazioni informali e pone tre alternative per un possibile sviluppo del cattolicesimo: ritirata fondamentalista, cristianesimo costituito da comunità di base e cattolicesimo pluriforme. descrive la *devotio postmodernità* come libertà dalle chiese, sincretismo normativo, religione dell'esperienza vissuta, rifiuto dell'autorità e competenza di pluralità, constata una erosione di ecclesialità, il delinearsi di uno scenario religioso al di fuori della chiesa, una sensibilizzazione per i deficit della vita ecclesiale, la presa d'atto della nostalgia di salvezza, una crescente asimmetria tra membri attivi ed inattivi, la crescente importanza di contesti di fede comunicativi e consiglia di stabilire unità mediante un consenso ottenuto in maniera dialogica una chiarificazione dei rapporti tra chiesa universale e chiese particolari e il recupero della dimensione spirituale della chiesa (chiesa come luogo di rifugio e segno di speranza, relativizzazione della chiesa rispetto al regno di Dio).

In tale scenario si impongono nuove sfide pastorali: in primo luogo la postmodernità va associata con la urbanità. diviene fattore decisivo. In secondo luogo la pastorale deve reagire alle eterogenee forme di vita e biografie delle persone e sviluppare una corrispondente flessibilità. In terzo luogo, viene a porsi al centro la questione dell'identità, il che per i contesti ecclesiali comporta la possibilità di offrire ambiti in cui sentirsi accolti, ma anche rischi di situazioni concorrenziali con altre

offerte di appartenenza. In ogni caso, la chiesa viene invocata quale partner dialogica all'interno di un discorso dai risultati aperti. In quarta istanza, a causa dell'indebolimento dell'autorità e dei vincoli, nella vita ecclesiale diviene decisiva la categoria delle credibilità. Quel progetto perseguito a suo tempo dal cardinal Joseph Bernardin circa un'«etica consistente della vita», diviene una sfida centrale ora che vigono le condizioni della postmodernità. In quinto luogo la pastorale deve reagire alle contraddizioni che sorgono da una vita in condizioni postmoderne, in quanto queste generano dei paradossi: la contraddizione tra dissolvimento del soggetto e individualizzazione, il paradosso tra identità locale e globalizzazione, tra erosione della ragione e disincanto del sacro, tra la fine del tabù, da una parte, e il cripto conservatorismo della postmodernità, dall'altra, che veniva criticato da Jurgen Habermas.

Questi paradossi mettono al centro la questione dell'identità, quella personale come quella strutturale- collettiva. Le chiese devono posizionarsi come culture di contrasto?

Le condizioni postmoderne rappresentano senz'altro una minaccia per le religioni monoteistiche rivelate che hanno una pretesa di definitività. Il pensiero postmoderno si dichiara contrario alla universalizzazione, alla sistematizzazione e razionalizzazione e sfida, a partire da ciò, il progetto della teologia naturale, gli sforzi fondazionali della teologia e il monoteismo in quanto tale. Le reazioni teologiche alla postmodernità mostrano la fecondità delle condizioni postmoderne. Citiamo due esempi: elabora la teologia come dialogo sotto le premesse della pluralità e dell'ambiguità, a causa delle quali il linguaggio e la storia si sono fatti fragili, e ricostruisce la “speranza” quale categoria centrale della religione diagnostica una situazione di diaspora per la chiesa e dunque l'imprescindibilità di gruppi veramente credenti e presenta la religione come un mezzo di interpretazione da apprendere, al di là di una concezione puramente preposizionale o di un espressivismo orientato in senso esperienziale. Lindbeck propone un accesso linguistico-culturale alla religione, che renda necessaria, da parte delle chiese, una differenziazione dei mondi delle esperienze religiose, dato che oggi non possiamo dare come premessa una esperienza

umana universale del divino. Secondo tale modello la religione viene appresa come un linguaggio, la dottrina ecclesiale funge da mezzo assolutamente necessario per la creazione e la conservazione coerente di tradizioni comunitarie.

La postmodernità offre dunque delle opportunità per la teologia: una consiste nella nuova responsabilità della teologia nei confronti di una dimensione pubblica della religione quale istanza critica e mezzo di autoregolamentazione. Una opportunità della teologia consiste nella necessità postmoderna di dare ragione delle differenze nel concetto di scienza e di conoscenza e di impegnarsi contro la riduzione della ragione a mera razionalità funzionale. Un'altra opportunità risiede nella irrinunciabilità dell'altro sguardo sulla propria teologia, nel vedere la irriducibile pluralità come un vantaggio e nel lasciar emergere in primo piano le categorie dell'altro. La postmodernità può esser concepita come costruttiva per la teologia, grazie alla più frequente comparsa di teologie locali e contestuali, grazie alla virtù della modestia, grazie alla necessità di una nuova esigenza fondazionale a seguito del dissolversi delle autorità, grazie al peso dell'ecologia, del femminismo, del postcolonialismo e di tentativi di pensiero olistico, grazie alla sottolineatura della dimensione dell'esperienza e del vissuto.

La postmodernità comporta però anche delle sfide alla teologia. Una sfida esplicita la rappresenta, ad esempio, la nuova critica della religione<sup>32</sup>. Segue la connessione tra religione e violenza e vede annunciata nelle promesse della postmodernità un'etica della non-violenza e la virtù della solidarietà. La demitizzazione potrebbe venir intesa come una purificazione dell'immagine di Dio da tutti i predicatori forti. G.Vattimo richiede poi anche una demitologizzazione dei dogmi (mediante un convincimento personale, anziché il riconoscimento di proposizioni dottrinali) e pone al centro il precetto dell'amore<sup>33</sup>. Anche, nel contesto delle sue considerazioni circa una «trascendenza orizzontale», pone al centro tale rapporto tra religione ed etica. Nell'era del pluralismo postmoderno il monoteismo risulta sospetto. A ciò la teologia deve reagire.

---

<sup>32</sup> G. Vattimo (1996) *Credere di Credere*, Garzanti, Milano 1996

<sup>33</sup> Luc Ferry, *Al posto di Dio*, Frassinelli, Milano 1997

La più grande sfida per la teologia è costituita da due punti centrali: il concetto di ragione e il concetto di verità fa notare che oggi è esclusa la critica alla religione nel senso di una generica verifica della verità e che non è più privilegio esclusivo della filosofia «di rappresentare essa stessa il parametro in base al quale debba misurarsi il contenuto di verità delle asserzioni della religione e in tal modo anche la loro ragionevolezza». Da ciò derivano per la teologia insidie, ma anche responsabilità. Anche l'enciclica *Fides et ratio* (1998) identifica il concetto di verità e quello di ragione come punti problematici centrali della postmodernità: «È illusorio ritenere che, di fronte ad una ragione debole, la fede possieda un potere di convincimento maggiore; al contrario, essa corre il serio pericolo di ridursi a mito o a superstizione» (*Fides et ratio*, 48). «Credere alla possibilità di conoscere una verità universalmente valida non è affatto una fonte di intolleranza; al contrario, si tratta della premessa necessaria per un dialogo onesto e credibile degli uomini tra di loro» (*ibid.*, 92). In questo senso la teologia viene invocata come un correttivo rispetto alle tendenze filosofiche, proprio per quanto concerne la pretesa di verità di una religione.

Con la questione circa la verità e la ragione e la possibilità di vincoli e legami, si collega un terzo punto nevralgico: l'etica nelle condizioni della postmodernità. Determinanti risultano la pluralità di autorità e la libertà di scelta del soggetto morale e con ciò la domanda circa le regole e la coerenza. L'etica si trova di fronte a nuove sfide a causa della insicurezza morale, della universalità che va scomparendo, della solitudine del soggetto morale, delle diminuite motivazioni e dell'aporìa di ciò che è estraneo. L'etica si trasforma in una sfida continua, perché la «coscienza postmoderna si è rassegnata all'idea che lo sconvolgimento di fondo della costituzione umana fondamentale resterà per sempre» con ciò permane un rischio nell'agire morale, perché la ragione non può offrire alcuna sicurezza. Sorge in tal modo una nuova responsabilità che può conferire nuova importanza anche alla teologia.

Va infine nominata una quarta sfida centrale, che tocca la sostanza della teologia: la questione di Dio. Come si può parlare di Dio a livello personale o istituzionale in

maniera credibile, ragionevolmente condivisibile, eticamente vincolante e con una motivata pretesa di verità?

## 1.6 Tendenze convergenti nella sociologia

La sociologia materialistica sostenne, in modo simile alla dottrina della predestinazione, la determinazione ferrea dell'esistenza umana. Come tale determinazione fu sostenuta da teologi calvinisti a proposito della salvezza degli esseri umani. La causa ultima della predeterminazione fu individuata nel primo caso in Dio, nel secondo caso nei mezzi di produzione. Sia nell'una che nell'altra concezione agli uomini non rimaneva altro che sottomettersi al loro destino. Tutt'al più essi potevano tentare di ricavare il meglio che potevano dalla situazione esistente.

La sociologia borghese classica superò questo determinismo. La sua teoria poggia su una dialettica tra l'uomo, che crea la propria società, e la società, che nel corso del processo dell'omizzazione sociale (socializzazione) penetra nell'uomo. Un uomo nel vero senso della parola, un essere ad un tempo personale e sociale, nasce da un rappresentante della specie umana attraverso l'interiorizzazione della realtà sociale. La reciproca determinazione tra l'uomo e la società opera in un sistema dinamico, in cui anche le leggi fatte dall'uomo sono nondimeno reali<sup>34</sup>.

Questo primo fondamento della concezione sociologica fu subito completato con un secondo concetto da uno dei padri fondatori di questa disciplina. Il tipo e lo sviluppo del sistema sociale sono determinati dalla razionalità dell'essere umano. L'essere umano vuole organizzare la propria vita, i propri rapporti e l'ordine della convivenza in maniera adeguata, razionale e rispondente alle proprie condizioni interne e esterne<sup>35</sup>. Pertanto, per capire l'ordinamento e i fenomeni della società e della cultura, bisogna rifarsi alle intenzioni e alla razionalità di quegli uomini, che hanno creato il mondo sociale.

---

<sup>34</sup> P. Berger, T. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna 1969.

<sup>35</sup> W. Schluchter, *Il paradosso della razionalizzazione. Studi su Max Weber*, Liguori, Napoli 1987.



Ma una teoria relativizza il ruolo della razionalità e della causalità da essa esercitata. Anche le migliori intenzioni possono avere conseguenze inattese, specie quando si tratta di una molteplicità di razionalità e finalità individuali e delle conseguenze sociali da esse prodotte. Le “conseguenze non previste” sono delle correzioni della razionalità individuale e vanno similmente tenute presenti<sup>36</sup>. Esse non sono affatto solo fenomeni casuali, ma seguono proprie leggi. E se ciò è vero, è anche possibile scoprire la loro logica.

L’ipotesi della coerenza intrinseca del sistema sociale viene accettata con tanta maggior difficoltà quanto più complessa è la società. Lo sviluppo comporta la perdita della trasparenza e della plausibilità della società e della cultura. Il cambiamento sociale tende ad accelerare. Forse nel nostro tempo esso ha addirittura fatto un salto qualitativo. Molte cose inducono a pensare che il mondo sociale della generazione più giovane dei paesi altamente sviluppati non è più uguale a quello delle persone anziane. Per quanto oggi sia meno che mai agevole stabilire ordini mondiali e gerarchie tra un paese e l’altro, potremmo forse pensare che le conseguenze per i paesi meno sviluppati siano evidenti. I dati sul decorso del cambiamento convergono, e cercheremo ora di enumerarli.

Dal punto di vista sociologico siamo soliti indicare lo sviluppo socioculturale della modernità con il termine modernizzazione. Le sue radici sono state in un primo momento individuate nella nascita della società borghese, nell’industrializzazione e nell’Illuminismo, ma negli ultimi tempi si è anche fatto notare che tale sviluppo è diventato possibile con il cristianesimo, con la separazione del sacro dal profano, separazione che poi si è socialmente e strutturalmente concretizzata nella lotta per le investiture e nella separazione del papato dall’impero.

Per quanto a ritroso le radici possano estendersi, l’esperienza concreta di un nuovo mondo si ebbe con la scomparsa dello stile di vita contadino e con la comparsa dello stile di vita cittadino-borghese. Non solo cambiò la cornice della vita, ma cambiarono pure la sua qualità, la sua struttura e la sua costituzione. Le

---

<sup>36</sup> R.K. Merton, *The Unanticipated Consequences of Purposive Social Action*, in *American Sociological Review* 1 (1936) pp. 894-904.

dimensioni principali di tale cambiamento sono riassumibili in maniera relativamente facile. Accanto ai contatti diretti aumentò a dismisura il numero dei contatti indiretti. Lo spazio della convivenza umana personale fu limitato dalla moltiplicazione delle relazioni formali e impersonali. La semplicità controllabile del mondo sociale cedette il passo ad una pluri stratificata, complessa e anche nelle sue parti poco comprensibile serie di sottosistemi. L'esperienza di una immutabilità e stabilità atemporale dell'ambiente sociale fu scossa dal cambiamento, dal sentimento della temporaneità e del provvisorio. L'applicabilità delle esperienze passate e delle tradizioni raccolte nel corso della storia divenne problematica con la discontinuità delle condizioni sociali e dello sviluppo, nonché con le contingenze del futuro. L'ambiente sociale si trasformò da "comunità" in "società"<sup>37</sup>.

Il concetto-chiave di questo cambiamento è la differenziazione sociale. Dal sistema sociale una volta unitario e gerarchicamente ordinato scaturisce un numero sempre crescente di sottosistemi autonomi e indipendenti (come la politica, l'economia, la tecnica, la scienza, l'industria del tempo libero, la comunicazione, ecc.), che non hanno alcun denominatore comune e nemmeno una istanza sovra ordinata, universalmente riconosciuta e capace di governare. Il loro reciproco rapporto e la loro totalità come sistema sociale sono determinati unicamente dalla loro reciproca delimitazione, concorrenza e lotta, con risultati sempre e solo provvisori, che possono raggiungere un carattere vincolante solo relativo.

Una comunità nasce, indipendentemente da regole e strutture interne, da persone naturali. Una qualità importante della modernità è l'esistenza di persone giuridiche e di altri attori corporativi, che partecipano alla vita sociale. In questo campo da gioco l'individuo deve sussistere non solo di fronte ad altri individui, eventualmente più forti, ma viene posto di fronte a istituzioni che seguono le loro proprie leggi, i loro propri calcoli in fatto di costi e ricavi, una loro propria morale, e che il più delle volte sono molto più forti di quanto gli individui possano mai essere.

---

<sup>37</sup> F. Tonnies, *Comunità e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1963.

Una situazione di concorrenza ha dei vantaggi. Essa può istituzionalizzare la produttività e la selezione dei migliori. Ma ha anche dei lati negativi e degli svantaggi. Menzioniamone tre. Il mantenimento della funzionalità del sistema presuppone, nel caso di un aumento della complessità, un aumento ancor più forte della comunicazione. La complessità produce insicurezze e rischi, per far fronte ai quali non esistono procedure bell'e pronte, né è possibile dedurle dal sistema. Infine, viene lasciato all'individuo il compito di crearsi un ordine a lui personalmente adeguato e di armonizzare le proprie esperienze, partendo da quel mondo differenziato e fatto di per sé di parti variamente strutturate e tra loro non sincronizzate.

### **1.7 La secolarizzazione e la rinascita religiosa**

Nell'accezione culturale il termine secolarizzazione appare sporadicamente in W. Dilthey e in M. Weber. Quest'ultimo parla anche di «disincanto del mondo» in riferimento al processo di razionalizzazione e modernizzazione; e più frequentemente in E. Troeltsch, che lo usa per esprimere, da una parte, il progressivo distaccarsi di ambiti vitali dalla cultura ecclesiastica medioevale, e dall'altra il permanere di impulsi cristiani nel nuovo contesto sociale e spirituale della modernità. Ma è solo dopo il 1945 che il concetto di «secolarizzazione» diventa un concetto interpretativo globale del formarsi della Modernità<sup>38</sup>La secolarizzazione l'autocomprensione e le sue modalità di dialogo nell'attuale contesto culturale.

In teologia è stato F. Gorgarten, che raccogliendo gli impulsi derivati da Bonhoeffer, a studiare nella sua opera *Destino e speranza dell'epoca moderna* (1953)<sup>39</sup> il rapporto non chiarito tra fede Cristiana e secolarizzazione. *Destino e speranza dell'epoca moderna* (1953), così Gorgaten ha intitolato la sua trattazione teologica sulla secolarizzazione; se il «destino» storico dell'epoca moderna, in cui viene a maturazione la lunga storia dell'occidente Cristiano, e l'autonomia

---

<sup>38</sup> Cfr. R. Gibellini, *La teologia del ventesimo secolo*, Queriniana, Brescia, 2007 pp. 129-160.

<sup>39</sup> Cfr. F. Gogarten *Destino e speranza dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 1972

dell'uomo; la «speranza» dell'epoca moderna, per Gorgarten, è che l'autonomia dell'uomo non si svincoli da Dio, che la secolarizzazione degeneri in secolarismo, tagliando le sue radici Cristiane, che la chiesa rinunci a Cristianizzare o ecclesiasticizzare il mondo, ma divenga chiesa delle interiorità che vive della parola e chiesa della responsabilità, che rispetta la secolarità e che vive –secondo una formula felice – «in sincera e aperta solidarietà con il mondo»<sup>40</sup> il tema della secolarizzazione era ritornato al centro di un intenso dibattito con il libro del teologo battista americano, Harvey Cox, *la città secolare* (1965). Egli accettava da Gorgarten la tesi secondo la quale la secolarizzazione è conseguenza storica della fede cristiana e ne dava un'ulteriore illustrazione, in quanto coniugava il termine secolarizzazione con quello di urbanizzazione: urbanizzazione significa «una struttura di vita in comune nella quale dominano la diversità e la desintegrazione della tradizione; significa che un certo grado di tolleranza e di anonimità sostituisce le sanzioni morali e le conoscenze di lunga data»Cox accettava con entusiasmo i cambiamenti sociali in corso della tecnopoli moderna nel tentativo di elaborare una «teologia del cambiamento sociale»<sup>41</sup> vent'anni dopo l'autore de *La città secolare* (1965) approdava a *La Religione della città secolare* (1984), dove sottoponeva a revisione critica e a integrazione l'analisi precedente. In merito H.Cox :

nel 1965, in gran parte sotto l'influsso della teologia di Bonhoeffer e molto preoccupato di ciò che avrebbe significato l'atteso declino della religione tradizionale per la rilevanza del Cristianesimo, ho scritto un libro dal titolo *La città secolare*. In esso sulla base della predicazione anti-culturale dei profeti ebraici e dell'opposizione stessa di Gesù all'establishment sacerdotale dei suoi tempi, argomentavo che la religione non è sempre e ovunque una cosa buona, e che la secolarizzazione poteva anche non essere quel vero flagello che comunemente si pensa. Invece di lamentare il decadimento del potere ecclesiastico o la sparizione del sacro, i cristiani dovrebbero piuttosto concentrarsi sul ruolo positivo che essi potrebbero giocare nel mondo moderno secolare. Io credo ancora in questa tesi. Il problema è che il mondo in cui la religione volge al declino, con il quale il mio libro era alle prese, ha cominciato a cambiare in modo che pochi allora avevano previsto. (...) Al posto di un'epoca di rampante secolarizzazione e di declino religioso, sembra

---

<sup>40</sup> Cfr. F Gorgarten *L'uomo tra Dio e il mondo*, EDB, Bologna 1971 p. 289.

<sup>41</sup> Id., *Post scriptum*, in D. Callahan (ed) *Dibattito su «La città secolare»* (1966), Queriniana Brescia 1972 pp. 241-274.

piuttosto che si tratti di un'epoca di risveglio religioso e di ritorno al sacro. (...) L'attuale riemergere dalla religione non rende, tuttavia, antiquato il messaggio di *La città secolare*<sup>42</sup>.

Per il teologo di frontiera tra le due Americhe, il problema non è più – come in *La Città secolare* – quello di individuare i nuovi modi di parlare di Dio in maniera a-religiosa, secolare, ma quello di decifrare, di fronte all'ambiguo revival religioso degli anni '80 – che va dal fondamentalismo religioso americano di stampo conservatore alle comunità di base e alla teologia della Liberazione in America Latina – i vettori religiosi capaci di rinnovamento e di futuro. In un articolo del 1999 – profetico in alcune sue previsioni – dal titolo *Il mito del XX secolo. Nascita e cadutadella «secolarizzazione»*, Harvey Cox, avanza l'ipotesi, sulla base delle sue osservazioni, che si stia entrando in «un secolo puntiforme»<sup>43</sup>, e precisamente: «Quello che stiamo osservando non è la secolarizzazione, né il suo opposto (la “risacralizzazione”). Piuttosto è un'affascinante trasformazione della religione, una serie creativa di auto-adattamento delle religioni alle nuove condizioni create dalla modernità»<sup>44</sup>. E, nel tentativo di decifrare il movimento delle nuove religioni, avanza queste previsioni:

Se la qualità del movimento delle nuove religioni presagisce qualche cosa, noi possiamo attenderci un mondo che preferisce l'uguaglianza alla gerarchia, la partecipazione alla sottomissione, l'esperienza all'astrazione, la pluralità dei significati al singolo significato, la plasticità alla fissità. E ci saranno, naturalmente, controcorrenti e contraccolpi – alcuni dei quali possiamo presagire in vari esempi di fondamentalismo, terrorismo religioso e reazione. Ma il profilo generale ha già incominciato, anche se in forma debole, ad emergere. E il mito della secolarizzazione è morto<sup>45</sup>.

Come dire che la secolarizzazione non è più l'unica categoria interpretativa della modernità nella sua fase avanzata<sup>46</sup>. Un'interpretazione ulteriore la troviamo nel ruolo svolto dall'illuminismo.

---

<sup>42</sup> H. Cox, *La religione nella città secolare*, New York 1984, pp. 19-20.

<sup>43</sup> Id., *Il mito del XX secolo*, G. Baum (ed.) New York 1999, pp. 135-143.

<sup>44</sup> Ivi, p. 139.

<sup>45</sup> Ivi, p. 143.

<sup>46</sup> Cfr. A. Sharma (a cura di) *Religione nella città secolare*, Harrisburg (PA) 2001.

## 1.8 La concezione laica della religione

L'illuminismo, e in parte anche la riforma protestante, appaiono un'altra concausa all'origine di questa visione diversa della secolarizzazione e, soprattutto, potrebbero spiegare il fatto che l'Europa è rimasta più secolare rispetto agli Stati Uniti. Alla base infatti, appare l'esistenza di due versioni diverse dell'illuminismo, una «diversa concezione della razionalità», come è stato messo bene in evidenza da G. Himmelfarb<sup>47</sup>. L'autrice fa vedere come, ad esempio, l'illuminismo abbia significato diversi aspetti per l'Europa e l'America. L'illuminismo francese fu veramente anti-clericale e in particolare anti-cristiano. Fu riassunto allora dal grido di Voltaire: «distruggere l'infamia!» (*écrasez l'infâme*) e l'infamia era la chiesa cattolica. Poi in Francia si continuò a lottare senza sosta tra l'ala conservatrice cattolica e l'ala progressista anti-clericale. Finché si giunse nel 1905 ad una profonda separazione tra chiesa e Stato e la repubblica francese si dichiarò «laica» e completamente libera da ogni simbolismo religioso. Così si andò affermando la convinzione che la «ragione è libera dal credere», mentre negli Stati Uniti la ragione è sempre stata «libera di credere» (*freedom to belief*)<sup>48</sup>. In America, l'illuminismo sarebbe stato inteso in senso più positivo come un'«alleanza di ragione e di religione», mentre in Europa avrebbe assunto il tono di una lotta acerrima contro l'*ancien régime* dunque avrebbe assunto il senso di una vera «ragione laica». Mentre l'Europa vide l'illuminismo come «l'ideologia della ragione», l'America vi avrebbe scorto piuttosto soltanto la «politica libera»<sup>49</sup>. E sembra che da quel fenomeno interpretativo diverso sia nato un modo diverso di capire la religione di qua e di là dell'Atlantico. In ogni caso, a partire dall'illuminismo francese si guarda sempre più alla religione come a qualcosa che fa parte del registro personale delle proprie scelte. C'è stata una specie di: «separazione» avvenuta a partire dall'art. 10 proclamato dalla «Dichiarazione dei diritti» del 1789 secondo cui si proclama la libertà delle opinioni – e si raggiunge –

---

<sup>47</sup>Cfr. da Berger- Davie. Fokas, *Regions America, Secular Europe*, cit., p. 17.

<sup>48</sup>Cfr. Himmelfarb, *The Roads to Modernity*, cit., p. 30.

<sup>49</sup>Cfr. Berger- Davie Fokas, *Regions America, Secular Europe*, cit., pp. 30 ss.

«anche di quelle religiose». Ma già questa posizione era annunciata in qualche modo nella pace di Augusta (1555), per cui in seguito si distinguerà tra «credere» e «appartenere» (*cuius regio eius et religio*). In altre parole, l'Occidente avrebbe separato il mondo oggettivo dal «mondo vissuto», come afferma F. Dubet<sup>50</sup>, e questa separazione avrebbe portato delle conseguenze fatali per il mondo cristiano dei diversi paesi.

### 1.9 La secolarizzazione e il percorso di modernizzazione

La secolarizzazione, nel senso sociologico del termine, oggi pare non avere quando ne ha avuto nel passato prossimo. La cosiddetta «de-secolarizzazione», come anche i vari fondamentalismi, lo stesso pentecostalismo e molti altri movimenti odierni non permettono più di usare il termine secolarizzazione con lo stesso carico semantico con cui lo si impiegava negli anni '70. Oggi siamo rinviati ad altre interpretazioni e ad altri disegni della storia religiosa dell'Occidente. Gli studi dei sociologi possono essere abbastanza «contraddittori», in quanto il tempo trasforma radicalmente il modo di pensare. Nel contesto odierno non appare più chiaro che cosa si intenda per «secolarizzazione» e non sono soltanto degli esercizi letterali di testi proposte da studiosi come R. Stark, W. H. Swatos, P. Berger, K. J. Christiano e K. <sup>51</sup>Dobbelaere, che oggi in particolare ritengono la secolarizzazione ormai come un «fatto passato» o forse qualcosa che non c'è mai stato (come afferma D. Martin insieme ad altri). Si sa, tuttavia, che anche in questi studi c'è uno zoccolo duro che ripete le vecchie tesi. Soprattutto l'inglese S. Bruce non si lascia convincere dalle nuove idee e ritiene che la secolarizzazione determini ancora in maniera decisiva il nostro mondo contemporaneo. La tesi finale la si configura dal dibattito che abbiamo proposto potrebbe essere la seguente: L'Europa rimane per gran parte ancora sotto il

---

<sup>50</sup>Cfr. F. Dubet, *Le déclin de l'Institution, du Seuil*, Paris 2002, pp. 56-57.

<sup>51</sup>Cfr. K. Dobbelaere, *Secularization: An Analysis at Three Levels*, Peter Lang, Bruxelles 2002.

L. Voié, *A Survey of Advances in the Sociology of Religion* (1980-2000), in P. Antes, A.W. Geertz, R.R. Warne (edd.), *New Approaches to the Study of Religion*, vol. II, De Gruyter, Berlin 2004, pp. 195-229.

problema della secolarizzazione in quanto resta afflitta da una perdurante visione postmoderna. Essa non ha saputo o non ha voluto superare e ridimensionare le teorie che fino a ieri crisi ritenevano al centro della concezione religiosa del XX e XXI sec. e che si basavano essenzialmente sul rapporto tra modernità e crisi della religione. Essenzialmente si dovrebbe ritenere che il senso religioso non è mai stato compromesso dalla cosiddetta «modernità» e «razionalità» di cui si parlava nel passato prossimo. Per tale motivo oggi si può sostenere con buone argomentazioni che la secolarizzazione non è mai esistita oppure se si è estinta è stata soltanto «esterna» «periferica», «non consostanziale» in relazione al grande fenomeno della modernità. Su questo sfondo è chiaro che non vi è contrasto tra religione e modernità e dunque è obbligatorio pensare all'Europa fuori dalla categoria così ristretta in cui valeva la semplice equazione: più modernità significa più crisi della religione e spinta inevitabilmente verso la secolarizzazione e la deriva religiosa. La seconda asserzione dovrebbe convalidare che l'Europa non è rimasta vittima della modernità, ma – a differenza degli Stati Uniti – sarebbe piuttosto rimasta implicata in una visione postmoderna che ha accentuato il soggettivismo e l'individualismo, non permettendole di fare discorsi alternativi ad una fede privata, personale, nascosta e a volte resa invisibile, oltre che inutilizzabile.



## *Capitolo II*

### **La religione, l'individuo e la società**

#### **2.1 La religione dopo l'illuminismo**

La nostra modernità, come emancipazione scientifica è inscindibile dall'illuminismo, in quanto la ragione e il ruolo che essa ha progressivamente assunto e ha generato un riconoscimento della non autosufficienza del mondo naturale e storico. Con questo approccio viene a determinarsi così, un aspetto problematico che dopo il ritorno - da qualche decennio della funzione pubblica delle religioni - è presente, non solo nei regimi teocratici, ma anche nelle democrazie. Esso vede all'aumentare dell'irrelevanza delle direttive morali ecclesiastiche, per le scelte individuali, una corrispondenza sempre di maggiore importanza civile delle controversie religiose. Si genera così un modo irreversibile, una metanoia delle stesse dottrine teologiche, che subiscono una traduzione progressiva in proposizioni coerenti con "l'immagine scientifica del mondo". Le composite declinazioni in campo sociologico, fanno riferimento alla religione come funzione socialmente intrascendibile. In merito alcuni saggi, tra cui quelli di Hermann Lübbe<sup>52</sup>, aiutano ad interpretare meglio il fenomeno della secolarizzazione. Per Lübbe, «noi viviamo religiosamente sotto i presupposti di un illuminismo compiuto». In un triplice senso: i dogmi religiosi non hanno più alcuna cogenza politica, la vita civile non necessita più di una tutela confessionale, la spiegazione scientifica del mondo, non solo si emancipa dalle prescrizioni delle verità religiose, ma diventa a esse indifferente. Per Lübbe - sulla scorta della sociologia di Niklas Luhmann (cfr. *Funzioni della*

---

<sup>52</sup>Cfr.H.Lübbe, *La religione dopo l'illuminismo*, Morcelliana, Brescia 2010; Cfr.H.Lübbe, *La secolarizzazione*, Il Mulino, Bologna 1970.

*religione*, Morcelliana, Brescia 1991) – la religione è definibile come «prassi di superamento alla contingenza», ovvero la religione dà un significato a ciò che appare incomprensibile. Una definizione dal punto di vista sociologico funzionale e da quello filosofico trascendentale: essendo la contingenza un nome attraverso il quale indichiamo le situazioni-limite dell'esistenza – la nascita, la morte. Questa funzione va al di là delle situazioni storiche in cui pur si trova ad operare e rappresenta la condizione di possibilità delle singole, e diverse, esperienze religiose. Non solo, in quanto riconoscimento di una dipendenza da ciò che, poiché trascendenza, non è in nostro possesso, questa definizione funzionale spiega, anche, il potenziale antitotalitario della religione in una società secolarizzata. Il potere politico-economico non può estendere il proprio dominio su luoghi della vita che sfuggono di diritto all'uomo.

A questa interpretazione funzionalista, Robert Spaemann ha obiettato<sup>53</sup> che in tal modo, la religione assumerebbe, depotenziata di ogni contenuto veritativo, la valenza di un placebo, contravvenendo così allo specifico di un'esperienza di fede, ossia l'affidarsi del credente a un Dio ritenuto la verità assoluta. Un'obiezione perspicua, ma che scambia i livelli del discorso in cui si pone la teoria funzionalista, infatti, la religione, in quanto trascendentale dell'esperienza umana, dona un senso a ciò che appare enigmatico, misterioso. È poi il singolo a interpretare, alla luce della propria tradizione religiosa, il contenuto di verità della propria credenza. L'esperienza del singolo non è smentita dalla teoria funzionalista, che guarda alla religione dal punto di vista della totalità sociale. Lübbe è conosciuto come uno dei maggiori rappresentanti di un liberalismo conservatore, avendo fatto della difesa del senso comune uno dei suoi principali obiettivi<sup>54</sup>. Un liberalismo che, in tal senso, ha assunto coerentemente tratti di tradizionalismo confessionale.

---

<sup>53</sup> Cfr. R. Spaemann *La diceria immortale. La questione di Dio o l'inganno della modernità*, Cantagalli, Siena 2008.

<sup>54</sup> Cfr. L. Allodi, *Introduzione* a H. Lübbe, *La politica dopol'illuminismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007

## 2. 2 L'Europa e la secolarizzazione

Un esempio classico a cui si fa riferimento, spesso, di una società laica è la Francia. Essa vive un tipo di laicità particolare, caratterizzato non soltanto dalla separazione tra Stato e Chiesa, avvenuta con una Legge specifica nel 1905, ma anche dalla scelta di attribuire alle religioni uno spazio privato. La neutralità dello spazio pubblico significa, in questo modello, l'assenza di qualsiasi ruolo conferito alle religioni<sup>55</sup>. Una tale opzione si spiega in particolare con la storia francese, contrassegnata dalla lotta contro due poteri: il potere della monarchia e quello della chiesa cattolica. Oggi, la seconda religione in Francia è la non religione<sup>56</sup>. Si potrebbe osservare però che, aspetti "laici" sono presenti e diffusi anche in altri Paesi europei dove la comprensione del mondo religioso si fa ogni giorno più difficile – soprattutto secondo alcuni studiosi- è diventata il vero enigma della ricerca sociologia a sfondo religioso. L'Europa non è soltanto un paese in gran parte «secolarizzato», ma appare soprattutto un Paese indifferente alle credenze religiose al punto di non avere più risorse di carattere religioso. La secolarizzazione può assumere diversi significati:

-distacco e abbandono della pratica religiosa, l'Europa occidentale sembra essere un modello per la secolarizzazione, in quanto si pone al centro di questo fenomeno di allontanamento dalla pratica e dalle realtà religiose;

-sottrazione degli spazi pubblici al mondo religioso, l'Europa appare il fenomeno più accreditato in tale senso, considerata la privatizzazione del senso

---

<sup>55</sup> J. Baubérot, *La laïcité, quel héritage? De 1789 a nos jours*, Labor et fides, Genève 1990.

<sup>56</sup> Un sondaggio CSA, *Le monde des religions*, del gennaio 2007, registrava il 51% di cattolici (contro il 67% nel 1994) il 3% di protestanti (cifra stabile e ben più alta della realtà), l'1% di ebrei (cifra stabile) il 4% di mussulmani (2% nel 1994), il 31% senza religione (23% nel 1994).

religioso, nella misura in cui oggi nel nostro mondo sembra che la dimensione sociale del fattore religioso emerga solo nei termini di una sua irrilevanza; -se ancora la secolarizzazione significa la difficoltà crescente a «credere» in un mondo che vada al di là delle realtà naturali, e dunque se si pone decisamente il problema del soprannaturale, l'accusa di scetticismo sembra di nuovo costituire il vero emblema del mondo europeo contemporaneo.

Su questo sfondo di mancanza, o almeno di grande indebolimento del senso religioso, i sociologi e gli studiosi sembra non abbiano a disposizione molte alternative se non quella il disagio che comporta l'impossibilità di capire il fenomeno «Europa». Ma, ci si chiede, al di là di tutti i problemi, ci saranno sicuramente delle motivazioni importanti più o meno nascoste che possono in qualche misura farci comprendere questa particolare situazione del nostro mondo, in particolare della Francia, della Germania, della Spagna, dell'Inghilterra e anche dell'Italia. Abbiamo vari tentativi tesi a comprendere tale situazione. Per cercare una concreta possibilità di rendere ragione al fenomeno «Europa» molti si spingono ad approfondire lo strano spaccato di vita europeo, sostenendo semplicemente che l'Europa appare «unica» in questo suo atteggiamento scettico e che perciò essa è «incongruente» e «contraddittoria» rispetto agli altri paesi, non potendo essere confrontata con il resto del mondo. In modo abbastanza decisivo si sostiene che l'Europa è «l'eccezione» rispetto ad un mondo che è andato certamente *oltre la secolarizzazione* e che è diventato di nuovo «furiosamente religioso» (P. Berger), per cui quell'atteggiamento di apatia e di indifferenza religiosa che dimostra l'Europa esprimerebbe agli occhi dei sociologi una pura estemporaneità che porta all'isolamento. Si tratterebbe di un vero rompicapo e di una situazione che non ha confronti con il resto del mondo.

Questa asserzione che stacca l'Europa dal resto del mondo, vi sono anche altri modi meno esclusivisti di tentare di capire. In questo secondo contesto, la questione più immediata che viene portata da altri studiosi e sociologi nasce da un «confronto» con gli Stati Uniti. Ci si chiede: come spiegare il fatto che mentre gli Stati Uniti si mantengono a un livello importante di religiosità, l'Europa occidentale invece appare sempre più seguire un'altra strada non riconoscibile da nessun'altra cultura attuale?

Oggi la maggior parte del mondo è caratterizzato da un forte ritorno a forme di religiosità, pressoché tutto il mondo è sotto l'influsso di una nuova esplosione di movimenti e forme, in cui si sviluppano nuove esperienze religiose.

Ora, come spiegare che l'Europa occidentale che in questo contesto appare «diversa» anche rispetto agli Stati Uniti con i quali del resto condivide la stessa cultura moderna, lo stesso mondo socio-culturale? Dunque il confronto si sposta con il mondo americano. G. Davie, nel confronto, parla appunto di un «caso eccezionale» rispetto al mondo americano. Mentre P. Berger, da parte sua, si chiede – abbastanza sorpreso anche lui – se oggi non ci si debba interrogare perché di fatto l'Europa è ancora secolarizzata, piuttosto che chiederci per quale motivo l'Iran è diventato fondamentalista. Tra la concezione religiosa secolarizzata del continente europeo e la visione religiosa che invece fa capo, ad esempio, agli Stati Uniti vi è un *gap*, qualcosa di inspiegato e inspiegabile. Proprio il modo diverso di vivere la fede religiosa fa problema. Si tratta in particolare di avere a che fare con un'esperienza diversa del modo in cui la religione interagisce con la vita di ogni giorno. Ora questo appare molto strano. Forse si può supporre che il *revival* religioso di altre nazioni e popoli sia causato soltanto dal fatto che il fondamentalismo islamico ha creato nuove paure nel mondo, mentre l'Europa si sente ancora protetta e sicura a casa sua? Eppure l'Occidente abbraccia Europa e Stati Uniti alla pari. Non appare credibile, per esempio, che gli Stati Uniti abbiano potuto subire il trauma del mondo islamico più di quanto l'Europa abbia sperimentato il pericolo del mondo mussulmano.

Questa è la tesi globale che viene discussa oggi da molte parti, mettendo in difficoltà vari sociologi e studiosi: la secolarizzazione dell'Europa non è in sintonia con la crisi della secolarizzazione stessa e con nuove forme di deprivatizzazione della religione nel mondo contemporaneo<sup>57</sup>. Dobbiamo dire, tuttavia, che è necessario pendere in qualche modo le distanze da questa argomentazione, quando pretende di vedere troppo sommariamente una «grande» religiosità negli Stati Uniti e l'«indifferenza» in Europa attraverso una spiegazione di tipo «logico-binario». Si

---

<sup>57</sup> L'ultima espressione traduce, del resto, la tesi di J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione. La religione alla riconquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna 2000, pp. 11 ss.

tratta di una dicotomia che di per sé non è molto convincente. Uno schema troppo generico che dimentica tutte le ermeneutiche del senso, in grado di interferire pesantemente con queste semplici e unilaterali affermazioni, e che significa trascurare la complessità del problema.

Poste queste premesse, P. Berger, G. Davie ed E. Fokas, dal titolo *Religious America, Secular Europe*<sup>58</sup>. Ma forse la tesi che appare in questo lavoro degli americani avrebbe bisogno di essere ulteriormente articolata. Bisognerebbe infatti tener conto di una serie di dinamiche che spesso sfuggono a uno sguardo rivolto quasi soltanto al presente. Anche il libro scritto qualche anno fa (2002) da G. Davie è importante, ma ancora forse troppo basato sulla semplice «eccezionalità» del fenomeno. Il libro porta il titolo: «il caso eccezionale» (*The Exceptional Case*)<sup>59</sup>. Più ponderato e più legato a un'indagine storica appare essere il lavoro della G. Himmelfarb: *The Road to Modernity del 2004*<sup>60</sup>, in cui si discute del diverso modo di recepimento dell'illuminismo da una sponda all'altra dell'Atlantico, cioè nella storia francese, nel mondo britannico e nel mondo americano. Questo tema storico riguardante l'illuminismo, che più tardi prenderemo in considerazione anche in questo lavoro, appare più interessante e sembra apportare qualche vera spiegazione di fronte a un problema che altrimenti sembra rimanere davvero senza alcuna possibilità di spiegazione.

Il problema che noi ci poniamo, riguardante il rapporto tra Europa e Stati Uniti sulla questione religiosa, sta nella necessità di introdurre a una visione che tenga conto della complessità del problema partendo da un processo molto più ampio di modernizzazione che possa abbracciare molte dinamiche nello stesso tempo. Ad esempio, partendo da lontano, occorre saper abbracciare in qualche modo la riforma protestante, la nascita dello Stato moderno, la crescita del capitalismo, così come nello stesso tempo bisogna tener conto del soggettivismo moderno. L'intero intreccio

---

<sup>58</sup>Cfr. P. Berger, G. Davie, E. Fokas, *Religious America, Secular Europe? A theme and Variations*, Ashgate Publishing Company, Burlington 2008.

<sup>59</sup>Cfr. G. Davie, *The Exceptional Case. Parameters of Faith in Modern World*, Darton, Longman and Todd Ltd., London 2002.

<sup>60</sup>Cfr. G. Himmelfarb, *The Road of Modernity: the British the French, and the American Enlightenments*, Alfred Knopf, New York 2004.

e la complessità dei problemi, poi, in questi ultimi anni sembra dirigersi verso un'altra dinamica decisiva nella misura in cui la secolarizzazione tende a polarizzarsi intorno alla crescita incontrollata delle scienze<sup>61</sup>. Ora, occorre prendere in considerazione questi diversi fattori e queste differenti concause. Sono queste che hanno contribuito a portare la società a differenziarsi in maniera radicale, inducendo la religione a perdere il suo precedente influsso nel sociale.

Ch. Taylor nell'introduzione al suo poderoso volume, uscito di recente nell'edizione italiana, si ha che mentre da una parte tutti concordano nel dire che viviamo in un'età secolare, in realtà non è chiaro in che cosa consista quella che chiamiamo «secolarizzazione»<sup>62</sup>. Per secolarizzazione si può intendere comunemente – seguendo sempre lo stesso Taylor – in un primo contesto, la «spoliazione della religione dei suoi privilegi istituzionali». Cioè che la religione perde gli spazi pubblici di riferimento. La parrocchia non è più al centro della vita sociale, l'organizzazione sociale non è più di tipo religioso, per cui molte istituzioni non fanno più riferimento alla chiesa e al mondo religioso. La «perdita di efficacia nel sociale delle istituzioni religiose» però sia associa spesso anche alla «disaffezione del popolo alle pratiche religiose», così come si coniuga con «la perdita di credibilità della chiesa». Qui vi è perciò già annunciato un secondo aspetto che incide di più sul tessuto religioso e graffa in maniera più significativa quella che era la visione classica della fede. Ma, anche in questo secondo caso, non si può dire ancora che si tratti di una secolarizzazione intesa come abbiamo del mondo religioso, come una spinta unilaterale e irreversibile verso il «declino della fede». Si può vedere il problema, infatti, anche in modo molto individualistico e negare di conseguenza la visione istituzionale della chiesa.

Questo passo non comporta anche la negazione della fede. La secolarizzazione potrebbe in questa prospettiva essere legata all'«individualità delle strutture religiose», ma ciò non combacia necessariamente con la «perdita del bisogno di

---

<sup>61</sup> Giustamente perciò il lavoro di Ch. Taylor (cfr. Ch. Taylor, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009) tiene conto di tutte queste dinamiche, considerate soprattutto in chiave storica. Si vedano i grandi capitoli dell'opera che tengono conto dei grandi eventi storici dell'Occidente.

<sup>62</sup> Cfr. Taylor, *L'età secolare*, cit., p. 11.

Dio», o con «la mancanza di fiducia in un ordine provvidenziale» del mondo in cui Dio è regista della storia. Non significa certo il semplice e definitivo declino della religiosità individuale. Ora, se applichiamo diversi concetti di secolarizzazione, sapendo fare le dovute distinzioni, ci troviamo tra le mani almeno tre «applicazioni» che riguardano rispettivamente «l'aspetto sociale», il «livello individuale» e quella che potremmo chiamare la «caratterizzazione europea».

- Per quanto concerne il *primo significato* c'è un accordo maggiore. E infatti per coloro che insistono sul fatto che la secolarizzazione va vista a livello «macro-sociale», si sostiene una tesi che appare abbastanza confermata dalla storia: la religione avrebbe perduto il forte impatto sociale di un tempo: ha perduto «spazi pubblici» in quanto c'è stata una progressiva «autonomizzazione funzionale dei sottosistemi sociali» (economia, scienza, istruzione, politica). Ora, a seguito di questa nuova complessità socio-culturale, la religione sarebbe diventata uno dei sottosistemi sociali. In questo caso è più facile, e appare più scontato, parlare di secolarizzazione. Su questo tipo di secolarizzazione convergono molti sociologi come per esempio, autori come l'inglese S. Bruce<sup>63</sup>, come anche R. Wallis<sup>64</sup>, B. Wilson<sup>65</sup> e anche N. Luhmann<sup>66</sup>.

- Per quanto concerne, invece, un *secondo significato* vi è più incertezza. Per chi, infatti, intende sottolineare l'aspetto «individuale» della religione e volle parlare del declino della pietà individuale, sembra che non ci sia accordo. Se nel passato vi è stata una certa convergenza nel ritenere che anche la caduta della religiosità individuale sia stata forte e distruttiva per la religione, oggi questa tesi non è più convincente. Si ritiene che sia necessario ripensare alla situazione religiosa della gente in maniera più profonda, in quanto l'aspetto religioso «personale» – nonostante le apparenze – non sembra aver subito un ridimensionamento. Confortati da questi

---

<sup>63</sup>Cfr. S. Bruce, *The Truth about Religion in England*, in *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34 (1995), pp. 417-430; Id., *Religion and Rational Choice. A critique of Economic Explanations of Religious Behavior*, in *Sociology of Religion*, 54 (1993), pp. 193-205.

<sup>64</sup> Si veda la tesi di R. Wallis, S. Bruce, *Secularization: The Orthodox Model*, in S. Bruce (ed.), *Religion and Modernization: Sociologists and Historians debate the Secularization Thesis*, Clarendon Press, Oxford 1992, pp. 8-30.

<sup>65</sup>Cfr. B. Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford University Press, Oxford 1992.

<sup>66</sup>Cfr. N. Luhmann, *The Differentiation of Society*, Columbia University Press, New York 1982.



ulteriori studi e da nuove indagini non appare più possibile parlare di «secolarizzazione» come negli anni '70. Qui i sociologi ammettono che l'ipotesi era una semplice ipotesi che in realtà non è mai stata dimostrata. In altre parole, oggi molti sociologi – a seguito della *theory of rational choice* («Teoria della scelta razionale»)– ritengono che la religiosità personale non sia mai venuta meno. Così pensano, ad esempio, N. Luhmann, W.H. Swatos e K.J. Christiano<sup>67</sup>, e anche P. Berger<sup>68</sup> il quale ha rivisto le sue tesi degli anni '70. Tale tesi viene sostenuta oggi in modo particolare da R. Stark<sup>69</sup> e R. Finke<sup>70</sup>. Secondo questi autori, si avrebbero, infatti, delle buone ragioni per sostenere addirittura che la secolarizzazione non è mai esistita, in quanto «i bisogni religiosi rimangono sempre uguali» (R. Stark), mentre sono cambiate se mai le diverse forme di religiosità rispetto al passato. La religiosità individuale in ogni caso sarebbe rimasta e non avrebbe subito crisi particolari. Perciò la secolarizzazione va commisurata con il parametro del «declino della religiosità individuale», ci sono molte difficoltà ad ammettere che siamo dentro la fase della secolarizzazione.

Tuttavia potremmo parlare di un *terzo significato* di secolarizzazione. Quest'ultimo si applicherebbe soltanto in rapporto all'Europa. È quello che qui ci interessa più da vicino. Soltanto in Europa la secolarizzazione avrebbe toccato anche l'individuo nella sua particolare fede religiosa. Soltanto qui la secolarizzazione sarebbe davvero di «segno rovesciato», in quanto in Europa la crisi della religione si tradurrebbe secondo molti sociologi proprio anche nella crisi delle «religiosità individuale», mentre – per altro verso – non si tradurrebbe affatto nella crisi «sistema macro-sociale». È da questa diversità dell'Europa che nascono molti equivoci<sup>71</sup>.

---

<sup>67</sup>Cfr. W.H. Swatos, K.J. Christiano, *Secularization Theory: The Course of a Concept*, in *Sociology of Religion*, 60 (1999), pp. 209-228.

<sup>68</sup> Si veda P.L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World, Grand Rapids*, Michigan 1999.

<sup>69</sup>Cfr. R. Stark, *Secularization*, in *Sociology of Religion*, 60 (1999), pp. 249-273.

<sup>70</sup>Cfr. R. Finke, *The Consequence of Religious Competition: supply- side Explanations of Religious Change*, in L.A. Young (ed.), *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*, Routledge New York 1997, pp. 47-62.

<sup>71</sup>Cfr. anche A. Bastenier, *Le croice et le cru: les appartenances religieuses au sein du christianisme européen revisitées à partir des travaux de Michel de Certeau*, in *Social Compass*, 54 (2007), pp. 13- 32.

Nella vecchia Europa le chiese sono sempre più deserte e il giorno di domenica non riveste più un aspetto religioso, ma diventa, anche per coloro che si chiamano cristiani, sempre più soltanto il «fine settimana», in cui si pensa al passatempo, al divertimento, allo svago. Non ci si può fare mille illusioni nel nostro modo di credere oggi. Se poi nella nostra società si chiede ai giovani come passano il fine settimana, ci si sentirà rispondere che essi difficilmente fanno riferimento alla chiesa, al culto o a qualcosa come la preghiera. I luoghi più frequentati sono ancora le discoteche, i pub, gli stadi, gli eventi sportivi e/o forse anche i grandi *mega-stores*. In genere il discorso religioso è abbastanza o totalmente assente. La secolarizzazione da questo punto di vista, appare ancora la forma più attuale e lo stile di vita più rispondente alla visione media dell'uomo italiano ed europeo. L'abbandono della frequenza è un fatto conclamato e indiscutibile, anche se questo fenomeno – come abbiamo cercato di chiarire all'inizio – non indica ancora una vera secolarizzazione radicale e profonda. Si può infatti dichiararsi religiosi anche se non si frequenta un luogo di culto. Del resto è risaputo che dopo la cresima i ragazzi abbandonano quasi nella totalità la frequenza della Chiesa. A volte già dopo la prima comunione si abbandona la pratica cristiana. Un tipo di secolarizzazione più graffiante sarebbe, invece, quello in cui si ritiene la religione poco o nulla interessante per la propria vita. Ora, secondo un'inchiesta condotta nel 1999 e che ritengo naturalmente soltanto indicativa, anche perché è difficile creare delle statistiche che siano sufficientemente elaborate e documentate, la religione sarebbe «poco» o «per nulla importante» per il 78,6% dei cechi, 78% per l'Estonia, 72% per la Danimarca, 71,8% per la Germania, 63,6% per la Svezia, 63,4% per la Francia, 63,3% per la Gran Bretagna, 62,1% per i Paesi Bassi, 58,5% per l'Ungheria e il 57,9% per la Spagna<sup>72</sup>.

---

<sup>72</sup> Per questidaticfr. P. Michel, *Espace ouvert, identités plurielles: le recompositions contemporaines du croire*, in *Social Compass*, 53 (2006), pp. 227-241, qui in particolare p. 235.

## 2.3 La modernità

La tesi che viene tramandata dal mito della «modernità» è sostanzialmente la seguente: *La secolarizzazione avrebbe portato l'abbandono della pratica religiosa perché la cultura non sarebbe più direttamente interessata a risolvere i problemi della vita attraverso la fede.* È una tesi importante, questa, ma fino a che punto può valere? Non sembra infatti che questa tesi possa essere dimostrata tanto facilmente. Qui la questione sociale si risolverebbe allora in un'altra del tipo: Quale è il rapporto tra scienza e fede cristiana? Le scienze lentamente hanno davvero messo in crisi la religione?

Essenzialmente la modernità significa l'avvento delle scienze moderne ed è certamente vero che le scienze in qualche modo direttamente o indirettamente possono minacciare la visione del mondo religioso, nella misura in cui offrono risposte alternative alla fede. Si sa che certi aspetti nelle società preindustriali il richiamo a Dio era l'unica possibilità di dare una qualche risposta al rischio e all'incertezza della vita. Possiamo dare conto di questa diversa visione del mondo che nasce dalla scienza. Ma è poi così alternativa e così sicura di se stessa questa alternativa? I limiti e le debolezze dell'uomo non sembrano certo essere risolti dal mondo della scienza. Se riconosciamo ciò che è avvenuto nel periodo successivo alla «modernità» e cioè nel «postmoderno» o nella «tarda modernità», in qualche modo occorre dire che quest'epoca non si sente tradita in certa misura dal moderno e dalle promesse della modernità.

Però è vero che il ricorso al soprannaturale potrebbe aver subito un ridimensionamento in quanto la scienza sa dare molte risposte alle domande della vita e dunque la modernità ha in qualche modo «disincantato» il mondo moderno, per dirla con un vocabolo caro a M. Weber. È vero che da A. Comte a M. Weber – XIX e XX secolo – si è sempre creduto che ci fosse una relazione proporzionalmente inversa tra modernità e religione: quanto più avanzata la modernità e tanto più arretrata la religione, viceversa. Tanto più la religione impera e tanto più regna una

specie di oscurantismo che obnubila la ragione. È vero che si è sempre ritenuto che la religione fosse un residuo del Medioevo. Ma che dire oggi di una simile tesi? Pur essendo stata per anni al centro della nostra riflessione e pur avendo contribuito ad orientare le nostre indagini sociologiche fino a qualche anno fa, oggi una tesi di questo genere non è più credibile.

In questi ultimi anni c'è un'ombra che sia allunga su tutta la storia più recente: è da ritenere che il problema della secolarizzazione ci sia stato raccontato in modo sbagliato e che tutto quello che abbiamo creduto a partire dagli anni '70 fino ai nostri giorni, cioè per quasi 40 anni, sia stata soltanto una bufala, una interpretazione errata o quanto meno parziale e limitata della storia religiosa contemporanea. Ora, tutto fa di nuovo problema. La modernità non sembra essere stato quel mito superlativo che doveva dare libertà e spessore alla nostra esistenza, non è stata un atto di emancipazione a cui abbiamo aderito incondizionatamente. La decantata razionalità è stata simile ad un'illusione. Naturalmente questo ci crea ulteriori problemi. Sarebbe infatti come dire che dal punto di vista dell'evoluzione della società ci siamo sbagliati. Sarebbe affermare che la secolarizzazione non è mai stata vera secolarizzazione – come oggi alcune scuole di pensiero vorrebbero farci intendere – oppure che la secolarizzazione è stata incompleta e poco incisiva nella storia del nostro mondo contemporaneo da trasformarsi, nel breve mutare dei tempi e nel giro di poche stagioni, in «de-secolarizzazione», come ritengono alcuni sociologi americani. Credo che in qualche modo sia necessario ricredersi dal valore assiomatico di un paradigma che ci pareva incontrastabile e talmente assodato e convalidato da costruire la nostra stessa forma mentis in quel processo di «distacco del mondo» (Entzauberung), che si annunciava come un destino a seguito della vittoria delle «razionalità».

## 2.4 Il postmoderno

Se la modernità non ha portato l'Europa verso la secolarizzazione, allora dobbiamo rivolgerci alla visione post moderna per comprendere le «radici secolari» dell'Europa? Brevemente si potrebbe qui riprendere la parabola descritta da J. F. Lyotard come vera matrice della condizione postmoderna<sup>73</sup>, facendo vedere le ripercussioni che ha avuto in rapporto al mondo religioso. È chiaro che il soggettivismo in chiave religiosa viene da lontano, viene da una riforma protestante e passa attraverso la riduzione al privato del fatto religioso. Ma si direbbe che il post moderno ha accentuato e portato all'ipertrofia questa polarizzazione attorno al «soggetto» e al «privato».

Negli anni appena trascorsi J. F. Lyotard ha sostenuto una tesi riguardante il postmoderno che è difficilmente contestabile. La cosiddetta «crisi dei meta-racconti» aveva anzitutto creato la struttura di fondo in cui il postmoderno avrebbe agito. In qualche modo non veniva più riconosciuta l'autorità. Se, come scrive il semiologo J.M. Lotman, la cultura è fatta di «testi e regole», i «grandi testi» della tradizione non avevano più una funzione rilevante come nel passato. Nel postmoderno ogni storia è già vecchia, ogni passato è già trapassato, nel postmoderno non c'è più memoria per la tradizione e le tradizioni. In questo contesto ogni conoscenza subisce passivamente il tempo del racconto e perciò è «relativa» a un tempo e uno spazio e le credenze si formano a *bricolage*, si costruiscono in relazione ad una situazione storica e a molte variabili. Su questo sfondo che inchioda la verità alla sua decantazione storica, Lyotard ritiene che ormai ognuno sia rinviato unicamente a se stesso, in quanto deve trovare in se stesso la forza di ricostruire qualche scintilla di verità. Ma al terzo versante della parabola, Lyotard introduce un'altra variante: l'uomo, rinviato a se stesso in realtà è poca cosa. Ora sembra che *il vero problema della secolarizzazione europea* nasca e sopravviva in rapporto al postmoderno.

---

<sup>73</sup> Cfr. J.F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1991.

L'Europa, a partire soprattutto dal postmoderno, si è chiusa sempre più nel soggettivismo e nell'individualismo. Una forma di secolarizzazione senza possibilità di uscita. Sembra che la vera differenza tra Stati Uniti ed Europa vada cercata a partire dal soggettivismo postmoderno, che è traducibile anche in una forma di «scetticismo» verso ogni forma di verità. Altrove invece, e in particolare negli Stati Uniti anzitutto, il discorso «postmoderno» non è stato così radicale e non ha lasciato tracce significative nella cultura, che ha saputo cambiare di segno. Il modello della visione postmoderna, basata essenzialmente sul relativismo, è un discorso che ha impieghi molto limitati nella vita degli studenti stessi dei *campus* universitari americani<sup>74</sup>. Il legame a «verità eterne» e senza tempo dimostra invece radici più profonde del discorso postmoderno e sembra riflettere una vera intrinseca ricerca di significato.

Molti dei nostri studenti – scrive, ad esempio, A. Vallely – che sono vissuti nel contesto del dibattito epistemologico legato al postmoderno, usano il postmoderno come un mezzo di critica è qualcosa che essi applicano in maniera selettiva. L'«isolamento del sociale» (*disembedding*) era una preconditione del postmoderno per non cadere nei pregiudizi, nelle false credenze, nel «sociale». Si era convinto che la «costruzione sociale» della verità fosse il grande peccato. Oggi non è più così. Ora emerge un'altra posizione: si ritiene che il distacco del sociale (*disembedding*) è qualcosa di fittizio e che ogni conoscenza ha la necessità di appoggiarsi ad un contesto sociale. Oggi comprensioni convenzionali della verità e indipendenti dal sociale sono spesso respinte. Anzi si è portati a pensare che il sociale entro cui si vive sia essenziale di ogni forma di conoscenza. Tra gli studenti il concetto di «autorità» è legato –scrive sempre la Valley – al grado di empatia che si possiede con la tradizione che ci insegna, mentre in passato la legittimazione era legata all'imparzialità, al distacco critico dal soggetto di studio. Mentre si attribuiva un'accentuazione sproporzionata alla «soggettività», ora la si considera forte di

---

<sup>74</sup> A. Vallely, *The Politics of Embeddedness and the Quest for Transcendence*, in *Method and Theory in the Study of Religion*, 17 (2005), pp. 242-247; cfr. anche C. Smith, *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers*, Oxford University Press, New York 2005.

pregiudizi e di partito preso e appare antitetica all'«oggettività», che diventa allora il principio della scientificità e della neutralità.

Credo – a mio avviso – che questi nuovi atteggiamenti si possono osservare non solo nei *campus* americani degli studenti universitari, ma anche nelle nostre scuole medie superiori: di fatto i giovanissimi o vivono un certo scetticismo di fondo e un nichilismo, per cui rifiutano qualsiasi valore oppure – l'alternativa è molto forte – sono legati a valori tradizionali e difendono la loro identità e la loro tradizione sociale religiosa con tutte le loro forze. Per questo motivo si dà il caso che «soggettività» e «oggettività» non siano più antitetiche e che la comprensione «empatica» è la chiave di volta per avere seguito non solo presso la maggior parte degli studenti dei *campus* americani, ma anche – forse in maniera più limitata – presso i nostri giovani in Italia. Si ritorna alla «religione pubblica». Dunque stanno cambiando i parametri fondamentali della conoscenza.

Oggi nell'ambito dello studio della religione si va verso una forma di «comprensione» della religione e non di «spiegazione». E se, d'altra parte, la parzialità nello studio della religione è inevitabile, non si deducono testi di contrasto, ma si ricorda che anche i propri pregiudizi nello studio della religione hanno il diritto di essere accolti senza troppe inutili considerazioni scientifiche. Perciò nella misura in cui le tradizioni sono viste come fatti incorporati nelle rispettive credenze, attirano maggior simpatia e formano l'autorità nel contesto dell'insegnamento della disciplina.

## **2.5 Il soggettivismo post moderno e la mancanza di appartenenza**

Il mondo religioso europeo, a differenza degli altri Paesi, pervaso da un soggettivismo che si è unito sempre più con la quasi totale mancanza di appartenenza. Questa è molto probabilmente la causa della crisi e della secolarizzazione che ha investito l'Europa ed appare un motivo profondo e radicale.

Mentre negli Stati Uniti la religione diviene una categoria fondamentale d'«identità» e di «associazione»<sup>75</sup>, in Europa diviene sempre più un fatto privato.

G. Davie ha fatto notare nei suoi studi che, nei Paesi europei la caratteristica maggiore della secolarizzazione non sta nella rinuncia alla fede cristiana, ma, piuttosto, il fatto che non si frequenta la chiesa, ciò che Davie chiama con una parola sola: *unchurched Europe* (letteralmente «non legata a una chiesa»), per distinguere lo scarto esistente tra le pratiche religiose e la fede dei credenti. Sembra che la fede degli europei abbia perduto il senso dell'appartenenza. Si crede senza partecipare<sup>76</sup>, questo fatto avrebbe portato ad abbandonare le chiese. Non è un caso che i nostri paesi e soprattutto nelle nostre chiese non c'è più alcuna forma di socialità. Ciascuno vive per proprio conto, relegato nella sua famiglia o, forse peggio ancora, nel suo proprio isolamento. L'individuo è divenuto il punto di riferimento principale nella costituzione dei valori e delle credenze. Ora, questo atteggiamento sembra proprio specifico della vecchia Europa. Non c'è alcuna coesione sociale nel mondo europeo. C'è piuttosto un modo medio-borghese di vivere in cui ciascuno fa riferimento a se stesso, ha le sue proprie abitudini, i suoi ritmi e nulla di più.

Tutto ciò avviene nei termini ancora ben messi in evidenza da J. F. Lyotard, quando parla della condizione «postmoderna». Le persone credono sempre più in modo personale e soggettivo e credono in ciò in cui esse stesse decidono di credere e che non sempre coincide con ciò che propone e dice la chiesa. La fede tradizionale è stata sostituita in altri termini da un modo più moderno e più personale di credere. Perciò si può dire che ora la religione istituzionale sta a servizio della fede «personale» e «soggettiva» e non viceversa, come dovrebbe essere. Dunque si tratta fondamentalmente di uno slittamento della religione verso forme private di essere e di credere, in cui si perde l'idea stessa di religione, oppure la si marginalizza in quanto fattore sociale fino al punto che la religione perde tutta la sua forza. Per tale

---

<sup>75</sup>Cfr. Berger, Davie, Fokas, *Religious America, Secular Europe*, cit., p. 30.

<sup>76</sup> Si veda G. Davie, *Religion in Modern Europe*, Oxford University Press, Oxford 2000, pp. 8 ss.; cfr. anche Id., *Europe: The exceptional Case*, cit., pp. 5 ss.



motivo si può dire che la religione istituzionale è divenuta marginale e ha perduto molto della sua influenza nel mondo della vita.

Questo modo di credere non trova un diretto confronto con il mondo degli Stati Uniti, dove invece la religione fa parte di un aspetto sociale, pubblico ed è legato ancora a forme di appartenenza. L'identità religiosa è più sentita, fa parte di un mondo importante che unisce con il sociale e con la "nazione americana". La religione comporta una scelta e un'opzione importante che distingue e qualifica una persona. Si tratta di identificarsi con una visione che dà unità e significato alla propria esistenza nel contesto della vita sociale.

Il tema "religione" è molto complesso, si è, spesso, più in grado di porre domande che di avere risposte esaurienti sull'argomento. Una chiave di lettura potrebbe essere la secolarizzazione letta e studiata facendo riferimento ad una sua retrospettiva che ci permetta di interrogarci sullo stato attuale della religione in genere. Il quadro delinea le trasformazioni avvenute nella società in rapporto al "fatto religioso". Se la teoria della secolarizzazione si rivela insufficiente a spiegare la persistenza della religione, si nota per converso che, nell'epoca post-secolare il sacro non è più monopolio esclusivo delle istituzioni religiose, ma è diventato un ambito aperto alla libera ricerca del soggetto. Successivamente si sottolinea come, in rapporto alla comprensione dell'uomo e della storia, il processo di emancipazione e il delinearsi di un'etica secolare, non conducono affatto a un divorzio teoretico tra religione e modernità. L'Uomo, diventato «adulto», uscito dallo stato di minorità, si rende conto che il mito del progresso e dell'onnipotenza conduce a esiti mortali.

Il confronto tra la situazione europea e quella di altri paesi, come gli Stati Uniti d'America, pone un interrogativo: se questi fanno pure parte della cosiddetta «civiltà occidentale» e tuttavia la religione continua a svolgervi un ruolo importante per la coesione sociale e la promozione del bene comune, sarebbe forse l'Europa un'anomalia nel panorama mondiale?

Un'altra domanda in questo ambito è se il concilio Vaticano II, con la sua dichiarazione sulla libertà religiosa, abbia tentato o meno una riconciliazione con la modernità. Ricostruisce la genesi e il contenuto della *Dignitatishumanae* e l'impatto

che questo documento ha avuto sull'identità cattolica e sul modo di accogliere l'attuale pluralismo religioso e in particolare la situazione italiana e il dibattito in corso sulla rilevanza pubblica della religione. Concretamente ciò riguarda la presenza della chiesa cattolica nel nostro Paese. Nella fase dell'immediato post-concilio è prevalso per lo più il paradigma socio-umanitario e quello democratico- pluralista. Accanto al pontificato di Paolo VI, che ha visto soprattutto l'espandersi in Italia del paradigma intellettuale-culturale, quello di Giovanni Paolo II sembra invece contrassegnato in gran parte dai paradigmi mistico-estetico e politico-integralista. Per contro, il pontificato di Benedetto XVI, sotto il segno dell'ermeneutica della continuità, mostra un recupero tradizionalista, libero da ogni nostalgia neo-temporalistica. I volti molteplici e talvolta contraddittori dell'appartenenza religiosa rivelano che sotto il velo della religione, si affaccia la tentazione dell'uso politico della fede o del rifugio consolatorio di movimenti che assicurano protezione, mentre risulta difficile vivere da credenti mantenendo fedeltà alla Chiesa e capacità critica.

Allargando lo sguardo sul fenomeno del fondamentalismo religioso, Enzo Pace mette in rilievo come ciò sia una comprensibile reazione alla modernità laica, ma afferma con chiarezza che la religione non può essere ridotta alla dimensione politica e che la violenza in nome della verità non può mai dirsi sacra. Ripercorre le tappe della società che si configura ormai post-secolare e richiede alla Chiesa cattolica di ripensare le forme della sua presenza in mezzo alla società, senza fughe precipitose in avanti e senza chiusure rigide in direzione di un passato eccessivamente idealizzato. Taglio teologico- liturgico questo, che esamina la sfida che la secolarizzazione porta alla religione, mostrando che essa produce positivamente la morte di un sacro falso, ma non la morte della religione autentica e di un culto libero da forme alienanti.

In questa panoramica manca lo studio di come le religioni diverse da quella ebraico- cristiana stanno affrontando la secolarizzazione. Si pensi per esempio al tema scottante del rapporto tra islam e modernità e sull'atteggiamento del mondo occidentale nei confronti dell'islam.

Negli anni sessanta dello scorso secolo, era stata concepita una canzone d'autore emblematica, che molti forse ricordano: si cantava Dio è morto, ma «se muore è per tre giorni e poi risorge», testo e musica di Francesco Guccini<sup>77</sup>. Quella canzone che scandalizzava i benpensanti, appariva esaltante per i giovani: univa la critica alla società borghese con la speranza di un futuro diverso. A volte capita che gli artisti abbiano intuizioni profetiche: oggi i sociologi parlano del «ritorno», perfino della «rivincita» di Dio, benché ci siano altri autori che esplicitamente dichiarano l'impossibilità di essere cristiani e tanto meno cattolici.

In questi anni il tema della secolarizzazione era dominante nel dibattito teologico, sulla scia di Dietrich Bonhoeffer e di Harvey Cox<sup>78</sup>, benché altri autori già parlassero di un «uomo non-secolare»<sup>79</sup>. È certo che il panorama religioso odierno mostra una società in parte secolarizzata, differente nei confronti della religione istituzionale, mentre esistono ancora vasti settori di popolazione pronti ad accorrere quando risuona il richiamo al sacro. Ci si domanda, dunque, se bisogna andare oltre, se al di là dei confini occidentali la storia del mondo stia prendendo strade diverse. In altre parole, la secolarizzazione è un fenomeno irreversibile, che poco a poco si estenderà a tutto il mondo, o è una fase provvisoria, settoriale, paradossale più interna al cristianesimo che non alle altre religioni? Oggi la ricerca sociologica mostra che la secolarizzazione non coincide con un lento, ma inevitabile ritrarsi delle religioni dallo spazio pubblico, né con la regressione naturale di quelle specifiche credenze e pratiche che costituiscono la religione.

Uno degli effetti più intriganti della velocità del cambiamento che caratterizza l'epoca contemporanea sta proprio nella difficoltà a descriverlo e interpretarlo in maniera adeguata. Una difficoltà che rende utilizzabili solo parzialmente, e spesso con molte cautele, parole, concetti e teorie che fino a non molto tempo fa avevano una capacità esplicativa ed euristica convincente e, almeno apparentemente,

---

<sup>77</sup> Cfr. R. Beretta, *Cantavano Dio è morto. Il '68 dei cattolici*, Piemme, Casale M. 2008.

<sup>78</sup> Cfr. H. Cox, *La città secolare*, Vallecchi, Firenze 1968 (or. ingl. 1965) e D. Callahan, H. Cox, A.M. Greeley, *Dibattito sulla «Città secolare» di Harvey Cox*, Queriniana, Brescia 1972 (or. ingl. 1966).

<sup>79</sup> L'espressione è di A.M. Greeley, *L'uomo non-secolare. La persistenza della religione*, Queriniana, Brescia 1975 (or. ingl. 1972).

incontestabile. Talvolta gli strumenti conoscitivi ci sono, ma le trasformazioni sociali sono state così rapide e profonde da renderli utili solo a patto di precisarne gli ambiti e i significati; altre volte tali strumenti sono poco utili, se non addirittura inutili e fuorvianti; non di rado i fenomeni sono cambiati così radicalmente da aver bisogno di un nuovo apparato conoscitivo: nuove parole e nuove narrazioni.

Le trasformazioni sociali che hanno conosciuto un'accelerazione senza precedenti soprattutto a partire dalla seconda metà del secolo scorso, hanno ridefinito tanto l'economia come la politica, l'educazione come la famiglia e la religione.

In base ai cambiamenti avvenuti all'interno del campo religioso nell'arco degli ultimi decenni le interpretazioni tentano di collegare i mutamenti specifici di tale ambito della società ai cambiamenti di portata più vasta che si sono registrati all'interno del tessuto sociale, e questo sia per quanto concerne le strutture organizzative come anche i modelli culturali di riferimento. Partiremo con la presentazione di una teoria, la secolarizzazione, che ha costituito il punto di riferimento per gli studiosi della religione per diversi decenni. Poi approfondiremo criticamente i motivi per i quali tale teoria sembra inadeguata a spiegare il rapporto tra religione e società, e vedremo che cosa s'intende con l'espressione «epoca postsecolare», oggi sempre più utilizzata nell'analisi sociologica, filosofica e anche teologica. Concluderemo illustrando i due processi culturali che costituiscono le coordinate all'interno delle quali si collocano i fenomeni religiosi nel mondo contemporaneo: considerando l'individualizzazione e il pluralismo avanzaemo l'ipotesi di un possibile esito della persistenza del credere nell'epoca postsecolare.

Il rapporto tra religione e società, a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso, è stato interpretato come mutamento escludentesi: al procedere della modernità la religione avrebbe dovuto, lentamente ma inesorabilmente, scomparire o, quantomeno, diventare un fenomeno residuale, espulso dalla sfera pubblica e relegato eventualmente nel segreto della coscienza individuale. La teoria della secolarizzazione, nella sua versione originaria, ha ratificato proprio tale prospettiva<sup>80</sup>.

---

<sup>80</sup>S. Acquaviva, *L'eclissi del sacro nella società industriale: dissacrazione e secolarizzazione nella società industriale e post-industriale*, Edizioni di Comunità, Milano 1961; P.L. Berger, *The*

I fatti, come sappiamo, sono andati diversamente. Ciò non toglie che tale teoria abbia dettato l'agenda dello studio sociologico (e non solo) della religione per circa quarant'anni: tutto quello che non rientrava in quello schema veniva descritto in termini di «eccezione». E anche oggi, volendo interpretare non solo il persistere, ma il moltiplicarsi e il proliferare delle forme religiose più diverse, si corre il rischio di reagire in maniera semplicemente meccanica al modello esplicativo della secolarizzazione: se prima si parlava di scomparsa, morte, assenza e sconfitta, ora si utilizzano termini speculari quali ritorno, rinascita, riconquista e rivincita. Ancora una volta, la realtà è un po' più complessa e articolata di tali contrapposizioni.

Prima di soffermarci a osservare il nuovo panorama religioso contemporaneo e descrivere la «nuova stagione» delle religioni, è opportuno considerare il portato della teoria della secolarizzazione, la quale ovviamente non può essere congedata in maniera sbrigativa, pena il non comprendere cosa stia capitando oggi all'interno del campo religioso. Se da una parte essa ha clamorosamente sbagliato le previsioni dall'altro ha rilevato empiricamente alcuni processi di cambiamento davvero importanti, i cui effetti sono sotto gli occhi di tutti.

Secondo l'ormai classica spiegazione offerta da José Casanova<sup>81</sup>, la teoria della secolarizzazione si compone di tre diverse tesi: la differenziazione funzionale delle sfere sociali, la privatizzazione del credere e il declino della religione. È secondo quest'ultima accezione che la teoria è divenuta famosa presso il grande pubblico, e nel contempo ha esercitato un fascino più o meno fatale su molti studiosi, fino al punto da rendere invisibili fenomeni che andavano nella direzione opposta a tale assunto teorico.

La secolarizzazione, compresa in termini di declino e di scomparsa affonda le proprie radici nella critica illuminista ai fenomeni religiosi, una critica che mette insieme la dimensione politica della ribellione al potere, accumulato dalle istituzioni

---

*Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday Anchor, Garden City 1967; Id., *A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, Doubleday Anchor, Garden City 1969.

<sup>81</sup> J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna 2000.

religiose, con la dimensione cognitiva contro la pretesa del monopolio della verità da parte delle medesime istituzioni nei confronti del sapere scientifico. In epoca più recente, a partire dalla seconda metà del secolo scorso, si sono inoltre andati accumulando dei dati che sembrano avvalorare tale prospettiva. Specificamente, i sociologi rilevavano empiricamente come la pratica religiosa fosse in netto e progressivo declino, i credenti si costruivano criteri di giudizio etico alquanto difforni dai dettami provenienti dalle fonti magisteriali, mentre le chiese, i seminari e i conventi andavano lentamente svuotandosi.

Ovviamente si trattava di dati alquanto disomogenei, che variavano da Paese a Paese, e che risentivano delle tradizioni storiche e culturali che distinguevano ogni contesto: una cosa è parlare della galassia cattolica (e anche qui con differenze non trascurabili come ad esempio, tra l'Italia e la Spagna, o la Polonia e l'Irlanda), altro è far riferimento al variegato mondo protestante, mentre l'ortodossia e le altre religioni erano semplicemente ignorate.

Tuttavia pur rimanendo vere alcune rilevazioni statiche (nel mondo occidentale i Seminari non vanno riempiendosi, come anche le chiese sembrano avere sempre posti vuoti e i credenti si regolano in proprio per quanto riguarda certi ambiti della morale), negli ultimi anni gli studiosi si sono resi conto che è stato un abbaglio confondere il destino della religione con tali rilevazioni. Come vedremo tra breve, a scomparire non è la religione *tout court*, ma un certo modo di intenderla e di rappresentarla.

La seconda tesi compresa nella teoria della secolarizzazione è quella che la intende in termini di privatizzazione. Essa è riconducibile al pensiero di Niklas Luhmann e Thomas Luckmann<sup>82</sup>. È proprio quest'ultimo a parlare di «religione invisibile», nel senso di progressiva marginalizzazione delle istituzioni religiose tradizionali, a favore della ricerca autonoma della salvezza da parte dell'individuo moderno, il quale si rapporta al sacro nella prospettiva

---

<sup>82</sup> N. Luhmann, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, Il Mulino, Bologna 1990; Id., *Funzione della religione*, Morcelliana, Brescia 1991; T. Luckmann, *La religione invisibile*, Il Mulino, Bologna 1969.

dell'«autoespressione» e dell'«autorealizzazione». Secondo questo approccio è il soggetto a costruirsi un proprio sistema di significato, il quale è legittimato semplicemente dalla libertà di scelta del soggetto stesso. Anche in questo caso, la realtà ci dice che le religioni non sono scomparse dalla sfera pubblica, anzi potremmo forse sostenere che la loro presenza è talvolta eccessiva. Ciò nonostante, i rilievi messi in evidenza dalla prospettiva della privatizzazione ci offrono elementi utili per interpretare alcune dinamiche del credere nel contesto della contemporaneità.

Il nucleo centrale della teoria della secolarizzazione è comunque rappresentato dal processo di differenziazione funzionale delle diverse sfere secolari per rapporto alla sfera religiosa. Secondo il pensiero di Luhmann, i vari sottosistemi sociali come l'economia, la politica, l'arte, la scienza, la morale, la famiglia e la stessa religione, si rendono sempre più autonomi gli uni dagli altri, sviluppando dinamiche di funzionamento autoreferenziali, con propri codici simbolici non più dipendenti dalla legittimazione religiosa. L'esito di questo processo è che la religione non è più il fulcro dell'integrazione sociale, ma molto più semplicemente uno dei fattori che, insieme ad altri, interagisce in una rete complessa di relazioni quale non riconosce più autorità superiore ad altre, ma solamente funzioni più o meno efficaci al fine dell'integrazione.

Tuttavia non va dimenticato che accanto alla più o meno marcata marginalizzazione della religione, l'esito della differenziazione funzionale è anche la specializzazione della religione, all'interno della sfera propriamente religiosa: abbandonando progressivamente, volente o nolente, tutte quelle funzioni non propriamente religiose che nel corso dei secoli aveva accumulato, essa si concentra sugli aspetti che più le sono propri.

A strutturare la società, in definitiva, non è più la religione: a contendersi il suo posto sono lo stato e il mercato, e all'interno di queste due nuove realtà la religione deve ricompandersi partendo da posizioni non più di monopolio o di privilegio. La differenziazione funzionale non significa dunque scomparsa della religione, ma una sua profonda e radicale ridefinizione.

La teoria della secolarizzazione, come abbiamo visto, non spiega completamente quanto stia avvenendo all'interno del campo religioso contemporaneo: essa ha fallito la previsione della scomparsa della religione, ha parzialmente interpretato, la privatizzazione del credere e ha illustrato in maniera corretta le diverse funzioni che all'interno della società si emancipano dal potere della religione. Un processo quest'ultimo, che va letto in termini dinamici e che inserisce la persistenza della religione all'interno di un nuovo panorama sociale e culturale più articolato del precedente: il rapporto con il sacro, in altri termini, va oggi ricompreso in maniera difficilmente paragonabile al contesto del mondo tradizionale.

Proprio per tale complessità tipica dell'epoca contemporanea, la quale si manifesta non solo nel nuovo riconoscimento pubblico dato alle istituzioni religiose, ma anche nel proliferare di nuovi movimenti religiosi come pure nell'affermarsi di sette e di gruppi magici ed esoterici, la relazione tra religione e società sembra oggi meglio descritta in termini di scomposizione e di ricomposizione: concetti che aspirano a ricollegare in una cornice unitaria elementi di fatto alquanto eterogenei quali l'individualizzazione del sentimento religioso e la soggettivizzazione delle credenze, come anche la sfida rappresentata dai movimenti fondamentalisti e dall'utilizzo della religione in chiave identitaria ed etnica<sup>83</sup>.

Come ha scritto Enzo Pace:

nulla si crea, nulla si distrugge, tutto si conserva sotto le sacre volte della religione. Nulla si crea nel senso che è difficile trovare religioni allo stato puro che non abbiano incorporato nella loro evoluzione altre religioni (...). Allo stesso modo nulla si distrugge nel senso che i confini che ogni religione cerca di tracciare per affermarsi nel pantheon della storia non riescono certo a proteggerla dall'invasione di altre credenze o dalla concorrenza di altre fedi<sup>84</sup>.

La rilevanza della religione all'interno della società contemporanea si presta quindi a interpretazioni molteplici e questo richiede un nuovo apparato concettuale: se i processi di secolarizzazione hanno portato ad una società secolare, gli effetti inattesi di tali processi secolarizzanti hanno aperto la possibilità per una società post-

---

<sup>83</sup> E. Pace, *Perché le religioni scendono in guerra?*, Laterza, Roma-Bari 2004.

<sup>84</sup> E. Pace, *Raccontare Dio. La religione come comunicazione*, Il Mulino, Bologna 2008, p. 14.



secolare. In altri termini, noi oggi siamo in grado di valutare alcuni effetti di medio e lunga durata del processo di secolarizzazione: essi sono così inattesi e ambivalenti da far pensare alla conclusione di un ciclo. Questo tuttavia non deve farci dimenticare – e in questo consiste il paradosso – che alcuni processi di secolarizzazione sono ancora presenti e operanti all'interno dell'epoca post-secolare, tali processi secolarizzanti hanno però trasformato e non eliminato la funzione della religione all'interno della società.

Anche il concetto di «post-secolare», viene utilizzato in maniera sempre più ricorrente e con significati non sempre coerenti. Esso venne introdotto da Filippo Barbaro e Luigi Berzano<sup>85</sup> che descrivevano l'epoca attuale come caratterizzata da entrambi fenomeni: la secolarizzazione quale processo di differenziazione e la post-secolarità. Quest'ultima rileva i processi di secolarizzazione e come essi si siano manifestati attraverso i fenomeni culturali e per le connessioni tra il mondo secolarizzato e l'esperienza, la storia e la conoscenza delle religioni. L'effetto secolarizzante non ha svuotato la religione della sua esperienza religiosa, ma ne ha trasformato le connessioni con le diversità del mondo secolarizzato. Per le religioni storiche la condizione post-secolare è quella caratterizzata da tutti gli effetti della secolarizzazione, ma anche dalle nuove disponibilità spirituali che il vivere nella secolarità fa nascere<sup>86</sup>.

La secolarizzazione ha avuto anche degli effetti propriamente «religiosi». Questi si manifestano con caratteristiche alquanto diverse dalla religione tipica dell'epoca tradizionale. Se nell'epoca pre-moderna la religione si configurava come un tutto coerente e strutturato, nell'epoca contemporanea assistiamo all'esplosione del religioso, il quale non è più rintracciabile esclusivamente all'interno delle istituzioni che da sempre lo hanno codificato e controllato: dalla ricerca di senso alla molteplicità di esperienze estetiche, dal bisogno di indicazioni morali alla ricerca di legami significativi, il rapporto con il sacro si declina secondo modalità spesso

---

<sup>85</sup> L. Berzano, *Differenziazione e religione negli anni Ottanta*, Giappichelli, Torino 1990; Id., *La religiosità del nuovo areopago. Credenze e forme religiose nell'epoca post-secolare*, Franco Angeli, Milano 1994.

<sup>86</sup> L. Berzano, *Religioni nell'epoca postconciliare*, in *Sociologia e politiche sociali*, 2 (2009), 13.

inedite e non sempre ortodosse, ma non per questo meno coinvolgenti per l'attore sociale che le fa proprie.

L'epoca post-secolare ha forme religiose sue specifiche, non residuali, le quali comprendono tanto il rinnovamento delle forme religiose tradizionali, come anche la nascita di nuove modalità di rapportarsi al sacro. E accanto alla scomparsa di alcune modalità di credere e alle varie forme di integralismo e di fondamentalismo, va registrato l'affermarsi sempre più vistoso di nuovi movimenti religiosi, senza dimenticare le chiese pentecostali, le quali ricomprendono in maniera del tutto originale il patrimonio dogmatico e rituale del cristianesimo. Una molteplicità di forme religiose, quindi, e non la loro scomparsa, è il portato del processo di secolarizzazione: un processo che tuttavia ha segnato una censura con l'esperienza religiosa tradizionale, un punto di non ritorno che costringe a comprendere il fatto religioso contemporaneo all'interno di coordinate nuove.

## **2.6 Individualizzazione e pluralismo**

Attribuire sempre più importanza all'individuo, alle sue scelte e ai suoi valori, ritenerlo portatore di diritti oltre che di doveri, ha spostato l'asse di legittimazione delle scelte individuali dall'obbedienza alle istituzioni alla libertà di scelta del soggetto stesso. Si tratta di un percorso complesso, spesso contraddittorio, il cui esito comunque si presenta sempre come una sfida al «modello istituzionale», il quale sembrerebbe essere non sempre all'altezza delle esigenze dell'individuo.

Secondo quanto Charles Taylor ha illustrato, la svolta soggettivistica della cultura contemporanea ha portato l'individuo a interpretare la propria esistenza non più a partire dai ruoli oggettivi che gli vengono imposti dall'esterno, ma alla continua

ricerca della sintonia con il «sé profondo». La verità oggettiva, tanto cara alle Istituzioni, soprattutto quelle religiose, cede il passo all'autenticità soggettiva, la quale diventa il metro di misura per giudicare il mondo vitale all'interno del quale il soggetto si muove. La riflessività diventa il mezzo per affrontare la vita quotidiana: potremmo dire che assistiamo a un passaggio dall'esteriorità all'interiorità, dal rispetto formale e talvolta imposto di regole esterne, all'attenzione alle esigenze che nascono dall'introspezione del sé<sup>87</sup>.

C'è un altro elemento, accanto all'individualizzazione, che contribuisce a riscrivere il contesto nel quale si colloca la religione nel mondo contemporaneo: il confronto sempre più evidente con l'altro, e questo anche in seguito ai flussi migratori che in maniera più o meno consistente toccano tutte le società occidentali. Si tratta di una forma di pluralismo culturale che porta con sé la diversità e quindi la conseguente relatività, nell'intendere tanto le pratiche della vita quotidiana come anche i riferimenti valoriali e gli universi simbolici che alimentano il senso del vivere.

Il pluralismo investe la quotidianità di ciascuno, porta alla «cultura del pluralismo», la quale consiste nella legittimazione delle diversità; e questo ha delle conseguenze notevoli sul piano dei giudizi di valore che il soggetto elabora in seguito al confronto con la diversità fattuale. Se le ricadute a livello politico di questi processi sono in grado di fare la differenza nel decidere chi governa un Paese, non è difficile immaginare come il pluralismo religioso costituisca un passaggio decisivo nell'elaborazione di identità religiose credibili e rappresenti una sfida inedita per le istituzioni che fino a non molto tempo fa hanno gestito in maniera più o meno monopolistica il rapporto con il sacro.

Inteso come legittimazione della diversità, il pluralismo mette in evidenza il carattere e il processo di ogni identità e di ogni appartenenza e, inoltre, innesca più o meno deliberatamente delle strategie di adattamento e di scambio che, nell'ambito

---

<sup>87</sup> C. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge 1991; Id., *Varieties of Religion Today*, Harvard Press, Cambridge 2002.

specificatamente religioso, modificano non solo il rapporto tra religioni diverse, ma anche il modo di percepire la propria religione da parte del credente stesso.

Il rapporto con il sacro in un'epoca caratterizzata dal pluralismo dei valori e dal riconoscimento sociale della libertà di scelta del soggetto da luogo a molteplici modalità molto diversificati. In sociologia della religione da ormai due decenni si sta svolgendo un dibattito sulla «spiritualità», la quale sarebbe da intendersi in maniera dialettica nei confronti della «religione»<sup>88</sup>.

La svolta, dalla verità oggettiva all'autenticità soggettiva, porta con sé un'attenzione specifica per le emozioni, i sentimenti, il corpo, le singole esperienze della vita, il benessere personale, l'autorealizzazione, tutti aspetti che non sono visti in contraddizione o in competizione con una relazione significativa con il sacro. Quando la libertà di scelta del soggetto entra nell'ambito religioso porta a una sorta di «democratizzazione del sacro», nel senso che esso non può più plausibilmente essere imposto dall'altro e dall'alto ma, come afferma Marcel Gauchet, semplicemente si costituisce e si riconosce «ad altezza d'uomo»<sup>89</sup>. Una relazione con il trascendente che esce dalle aspettative degli altri e dalla mentalità istituzionale, e che si sostanzia per tentativi successivi, senza il timore dell'incoerenza e dell'approssimazione.

Nell'epoca postsecolare il sacro non sarebbe più il monopolio esclusivo delle istituzioni religiose che ne hanno controllato da sempre i confini, ma diventerebbe disponibile alla libera ricerca del soggetto credente. Cambia radicalmente il rapporto con l'autorità, la quale non scompare, ma dovrà ripensare il proprio statuto di plausibilità a partire da tali esigenze del soggetto. La spiritualità postsecolare, intesa come uno degli esiti possibili del processo di secolarizzazione, configura modalità inedite di credenza e di rapporto con il sacro: forse non è eccessivo affermare che si

---

<sup>88</sup> Per ricostruire il dibattito sociologico sulla categoria di «spiritualità» rimandiamo a G. Giordan (a cura di), *Tra religione e spiritualità. Il rapporto con il sacro nell'epoca del pluralismo*, Franco Angeli, Milano 2006. I testi di riferimento sono K. Flanagan, P. Jupp, *A Sociology of Spirituality*, Ashgate 2007; P. Heelas, L. Woodhead, *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Blackwell, Oxford 2005; W.C. Roof, *A Generation of Seekers. The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*, Harper Collins, San Francisco 1993.

<sup>89</sup> M. Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, Parigi 1998.

tratta di un cambiamento di paradigma, dalla necessità della religione intesa in termini quantitativi ed esclusivi, alla possibilità del credere che privilegia la contaminazione e l'inclusione. La religione ha sempre sottolineato il ruolo che la fede ha nel cambiare la vita; la spiritualità postsecolare recepisce i cambiamenti che il nuovo contesto sociale e culturale ha prodotto nel rapporto con il Trascendente.

Risulta più difficile nella società contemporanea comunicare la fede in un'Europa che sembra manifestare una certa "distanza" per quei valori che hanno fatto grande la sua storia.

Sembra infatti che il cosiddetto processo di «umanizzazione», su cui il Concilio Vaticano II aveva fatto leva, il cardinale Walter Kasper, presidente del Pontificio consiglio per l'unità dei cristiani, ha fatto riferimento all'Europa( discorso pronunciato il 5 settembre 2007 a Sibiu (Romania), nel contesto della Terza assemblea ecumenica europea: «Oggi l'Europa corre il rischio non solo di tradire i propri ideali quanto piuttosto di dimenticarli banalmente. Il pericolo principale non è rappresentato dall'opposizione atea quanto piuttosto dalla dimenticanza di Dio (...), dall'indifferenza, dalla superficialità, dall'individualismo e dalla mancanza di disponibilità ad impegnarsi per il bene comune e a saper sacrificarsi per questo scopo». La Chiesa cerca di ricuperare il dialogo con una realtà culturale che sembra negare anche quella tradizionale simpatia per "l'annuncio del vangelo" in una parte di società dove pervade il nichilismo. In merito risulta essere utile il riferimento all'intervista<sup>90</sup>, di Claudio Magris con Natalino Irti. Essa è avvenuta in seguito alla pubblicazione del libro di Irti, intitolato *Il salvagente della forma*.<sup>91</sup> Per Magris, si tratta di «uno dei testi più forti, insieme a quelli di Severino sul nichilismo», nell'intervista N.Irti espone la sua visione nichilista affermando: «La "morte di Dio", cioè il declino dei fondamenti religiosi e metafisici, fu a lungo nascosta dietro surrogati terreni: stati nazionali, secolare tradizione del diritto romano, energia unificatrice dei codici. Ma, nel giro di un secolo o poco più, anche questi surrogati, che sembravano garantire totalità e unità di senso, sono scesi al tramonto o hanno

---

<sup>90</sup> C. Magris, *La legge e il nulla*, in *Corriere della Sera*, 6 aprile 2007.

<sup>91</sup> N. Irti, *Il salvagente della forma*, Laterza, Roma-Bari 2007.

perduto forza di guida. Rimangono le forme, le procedure capaci di generare norme in ogni ora del giorno e in ogni luogo della terra. I contenuti sono determinati, di volta in volta, dalla volontà più forte ed efficace, che è in grado di possedere e dominare i congegni produttivi. Se nessuna norma è presidiata da verità, da un vincolo assoluto e oggettivo, allora tutte vengono dal nulla e nel nulla possono essere respinte. Nichilismo è quasi abbraccio del nulla, quest'assenza di un "da dove" e di un "verso dove". Né provenienza né destinazione>>.

C. Magris in merito chiedeva : «Ma smascherare un'impostura ideologica non significa credere che esista una verità?». La risposta di N. Irti rispondeva: «"Smascherare un'impostura" è soltanto proporre un'interpretazione delle cose (...). Verità? (...) Tu mi domandi proprio ciò che io domando a te, ciò che il diritto, chiuso nella gabbia del valore umano, non è capace di svelare. Forse la poesia, interrogando le menti e i cuori, e il cielo e la terra, può guidarci per qualche strada ancora ignota».

N. Irti risponde : «la salvezza è nella forma redentrica». Il nichilismo è il punto d'approdo non solo di una disciplina, il diritto, che si costruisce nell'assenza di un «da dove» e di un «verso dove», ma di una cultura che rifiuta le domande fondamentali, rinchiudendosi consapevolmente «nella gabbia del valore umano». Come le norme «vengono dal nulla e nel nulla possono essere respinte», così è per ogni altra realtà. «né provenienza né destinazione». L'unica possibile connessione va alla forma, alle procedure. E, «forse», alla poesia «che può guidarci per qualche strada ancora ignota».

Per come la intendono i cristiani, la fede è un modo di vivere l'esistenza che si ancora alla persona di Gesù. Sotto questo profilo, la decisione di credere mantiene immutato nel tempo il suo riferimento fondante. Però, proprio perché l'invito che promana dall'evento cristologico suscita una corrispondenza che coinvolge la vita nella sua interezza, le condizioni effettive di ogni storia personale sono determinanti il cammino della fede. Considerato il ruolo strutturante che la cultura svolge in rapporto all'identità individuale anche il discorso teologico-fondamentale sull'identità cristiana deve mostrarsi consapevole della propria collocazione storica,

nell'orizzonte di una peculiare – non necessariamente univoca – visione del mondo e prospettiva di pensiero. Perciò si è scelto di cominciare con una illustrazione almeno sommaria del rilievo antropologico dell'*éthos* post-moderno.

Per richiamare in sintesi i tratti peculiari dell'odierno contesto culturale, muoviamo da alcune categorie che hanno il merito di catalizzare rilievi di interesse generale. In sede di analisi sociologica, il termine di *modernità* designa quel processo storico-culturale che caratterizza soprattutto l'Occidente, a partire dalla fine del Medioevo. Quanto alle caratteristiche salienti, vengono indicate la lettura scientifica della realtà e l'idea di uomo come soggetto. Al mondo, alla vita ed all'uomo non viene tanto riconosciuto uno statuto simbolico – di creature che portano in sé un rimando ad una dimensione altra o come luogo in cui si testimoniano valori, anche morali e religiosi –, poiché vengono considerati piuttosto come meccanismi da conoscere nella loro struttura, nelle loro cause e nel loro funzionamento. Al limite, possono essere riprodotti e modificati mediante una manipolazione tecnica, la quale costituisce il coronamento ideale di un atteggiamento sperimentale nei confronti della realtà. Una più diffusa competenza scientifica-tecnica avvalorava il disincanto, la percezione di un mondo meno numinoso, meno sacrale e più fabbricabile, e sancisce la rottura dell'unità del sapere. L'alleanza tra l'imperativo tecnico – si deve fare tutto ciò che si può fare – ed il criterio economico – si può fare ciò che conviene fare – rafforza il pregiudizio di una neutralità del principio utilitaristico, applicato anche all'ordine della giustizia. In questo quadro viene in risalto l'autonomia del soggetto, in quanto attore della propria storia e del proprio destino; capace di valutare i mezzi più adeguati per raggiungere un certo fine; vincolato solo da ciò che accetta liberamente; portatore di desideri e sentimenti nonché di idee sulle quali soltanto lui può giudicare.

Non può comunque sfuggire alla dialettica tra la concezione formalistica dell'assolutezza della libertà e la configurazione strumentale del sapere<sup>92</sup>, in

---

<sup>92</sup> Dalla riduzione della razionalità moderna a razionalità strumentale rimane emblematica – anche nella sua unilateralità – l'analisi prodotta dalla Scuola di Francoforte. Asservimento (alla razionalità scientifica) e scissione (tra l'uomo e la natura) sono i sintomi di una estraneazione, correlativa ad una reificazione dello spirito, ridotto a replicante delle direttive imposte dal potere economico-culturale. L'industria culturale

corrispondenza ad un ideale di certezza che prescinde dal vincolo del soggetto<sup>93</sup>. Di qui la tensione tra una accezione indeterminata dell'istanza di soggettività ed una determinazione del sapere conforme al canone dell'efficienza.

Nel quadro di una modernità, la *complessità* indica l'aumento delle componenti sociali e delle loro relazioni e interdipendenze. Gli ambiti che costituiscono la società – gruppi sociali, familiari, istituzioni, spazi territoriali, economia, lavoro, politica, istruzione, religione – presentano logiche interne sempre più autonome, non subordinate a istanze superiori, anche se di fatto si condizionano a vicenda. Si crea un sistema sociale con alta mobilità interna ed esterna, connotato da pluralismo culturale e forte specializzazione, tanto da mettere in crisi l'unità di tutto il sistema. L'esito non è una sorta di anarchia, ma l'insorgenza di nuove regole, che non possono legittimarsi in una presunta oggettività di valori, preconstituita ad un ordine in continuo adattamento. Rispetto alle persone, complessità vuol dire aumento di possibilità, stimoli e informazioni, in misura superiore alle capacità e ai tempi per scegliere liberamente e criticamente, a fronte di un orizzonte culturale caratterizzato da linee comportamentali diverse<sup>94</sup>.

La strutturazione del cristianesimo *come forma sociale* deve essere compresa nel quadro della società industriale borghese, nei confronti della quale si dispone con un atteggiamento un insieme di relazione e di inevitabile integrazione. Più in dettaglio si possono ricordare: lo sviluppo ed il rafforzamento di un sistema interpretativo fortemente strutturato, in grado di abbracciare tutti gli ambiti della vita, caratterizzato da un forte controllo istituzionale, la modernizzazione delle strutture ecclesiastiche, in direzione di una centralizzazione, in specie nell'ambito della formazione e della

---

conia l'uomo come essere generico, per cui ognuno è fungibile. Nell'ideale di una onnipotenza conseguita a prezzo della negazione dell'individuale è congenita una strategia di violenza. Cfr. M. Horkheimer-T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo* (1947), Einaudi, Torino 1966.

<sup>93</sup> Cfr. A. Bertuletti, *L'Europa e il cristianesimo. Fede e modernità*, in G. Ambrosio e al., *Il caso Europa. Evangelizzazione e processi di omologazione culturale*, Glossa, Milano 1991.

<sup>94</sup> Cfr. in particolare V. Cesareo, *Elementi per uno scenario del mutamento culturale in Italia*, in Id. (a cura di), *La cultura dell'Italia contemporanea. Trasformazioni dei modelli di comportamento e identità sociale*, Fondazione Agnelli, Torino 1990, 10-15; C. Giaccardi, M. Magatti, *L'io globale. Dinamiche della socialità contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2003; V. Cesareo, M. Magatti, *La domanda di identità in una società multiculturale*, in P. Catellani (a cura di), *Identità e appartenenza nella società globale*, Vita e pensiero, Milano 2005, 45-71.



disciplina del clero; la sacralizzazione delle nuove forme organizzative, fino all'estremo delle posizioni ultramondaniste e intransigentiste. Questi fattori concorrono a tracciare il profilo di un compatto *milieu* cattolico, contrassegnato da una *Weltanschauung* ben definita, dotato di una rete di istituzioni proprie, capace di garantire una forte ritualizzazione del quotidiano mediante un programma di ecclesializzazione della religione popolare. Per una presentazione organica dell'evoluzione del cristianesimo nel passaggio al postmoderno si raccomanda il ricorso ad alcune categorie – in particolare la *de-istituzionalizzazione* nel quadro di un *pluralismo*, e la *soggettivazione/individualizzazione* nel contesto di una riserva relativista<sup>95</sup> –. Le quali non pretendono certo di esaurire la complessità del fenomeno, ma consentono di guidarne la comprensione<sup>96</sup>.

Con il fenomeno della de-istituzionalizzazione si intende la perdita della forza vincolante da parte di un modello fisso e prestabilito. L'esito però non è tanto una dissoluzione caotica, quanto una fluidificazione dei riferimenti istituzionali. Anche nell'ambito religioso non viene meno la mediazione tra istituzione, persona e società, ma viene superato il regime di monopolio. È nel quadro di un pluralismo così strutturato e diffuso che si deve collocare la frattura tra le credenze riconosciute sul piano individuale e l'appartenenza alle organizzazioni religiose: «In breve *credere* non è *appartenere*. E *appartenere* non induce la necessità di un sistema di credenze. C'è divorzio tra l'ordine dell'organizzazione sociale e l'ordine dell'immaginario»<sup>97</sup>. Nelle società industriali avanzate, l'identificazione religiosa si emancipa dalle

---

<sup>95</sup>Cfr. C. Theobald, *Une vérité plurielle? Sur le destin de la vérité dans l'Eglise et la société*, in *L'avenir de l'Eglise dans un monde pluraliste. Colloque public du Centre Sèvres avec la Faculté de Théologie de Tilburg*, 21 et 22 novembre 1997, Médiasèvres, Paris 1998, 22.

<sup>96</sup>D. Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, cit., 266-311. Th. Luckmann, *La religione invisibile* (1963), Il Mulino, Bologna 1969.

P. Berger (*L'imperativo eretico. Possibilità contemporanee di affermazione religiosa* [1979], LDC, Torino-Leumann 1987); C. Taylor (*Il disagio della modernità*, cit.; Id., *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna* [1989], Feltrinelli, Milano 1993) di M. Gauchet (il cristianesimo sarebbe vettore e vittima della Modernità), Taylor rigetta una comprensione della religione – in particolare per quanto riguarda il cristianesimo – come fenomeno di espropriazione della soggettività.

<sup>97</sup>R. Lemieux, *Comment croire est-il possible aujourd'hui? Imaginaire de la foi et foi en l'imaginaire*, in C. Mènard, F. Villeneuve (edd.), *Pluralisme culturel et foi chrétienne. Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie*, Fides, Montréal 1993, 32. Cfr. G. Davie, *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*, Blackwell, Oxford-Cambridge (Mass) 1994.

pratiche rituali codificate e dai vincoli morali proposti dall'istituzione<sup>98</sup>. In nome della sovranità assoluta del soggetto anche nella scelta religiosa, le sue determinazioni effettive rimangono sospese all'insindacabile foro della coscienza privata (la morale dei grandi principi cede il passo alla morale di circostanza, ove ogni soggetto si muove secondo le istituzioni della propria esperienza). Ciò è rilevabile nella selezione e nella ricompensa del credo, secondo un criterio non dettato dall'“oggetto”, ma dall'ispirazione del proprio sentire.

La convinzione risoluta pro o contro la fede viene indebolita secondo la misura della possibilità e della probabilità, correlative ad uno spazio di azione della libertà che si mantiene aperto per una personale del senso. L'istanza della verità come conformità consente di perimetrare i requisiti e i confini dell'appartenenza.. Dal confronto tra un cristianesimo di appartenenza (che fa leva su di una precedenza obiettiva) ed un cristianesimo di identità – che prende forma nelle espressioni plurali della fede, sulla base di una appropriazione personale – si sviluppano le indicazioni propositive J. M. Donegani<sup>99</sup>.

Il profilo della società moderna in rapporto al tema religioso si presenta comunque sfaccettato e ricco di contrasti<sup>100</sup>. Se, da una parte, registriamo un atteggiamento di sfiducia e di sospetto, dall'altra, riscontriamo talora adesioni fanatiche a nuove offerte di ispirazione religiosa o, più in genere, una ripresa del religioso, in vista di una secolarizzazione psicologica ed una identificazione sociale<sup>101</sup>.

---

<sup>98</sup>Cfr. J.M. Donegani, *La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Presses de Sciences Po., Paris 1993; D. Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti*, Flammarion, Paris 1999. Cfr. G. Bédouelle, H.J. Gagey, J. Rousse-Lacordaire, J.L. Souletié (edd.), *Une République, des religions*, L'Atelier, Paris 2003.

<sup>99</sup>Cfr. J. M. Donegani, *Inculturation et engendrement du croire*, in P. Bacq, C. Theobal (edd.), *Une nouvelle chance pour L'Évangile. Vers une pastorale d'engendrement*, Lumen Vitae-Novalis-L'atelier, Bruxelles-Montréal-Paris 2004, pp. 29-45.

<sup>100</sup> Cfr. in E. Guerriero, A. Tarzia (a cura di), *I ritorni di Dio. Desideri e aporie della coscienza contemporanea*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994; F. Garelli (*Rinascita della religione e declino della fede*, 11-21), e G. Piana (*Nostalgie di Dio nella coscienza contemporanea*, 23-33).

<sup>101</sup> Cfr. P. Sequeri, *Il sentimento del sacro: una nuova sapienza psicoreligiosa?*, in *La religione postmoderna*, Glossa, Milano 2003, pp. 55-97.

L'Occidente risulta essere l'unica area geografica dove le ipotesi classiche della secolarizzazione delle società moderne trovano la loro realizzazione (cfr. D. Hervieu-Léger, *La religion des Européens modernité, religion, sécularisation*, in G. Davie, D. Hervieu-Léger, *Identités religieuses en Europe, Découverte*, Paris 1996, 10),

Sulla teoria della “deprivatizzazione” della religione nell'epoca contemporanea Cfr. J. Casanova, *Oltre*

Con il lemma di “religiosità psicologica” si fa riferimento alla messa in discussione della mediazione storico-sociale dell’esperienza religiosa ed al conseguente ripiegamento su di un universo di temi, simboli e contenuti di ispirazione religiosa, selezionati e coordinati dall’individuo, sulla scorta del bisogno, mediante un’enfasi posta sul sentire (l’attaccamento sentimentale è la nuova figura dell’appartenenza confessionale; il ritorno del sacro ha il valore dell’unificazione del senso intorno alla realizzazione sentimentale dell’io). Una certa domanda di spiritualità, come ricerca di esperienze coinvolgenti e di pacificazione interiore, adempie alla funzione di terapia nei confronti della complessità inquietante. Per usare una metafora, è il desiderio di intraprendere un viaggio che non viene innescato da una relazione che chiede l’uscita e l’impegno di sé, poiché approda ad un ritorno su di sé<sup>102</sup>, con l’obiettivo di una rassicurazione emotiva, a fronte di una alterità avvertita come minacciosa. Il ritorno di una religiosità che valorizza la funzione espressiva dell’intimità individuale in alternativa alla legittimazione ed alla oggettivazione pubblica assume i connotati di una estetica del sentimento, che non raggiunge il profilo etico della libertà. «Tratto qualificante della figura postmoderna della religione è quello per il quale il rapporto tra vissuti personali inespressi (emotivi) e immagini religiose è realizzato in forme immediate. *Immediate*, nel senso di non mediate dalle forme pratiche della vita effettiva, e dunque in particolare dei rapporti umani. Non mediate quindi neppure dalle forme culturali, che sono di fatto sottese alla vita comune. La nuova religione è *interiore*, cosa dell’anima, appunto. Tale tratto di immediatezza trova riscontro nel suo carattere *invisibile*; la nuova religione non comporta tipicamente appartenenza ecclesiastica, pratica rituale, né pratica di alcun altro genere. Tale tratto giustifica la sua definizione di religione

---

*la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica* (1994), Il Mulino, Bologna 2000; F. Garelli, *Religioni, pluralismo, secolarizzazione*, in M. Aletti, G. Rossi (a cura di), *Identità religiosa, pluralismo e fondamentalismo*, Centro Scientifico Editore, Torino 2004, 47-55.

Se la modernità ha secolarizzato le religioni tradizionali, ha nel contempo determinato le condizioni per il sorgere di una “nuova religiosità”. Cfr. G. Filoramo, *Le vie del sacro. Modernità e religione*, Einaudi, Torino 1994, 34-36; M. Aletti, *Psicologie e nuove forme di religione*, in *La religione postmoderna*, cit., 21-54.

G. Casale, *Nuova religiosità e nuova evangelizzazione*, Piemme, Casale Monferrato (Al) 1993.

<sup>102</sup> La fortunata formula delle religioni del Sé si deve a P. Heelas, in S. Sutherland-P. Clarke (edd.), *The Study of Religion. Traditional and New Religions*, Routledge, London 1991.

psicologica»<sup>103</sup>. In questo caso, la rivincita del “cuore” è la bandiera di un intimismo narcisistico.

La stessa vitalità della *gnosi* può essere interpretata come un rimedio all’identità frantumata, priva di saldi ancoraggi esterni, quindi indotta a ripiegare nel mondo della propria interiorità<sup>104</sup>. Intercettando questo “disagio della civiltà” e perseguendo il superamento della contrapposizione tra sapere scientifico e religioso, le nuove mitologie della ragione adempiono all’esigenza di un re-incantamento del mondo e di una risacralizzazione della “Natura”. Le striature di panteismo sono riconoscibili in particolare nel caleidoscopio del *New Age*, che assume i tratti di una gnosi popolare:

Se proviamo a fissare, in quel caratteristico sincretismo di tradizioni esoteriche occidentali e di sapienza occidentale, di concezioni mistiche e di dottrine psicologiche che costituisce la *Weltanschauung* di *New Age*, alcuni elementi comuni e ricorrenti, al primo posto troviamo la credenza nella coscienza cosmica. Termini differenti come *awareness*, *consciousness*, *spirit* rimandano tutti a una coscienza ecologica o, meglio, a quella coscienza, propria della *deepecology*, in grado di superare le dicotomie tipiche del paradigma tradizionale: materia-spirito, corpo-anima. La “coscienza spirituale” è, dunque una coscienza *olistica*, che riconosce l’unità del Tutto perché sa di farne parte. [...] La particolare divinità dell’uomo consiste [...] nel fatto che egli possiede per nascita una scintilla divina, che lo apparenta alla divinità del Tutto. Ne deriva la necessità di ridestare, di recuperare questa dimensione, che l’Io empirico e sociale tende a farci obliare. Per conseguire questo scopo il mezzo privilegiato è la psicologia trans personale, un tipo di psicologia, o meglio, di religione psicologica, che, fondendo tecniche meditative orientali, tradizioni mistiche occidentali e metodi psicologici del Potenziale Umano, mira a ricondurre l’uomo all’unità cosmica, che nella psiche è normalmente rimossa e provoca perciò malattie e disturbi di ogni tipo. In questo modo, l’uomo, trascendendo i limiti della singola persona, è in grado di ristabilire il contatto interrotto con la totalità dell’Energia divina circolante e fondante l’unità del cosmo<sup>105</sup>.

---

<sup>103</sup> G. Angelini, *Introduzione a La religione postmoderna*, cit., 16.

<sup>104</sup> Cfr. G. Filoramo, *Le vie del sacro. Modernità e religione*, cit., pp. 46-58. 96. Nello gnosticismo si presuppone una consostanzialità tra “Dio” e l’uomo, al punto che la molteplicità viene collocata nel seno stesso della vita divina, pertanto assimilata alla struttura psicologica dell’uomo. Il divino si dispiega in una molteplicità di ipostasi, in corrispondenza alla complessità delle potenzialità antropologiche. Nella dispersione della sostanza dell’energia cosmica (una sorda di *Deus sive natura*), la quale costituisce il fondamento del tutto.

<sup>105</sup> G. Filoramo, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare dio*, Laterza, Roma-Bari 1990, 38 s

F. Capra, *Il tao della fisica* (1975), Adelphi, Milano 1989; G. Bateson, *Mente e natura, un’unità necessaria* (1979), Adelphi, Milano 1984; Id., *Una sacra unità. Altri passi verso un’ecologia della mente* (1991), Adelphi, Milano 1997. cfr. J. Sudbrack, *La nuova religiosità, una sfida per i cristiani* (1987),

Accanto al riconoscimento ancora maggioritario che la religione attribuisce al problema del senso, rileviamo una forte indeterminatezza ed una crescente dispersione dei riferimenti religiosi tradizionali. Il ritorno del sacro come esperienza anonima, che offre una riservatezza esistenziale indifferenziata alla costruzione individuale del senso, si presta al sincretismo del *bricolage*, che può essere interpretato come un nuovo politeismo<sup>106</sup>.

Grande rilievo assume il protagonismo individuale nella ricostruzione/selezione anche della tradizione cristiana<sup>107</sup>. La complementarità funzionale di significati e di stili religiosi-magari anche estranei alla dottrina cristiana-conferma che la religione non appare più appannaggio di organizzazioni autorizzate che la rappresentano e del deposito di una tradizione, poiché appare piuttosto il frutto di una composizione.

Nella globalizzazione che coinvolge anche le tradizioni religiose, G. Ambrosio ravvisa un orientamento alla dissimbolizzazione della particolarità cristiana, a favore di una simbolizzazione aperta, universalistica e mondiale, come una tendenza alla *transreligiosità*<sup>108</sup>. In questa direzione, ha guadagnato la ribalta dei dibattiti pubblici la progettazione di una *religione civile*, raccomandata dall'ideale di un ecumenismo

---

Queriniana, Brescia 1988; C. Schorsch, *Die New-Age-Bewegung. Utopie und Mythos der Neuen Zeit. Eine kritische Auseinandersetzung*, Gutersloher/Mohn 1988; P. Heelas, *La New Age. Celebrazione del Sé e sacralizzazione della modernità* (1996), Editori Riuniti, Roma 1999; B. Dobroczynski, *New Age. Il pensiero di una "nuova era"* (1997), Mondadori, Milano 1997. A cura del Pontificio Consiglio per la Cultura e del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso è stato pubblicato nel 2003 il documento: *Gesù Cristo portatore d'acqua viva. Una riflessione cristiana sul New Age* [EV 22/41-166].

<sup>106</sup> Cfr. M. Augé, *Genio del paganesimo* (1983), Bollati Boringhieri, Torino 2002.

<sup>107</sup> R. Cipriani mette in evidenza il ruolo dell'*attore religioso*, contraddistinto dai caratteri di autonomia e riflessività, il quale può giungere persino a creare un quadro simbolico alternativo a quello istituzionale: «Lo stesso evento fondatore e ri-costruito secondo schemi, approcci diversificati che sono il precipitato storico di situazioni pregresse, come anche di innovazioni soggettive e/o di gruppo. Fatto sta che all'interno stesso della religione-di-chiesa le rivisitazioni sono cospicue e selettive [...]» (in *La religiosità in Italia*, Mondadori, Milano 1995, 142; cfr. anche 146-148). Già nel 1963, Th. Luckmann scriveva: «Il consumatore "autonomo" sceglie [...] alcuni temi religiosi dall'assortimento a sua disposizione e se ne serve per costruirsi un sistema privato alquanto precario di significanza "ultima". La religione individuale non è quindi più replica o approssimazione di un modello "ufficiale"» (Id., *La religione invisibile*, cit., 145). G. Lipovetsky, *L'era del vuoto. Saggi sull'invisibile contemporaneo* (1983), Luni, Milano 1995, aveva diagnosticato una rivoluzione individualista (all'insegna dello "sperimentare direttamente"), che ha investito anche la pratica religiosa, fino alla determinazione di un pluralismo individualista. È per riferimento all'intraprendenza personale che, anche laddove l'adesione al cristianesimo non viene rinnegata, può assumere i tratti di una identificazione esoterica.

<sup>108</sup> Cfr. G. Ambrosio, *Cosmopolitismo religioso: l'esperienza cristiana fra palingenesi del sacro e crisi del confessionnalismo*, in *Cristianesimo e religione*, Glossa, Milano 1992, pp. 51-75.

planetario<sup>109</sup>. Per comprendere il separatismo istituzionale di stato e chiesa (per uno stato separato dalle religioni ma non dalla religione) presupposto alla religione civile in versione americana si deve tener conto di un pluralismo confessionale di lunga data e di una certa diffidenza nei confronti dell'autorità statale. La situazione europea appare diversa, sulla base del ruolo storico-culturale svolto dal cristianesimo. Di qui la perorazione per il riconoscimento del suo contributo per una religione civile (almeno nella forma di riferimento etico forte in un contesto di relativismo trionfante)<sup>110</sup> e, dall'altra, le resistenze che, in nome dell'inarrestabile pluralismo dei riferimenti religiosi, giunge ad invocare l'esclusione della religione dallo spazio pubblico. La disputa moderna tra Stato e Chiesa (sull'indipendenza e superiorità dello stato liberale) viene oggi riformulata in un processo di individualizzazione – che indebolisce il nucleo identitario della convivenza sociale pacifica e regolata – e di mescolamento di differenti tradizioni culturali, etniche e religiose –, che riapre non soltanto la questione della sovranità dello stato e del suo diritto a stabilire le condizioni della convivenza pubblica, ma anche in alcuni casi, della rivalsa delle religioni, in termini di capacità aggregative e di consenso, a fronte di una cultura politica dimissionaria e strumentale. Di qui il rischio dell'atomizzazione e di fedeltà alternative<sup>111</sup>.

Sullo sfondo, svolge una funzione pervasiva l'atteggiamento dell'indifferenza (*sonno volontario dell'anima*)<sup>112</sup> – si rinuncia magari alla negazione diretta (perché

---

<sup>109</sup> Cfr. R.N. Bellah, *Al di là delle fedi, Le religioni in un mondo post- tradizionale* (1970), Morcelliana, Brescia 1975 (secondo Bellah, i quattro pilastri della religione civile sono: l'esistenza di un Dio trascendente; la via eterna; la ricompensa delle buone azioni e la punizione di quelle cattive; l'esclusione dell'intolleranza religiosa); N. Luhmann, *Grundwerte als Zivilreligion*, in *Religione e politica*, in *Archivio di Filosofia*, Cedam, Padova 1978, nn. 2-3, 52-71; F. Ferrarotti, *Una fede senza dogmi*, Laterza, Roma-Bari 1990; H. Kung, *Per un'etica mondiale. La dichiarazione del Parlamento delle religioni mondiali* (1993), Rizzoli, Milano 1995.

<sup>110</sup> Cfr. M. Pera, *Lettera a Joseph Ratzinger*, in Id., J. Ratzinger, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Mondadori, Milano 2004, 86-88.

<sup>111</sup> Cfr. E. Tortarolo, G. Paganini (a cura di), *Pluralismo e religione civile. Una prospettiva storica e filosofica*, Bruno Mondadori, Milano 2004. Sul deficit umanistico soggiacente all'odierna crisi della democrazia si veda la ricognizione di M. Toso, *Democrazia e libertà. Laicità oltre il neoilluminismo postmoderno*, LAS, Roma 2006. Cfr. Tema di Studio 3: «L'istanza della laicità e l'ambiguità della religione civile».

<sup>112</sup> B. Piwowarczyk, *La fede difficile. Saggio sullo stato spirituale dei giovani d'oggi*. Paoline, Cimisello Balsamo 1989, 32. Cfr. G. Morra, *L'ateismo fra moderno e postmoderno*, in *Immagini della religiosità in Italia*, F. Angeli, Milano 1992, 36-58.

troppo impegnativa), e ci si rifugia nei contorni sempre più sfumati tra fede e incredulità, ove è facile mimetizzarsi –, il quale trova un comodo alibi nell'*infantilismo religioso*. In molti cristiani, adulti secondo l'anagrafe, è grande lo scollamento tra la competenza professionale e scientifica, e la maturità di fede: si tratta di un equilibrio precario, che non rende onore né al singolo né, tanto meno alla fede stessa.

Nella ricognizione dei processi culturali in atto abbiamo visto profilarsi le ragioni congiunturali delle difficoltà nella trasmissione della fede<sup>113</sup>, Comunque si tratta di uno scenario ambivalente, poiché anche negli impedimenti obiettivi e nelle condizioni sfavorevoli sono riconoscibili istanze del tutto congrue all'accezione cristiana della fede.

a) Vivere il cristianesimo in minoranza può alimentare il risentimento nei confronti della cultura occidentale, che si dimostra ingrata nei confronti della propria matrice, giacché non solo ignora il debito – storicamente ineccepibile – nei confronti di una tradizione informata dal riferimento cristiano, ma addirittura pare vergognarsi della sua ascendenza. Al di là delle considerazioni di strategia politica – quale futuro per la sussistenza di quei valori che l'Occidente ritiene un bene universale (la libertà, l'uguaglianza, la tolleranza ...) e in virtù dei quali censura le proprie radici? –, non è un tatticismo definire sbagliato e controproducente l'atteggiamento di chi alimenta ostilità nei confronti del nostro *Zeitgeist*. E ciò per una ragione storica e teologica (di metodo). Nella genesi del secolarismo contemporaneo è chiamata in causa anche la responsabilità dei credenti<sup>114</sup>. La consapevolezza di una qualche complicità raccomanda, invece che l'arroccamento, una disposizione umile, cioè: capace di pentimento per alcune scelte solo pretestuosamente ispirate al Vangelo; pronta al confronto in un contesto di pluralismo montante e di sovrapposizione di linguaggi; agile nel progettare nuove forme di presenza e di visibilità storica, che sappiamo coniugare

---

<sup>113</sup> W. Kasper, *La trasmissione della fede. Difficoltà e necessità di una mediazione della fede adatta ai nostri tempi*, in Id., *Teologia e Chiesa* (1987), Queriniana, Brescia 1989, 121-139.

<sup>114</sup> Cfr. GS 19. 21 [EV 1/1375. 1382].

la discrezione all'efficacia (cfr. *Mt.* 5,13-16). All'opposto, l'irrigidimento settario insegue un'affermazione dell'identità per separazione e per contrapposizione, optando per una militanza integralista, che contrasta con la logica evangelica di una redenzione *del* tempo e non *dal* tempo. Se lo Spirito del Risorto fonda la contemporaneità ad ogni uomo dell'appello del Vangelo affinché giunga alla fede<sup>115</sup>, la Grazia di Dio abita tutta la storia dell'umanità. Il principio cristologico di ogni salvezza impedisce la rassegnazione e la passività; piuttosto autorizza al riconoscimento anche del nostri come un *kairòs* un tempo propizio all'adesione credente. Questo assunto non è dettato da euforia modernistica, né dalla ingenua sottoscrizione del nuovo come migliore solamente in quanto nuovo. Lo sguardo vigile della speranza non è un lusso da benpensanti, da generici progressisti, ma il frutto naturale della fede. Essa rimane anche oggi una possibilità reale per la viltà che reca al suo interno. Sulla base di questa fiducia, non ingenua ma evangelica, siamo provocati non a rimpiangere nostalgicamente un passato presunto migliore, ma ad adoperarci per rendere visibile nel nostro presente la perenne attualità della fede. Del resto, l'enfasi contemporanea sul tema della libertà e dell'autodeterminazione non interseca forse l'auspicio della Chiesa, che i credenti vivano la fede nella forma di un'appropriazione consapevole e responsabile? Inoltre, se la globalizzazione in atto può essere interpretata anche come una tensione all'*universalità*, in rapporto ad essa la comunità dei credenti non può dichiararsi indifferente, proprio perché riconosce a fondamento della propria fede una storia singolare (quella di Gesù), nella quale è racchiuso il destino di *tutti* (cfr. *1 Tm* 2,4; *Ef* 1,4-5).

- b) L'invito a credere prende forma in una comunità determinata ed assume una fisionomia singolare per ogni destinatario. Però, il movente primo ed ultimo della proposta cristiana è lo stesso per tutti, poiché origina dalla testimonianza di Gesù. Se l'autenticità dell'azione pastorale della Chiesa rinviene il suo criterio obiettivo (veritativo) nell'evento cristologico, accessibile in una trama ordinata di

---

<sup>115</sup>Cfr. GS 22 [EV 1/1389]



meditazioni storiche, al compito dell'evangelizzazione non può mancare la proposizione dei contenuti che definiscono lo specifico e la norma della fede della Chiesa. Per favorire la completezza e l'accessibilità di questa ostensione sono stati profusi ingenti sforzi nell'approntamento di catechismi<sup>116</sup> e di strumenti di accompagnamento nell'istruzione della fede, secondo le età della vita. A scampo, però, di un neodottrinalismo, si deve considerare che non si dà mai un cristianesimo estrapolabile da una determinata configurazione culturale ed ogni congiuntura storica è inedita; così, nel movimento di inculturazione<sup>117</sup> è riconoscibile una mutualità: la fede svolge nei confronti di ogni cultura una funzione di ispirazione creatrice, e l'insieme delle forme culturali della società civile funge da criterio ermeneutico della fede. La reciprocità trova legittimazione nell'economia della fede stessa, precisamente nella sua essenziale qualità antropologica (il destinatario è parte integrante dell'evento di rivelazione). Come si avrà modo di precisare, ciò che i cristiani designano come rivelazione di Dio (l'offerta incondizionata della sua relazione) accede alla sua fisionomia storica, quindi rende, nella corrispondenza della libertà umana, la cui realizzazione viene sempre anticipata nelle forme quotidiane dell'agire. La trascendenza e la gratuità che connotano la fede non possono essere declinate in termini di estraneità e di esterioresità rispetto alla comprensione dell'uomo che si fa strada nelle molteplici figure del sapere. Dunque, non è sufficiente ribadire che credere significa accogliere una Grazia indisponibile e obbedire ad una volontà "altra", se non si chiariscono i tratti antropologici dell'esperienza che prende il nome di fede, per mostrare come si iscriva nelle dinamiche fondamentali dell'esistenza<sup>118</sup>. Benché l'impresa non si circoscriva ad una indagine teorica, il merito precipuo di un

---

<sup>116</sup> *Catechismus Catholicae Ecclesiae - Catechismo della Chiesa cattolica*, LEV, Città del Vaticano, editiotypica 1997-1999.

<sup>117</sup> C. Prudhomme, *L'inculturation: réponse à l'universalisation du catholicisme ou mirage?* In *Théophilyon* 10,2 (2005) 283-307 EDB, Bologna 2006.

<sup>118</sup> «Una fede consapevole e ragionata è un'assoluta necessità per il cristiano che vive in una cultura nella quale l'esigenza critica è sentita come un valore. È un'altra sfida da raccogliere, senza nostalgia per quella (presunta) ingenuità degli uomini del passato che li rendeva – si dice – più disponibili a credere» (*La fede in Lombardia*, Lettera pastorale dei Vescovi lombardi, Centro Ambrosiano, Milano 1994, 20). Cfr. anche J. Doré, *La grace de croire. II: La Foi*, L'Atelier, Paris 2003, 237-243.

confronto che indagli le forme radicali del vissuto umano risiede nella abilitazione a comprendere la fede nel suo effettivo rilievo universale. A riguardo dell'esistenza e delle condizioni della sua autenticazione si dà una competenza diffusa, o meglio una sapienza, la cui decodificazione è risorsa per l'annuncio di una Grazia nella quale ne va dell'uomo in quanto tale.

- c) Come osservato, nel profilo della modernità dispiegata ha assunto un ruolo centrale l'istanza di soggettività, sebbene con alterne fortune, poiché le attese riposte nelle risorse dell'individuo autonomo hanno talora ingenerato il dubbio quanto alla sostenibilità della sua emancipazione. Al di là del rovescio di una certa interpretazione insulare e autarchica del regime della libertà, appare del tutto congrua al dinamismo della fede la lezione designata ambigualmente come svolta antropologica: non si dà istituzione della verità a prescindere dalla mediazione del soggetto, la cui eccellenza spirituale viene qualificata in modo essenziale dalla carne. Il riscatto della dimensione affettiva-emozionale dell'io come un sé intercetta naturalmente la tematica del sacro e ne concorre alla rinnovata vitalità. Senza ripetere i motivi di riserva del sacro, ne concorre alla rinnovata vitalità. Senza ripetere i motivi di riserva espressi nell'esposizione generale della metamorfosi dell'esperienza religiosa, si vuol ora smascherare una tentazione che, anche quando non indossa i panni del fanatismo, si affaccia pure in un certo movimentismo che ha ottenuto il riconoscimento istituzionale della Chiesa: la tentazione di assecondare un emozionalismo che ridurrebbe la testimonianza a contagio carismatico. La motivazione psicologica ed utilitaristica non raggiunge l'istanza obiettiva di un senso che si afferma rendendosi disponibile al riconoscimento universale. Così, di fronte alla modernità che genera paura e solitudine, non basta cercare confronto nel riconoscimento assicurato da nuove forme di aggregazione con una forte ispirazione religiosa ed una calda relazionalità. L'esercizio della carità che l'evangelizzazione urge include il servizio reso all'intelligenza della rivelazione che la fonda, per esplicazione la portata veritativa. L'auspicio a superare il dilettantismo nella missione pastorale della Chiesa concerne in modo privilegiato lo specifico

esercizio della responsabilità testimoniale ch'è il sapere teologico. In un contesto ove non mancano indizi di fragilità e sintomi di disagio, inseguire i bisogni anche religiosi, rinunciando al discernimento e ad una istruzione dei loro presupposti, significherebbe ridurre la pedagogia della fede ad una strategia di seduzione, accondiscendente nei confronti delle attese più voraci. (fine epis p. 34 teologia fondamentale)

Il cristianesimo è cambiato, non c'è dubbio. Sull'orizzonte mondiale esso sta mutando forma, disposizione geografica, rilievo culturale; a dispetto delle previsioni appare numericamente in crescita e la sua presenza sembra meno marginale soprattutto come interlocutore etico nelle civiltà e nel rapporto con gli Stati. Anche il paradigma della secolarizzazione che lanciava dall'occidente la sua sentenza di morte si scontra con evidenti segnali di rinascita e di risveglio religioso, benché di difficile lettura. Tra i fenomeni inediti ve ne sono di pubblici, come i nuovi movimenti, la spiritualità New Age, il proliferare delle sette, la diffusione delle Chiese protestanti in America Latina o dell'islam negli Stati Uniti e in Europa, il ritorno delle religioni nello spazio pubblico e l'assunzione di responsabilità che le ha sottratte alla sfera privata mostrandone ancora le possibilità significative di incidenza sociale. I segnali di ritorno del sacro e la ripresa di un interesse per la pratica e lo studio delle religioni sono segnali complessi, da non strumentalizzare troppo rapidamente, ma che dicono certamente l'ingresso in una nuova era. Il sociologo P. Jenkins così la descrive:

Qualsiasi cosa possano credere gli europei e i nordamericani, il cristianesimo gode di ottima salute nel sud del mondo; non solo sopravvive, ma si espande. [...] Il cristianesimo dovrebbe godere di un boom mondiale nel nuovo secolo, ma la grande maggioranza dei credenti non sarà bianca, né europea, né euroamericana.<sup>119</sup>

Questi segnali tuttavia non pongono fine al tramonto di un regime di cristianità, soprattutto occidentale, che si accompagna al declino stesso del continente europeo

---

<sup>119</sup> P. Jenkins, *La terza Chiesa. Il cristianesimo nel XXI secolo*, Fazi, Roma 2004, 4-5; cfr. anche: R. Stark-M. Introvigne, *Dio è tornato. Indagine sulla rivincita delle religioni in occidente*, Piemme, Casale Monf. 2003; R. Gibellini, *Secolarizzazione e rinascita religiosa nel dibattito teologico contemporaneo*, in *RaT* (2009), pp. 533-544.

dove la religione – e le Chiese con essa – costituivano delle matrici di senso condiviso; rimane sospeso tuttavia l'interrogativo su cosa realmente tramonti: quali siano gli elementi che stanno per estinguersi del tutto e dove ciò avvenga maggiormente, come pure scorgere quali altri aspetti stiano già sorgendo a rimpiazzarli, nuovi o recuperati dal passato. I primi sono più facili da notare, ma ci trovano meno preparati perfino sul piano linguistico, mentre i secondi ci mettono più a nostro agio perché sembrano attingere alla tradizione, anche se talvolta assunta solo come reazione al presente. Tutto questo movimento non ha ancora trovato un nome: «postmodernità», «transizione», «passaggio epocale» sono termini che dicono la fatica di abitare un crinale storico che probabilmente più di altri trasmette la sensazione di una censura.

Accanto e insieme ai fenomeni geopolitici che hanno spostato i popoli, fatto incontrare le civiltà e traslato gli assi di riferimento, qualcosa di importante è avvenuto anche all'interno dell'esperienza individuale della religione. L'equazione-uomo è mutata, la sua formula non dà più luogo alla stessa figura condivisa, ma a profili diversi, come se i parametri fondamentali fossero cambiati all'improvviso, alcune incognite siano divenute più chiare mentre altre evidenze, al contrario, siano andate rabbuinandosi.

Al centro della fase di postmodernità è chiaramente l'individuo con i suoi bisogni, le sue aspettative e ogni realtà che lo esprime. Benché costretto dallo spazio sociale e dalla convivenza a ridurre il suo io ai minimi termini<sup>120</sup> per potersi muovere agevolmente tra sistemi di significato diversi, esso non accetta in alcun modo di essere posto in secondo piano ed esige che gli si presti il massimo dell'attenzione. Rivoluzionando le prospettive precedenti, che sottomettevano il soggetto al peso della tradizione e delle istituzioni esterne, la cultura individualista accetta che lo stato, le chiese, la comunità trasmettano un significato solo se si pongono al servizio del singolo e non viceversa. Osserva infatti J.-M. Donegani:

---

<sup>120</sup> Cfr. C. Lash, *L'io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamenti*, Feltrinelli, Milano 1985.

Oggi viviamo in forme societarie e non più comunitarie: ciò non significa solo che ci troviamo dentro una società, quanto piuttosto che noi viviamo delle forme societarie, ovvero che ci identifichiamo in forme collettive plurali ed effimere. Mentre in una comunità un individuo appartiene a un insieme umano, storico, reperibile in modo oggettivo, dentro una società si possono rivestire identità multiple, mutevoli e qualche volta contraddittorie. Si comprende così come nel nostro contesto sociale sia possibile (e in qualche modo si strutturi) un rapporto tra identità individualista e risorse simboliche proposte dalle tradizioni: le tradizioni hanno ancora un loro spazio dentro la nostra cultura contemporanea; ma si tratta di un posto segnato anzitutto dalla struttura societaria e dalla formazione della sua identità, mentre nella struttura comunitaria e nella cultura olistica era al servizio della tradizione. Ci troviamo quindi di fronte a un rapporto ben diverso con le tradizioni; e tuttavia non ci troviamo di fronte alla loro scomparsa o alla scomparsa della loro pertinenza<sup>121</sup>.

Anche per questo la società non rinuncia all'apporto delle matrici identitarie offerte dalle nuove religioni come dalle grandi Chiese tradizionali e preferisce non allontanarsi troppo da esse; lasciando però all'individuo la scelta di attribuire loro un significato e di servirsene nella misura che egli ritiene utile, strutturando così il contratto sociale nella forma di un'azione cooperativa mirata agli interessi comuni.

Anche se può apparire contraddittorio, tra i dominanti bisogni dei singoli vi è anche un desiderio forte di comunità, soprattutto come riparo dalle molte insicurezze cui espone una società complessa. Le istanze collettivistiche del secolo scorso avrebbero dovuto offrire una protezione all'individuo, invece hanno moltiplicato l'atomizzazione e l'isolamento. Ciascuno ormai comprende di non essere in grado di disporre pienamente dei fattori da cui dipendono la propria vita e la sua realizzazione, di non poterli controllare da solo e di necessitare per questo di azioni comuni, da governare a loro volta perché la comunità costituisce anche una minaccia alla libertà individuale: «l'acquisizione della sicurezza impone sempre il sacrificio

---

<sup>121</sup> J.-M. Donegani, *C'è un futuro per la parrocchia? Soggettivismo, ricerca di senso e servizio della Chiesa*, in *RCI* (2008) pp. 89,412.

della libertà, mentre quest'ultima può espandersi solo a spese della sicurezza. Ma la sicurezza senza libertà equivale alla schiavitù mentre la libertà senza sicurezza equivale a essere abbandonati a se stessi»<sup>122</sup>.

Anche la figura del credente è ovviamente mutata con il cambiare delle coordinate del vivere individuale e societario. L'adesione personale offre alla fede un portato di maggiore consapevolezza, un atteggiamento meno sottomesso e più critico, talora perfino radicale o integralista, una nuova coscienza religiosa, frutto di un cammino di riscoperta. Secondo D. Hervieu-Léger la figura del «pellegrino», portatore di una religiosità in ricerca e in movimento, è stata sostituita da quella del «convertito», che giunge alla religione a partire dall'ateismo, da un'altra fede o dall'indifferenza ed entra così in un'appartenenza forte che tende a separarsi dal mondo e ad appropriarsi di una ricca tradizione. Si tratta di «un panorama che, come ovunque in Europa occidentale e in America del Nord, è segnato dalla disseminazione individualista del credere, dalla separazione tra le credenze e le appartenenze confessionali e dalla diversificazione degli itinerari percorsi da “credenti erranti”»<sup>123</sup>.

Il punto nodale dei nuovi paesaggi religiosi è dunque costituito dall'idea di uomo, prima che da quella di Dio o dalla religione; il suo essere nel mondo sembra meno scontato e più in divenire, un cantiere aperto fin dai suoi fondamentali: il genere, l'identità, i sentimenti e i legami, il destino, ciò che ne definisce l'essenza e ciò che lo getta nel mondo. Le risposte che provengono dai saperi dominanti muovono soprattutto verso l'appropriazione personale di ogni elemento, apparentemente libera, ma in realtà condizionata a sua volta dalle possibilità delle *techne*, considerata come progresso infinito<sup>124</sup>. Davanti a essa l'istanza veritativa cristiana e ogni sistema religioso appaiono come pretesa ideologica e imposizione, addirittura messi in tensione con lo stesso ideale evangelico di carità, di rispetto e di accoglienza, così da disegnare il ritratto delle religioni come di forze irrazionali ultimamente nemiche

---

<sup>122</sup> Z. Baimann, *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari 2008, 20.

<sup>123</sup> D. Hervieu-Léger, *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, Il Mulino, Bologna 2003, 19.

<sup>124</sup> Cfr. U. Galimberti, *Psiche e techne*, Feltrinelli, Milano 2005.

dell'uomo e del suo pieno sviluppo, causa di conflitti e ingerenze nel vivere civile. Dai versanti più disparati la questione antropologica sta giungendo al centro<sup>125</sup>. Il processo storico-sociale costituisce una coordinata che permette di analizzare un aspetto vincolante per ogni società che va sotto il nome di individualizzazione: un percorso che ha una storia lunga, ma i cui risvolti concreti sono rilevabili proprio nell'epoca contemporanea. L'affermarsi della "cultura del sé", con i suoi connotati di autorealizzazione e di benessere personale, ricontestualizza il riferimento alla religione e alle sue indicazioni morali in un quadro molto più ambiguo e provvisorio<sup>126</sup>: tuttavia, per quanto il «contare su se stessi» sia un appoggio fragile per compiere scelte importanti, esso offre al soggetto la possibilità di avere un sistema di significati estremamente flessibile, in grado di adattarsi velocemente alle situazioni biografiche e sociali sempre nuove in un mondo che cambia a velocità crescente. Tale «pluralismo dei valori» non può non mettere in discussione la legittimità e la plausibilità di quelle istituzioni, comprese quelle religiose, che per secoli si sono riprodotte secondo i criteri della stabilità e dell'identico. In un mondo dove tutto è relativo, prima o poi anche il credente si interroga sull'assolutezza delle proprie convinzioni e sulla tenuta delle proprie credenze, come anche sul senso delle pratiche rituali o sull'osservanza delle norme morali. Se il modello «religione» regola il rapporto con il sacro a partire dall'istituzione del credere, e cioè dalle chiese tradizionali, il modello «spiritualità» pone al centro il soggetto autonomo, il quale può costruirsi percorsi di senso che lo collegano al trascendente anche ai margini o al di fuori delle istituzioni tradizionali.

---

<sup>125</sup> Cfr. Associazione Teologica Italiana, *L'identità e i suoi luoghi. L'esperienza cristiana nel farsi dell'umano*, Glossa, Milano 2008.

<sup>126</sup> R. Bellah, *Le abitudini del cuore. Individualismo e impegno nella società complessa*, Armando, Roma 1996.





## *Capitolo III*

### **Gli aspetti critici della religione**

#### **3.1 Dall'eclissi del sacro al suo ritorno**

Nelle società industriali e post-industriali, nell'arco degli anni '60 fino agli inizi degli anni '80, la sfera religiosa venne investita dal processo di secolarizzazione. Essa si caratterizzò dalla riduzione o dal crollo delle pratiche religiose, dall'irrilevanza della religione nella vita sociale e spesso fino all'esaurimento del capitale simbolico delle religioni storiche. La religione venne "criticata" da numerosi scienziati sociali, tra i quali: K.Marx, F.Nietzsche, S. Freud, ad essi, spesso, è attribuito il concetto di sospetto e di morte della religione come morte della stessa e quindi considerata come una ormai superata civiltà.

Nel 1961 Sabino Acquaviva, basandosi sui risultati dell'indagine statistica, constatava il declino pressoché universale della pratica religiosa e la disaffezione nei riguardi del sacro. Questo scenario era particolarmente plausibile in tutta Europa, dove si poteva facilmente constatare l'avanzamento della secolarizzazione e dove molte religioni storiche vedevano attuata la loro vitalità, in realtà più a livello pubblico che privato<sup>127</sup>.

Le interpretazioni del fatto religioso sono diventate, spesso, luoghi comuni della cultura più diffusa negli anni '60-'80. In quegli anni emergeva l'irrilevanza religiosa sul piano sociale, mentre nella vita privata aveva un suo riscontro, sia pur

---

<sup>127</sup> S. Acquaviva, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale. Una teoria del generale movimento di dissacrazione e una sintesi della pratica religiosa nel mondo*, Edizioni Di Comunità, Milano 1961.

con qualche ridimensionamento: i riferimenti religiosi, anche in epoca di forte secolarizzazione, sono sembrati rappresentare una risorsa di significato sia per i singoli che per i gruppi.

Peter Berger, «Sotto l'assalto della secolarizzazione l'onnipresenza del divino ha cominciato a farsi evanescente fino che si è arrivati a pensare che la sfera empirica fosse l'unica realtà del tutto autosufficiente ... a che cosa si sono ridotti nella nostra situazione i segni della trascendenza: dei brusii e, aggiungiamo, dei brusii a cui non si presta certo molta attenzione ... Se oggi i segni della trascendenza sono diventati dei brusii, allora ci resta la possibilità di farvi attenzione e di vedere che cosa essi significhino; e, forse, di risalire alla sorgente da cui provengono»<sup>128</sup>. Sabino Acquaviva nel 1979<sup>129</sup>, enunciava l'ipotesi che «la religione istituzionale è in crisi, l'individuo tende sempre più spesso a vivere una religiosità intima, ad avere una maniera personale di essere religioso, che è anche difesa contro un mondo irreligioso, consumistico, per certi versi oppressivo della personalità e delle aspirazioni». Secondo questo sociologo emergeva nella società, insieme all'irreligione, una religione prevalentemente soggettiva e non formale, una nuova maniera di dare significati ultimi alla vita: spuntava nella vita il seme religioso della rivolta contro una società che non dava respiro al desiderio di vivere significati e bisogni assoluti. «Università. Gruppi di amici marxisti con incrollabili certezze. Preferisco l'esaltante vitalità di questa mia maniera di credere, un credere sempre perduto e riconquistato»; 31 marzo 1972: «L'esigenza di un Dio "radicalmente altro" riemerge di continuo»; 26 giugno 1973: «Assenza di Dio e desiderio di un suo ritorno»; 6 giugno 1976: «Ritrovare l'infinito e l'eterno. La presenza assoluta di un Dio negato»<sup>130</sup>.

Dagli anni '80, poi, c'è una ripresa del tema dell'esperienza religiosa: si guarda al fenomeno religioso, nella situazione socio-culturale, in termini più aperti, con maggior attenzione alle istanze dello spirito. P. Berger scrive: «Durante questi ultimi

---

<sup>128</sup> P. Berger, *Il brusio degli angeli*, Il Mulino, Bologna 1969, pp. 155-157.

<sup>129</sup> S. Acquaviva, *Il seme religioso della rivolta*, Rusconi, Milano 1979.

<sup>130</sup> Id., *Dio dopo Dio. Diario 1964-2005*, Ancora, Milano 2007.

anni sono giunto alla convinzione che la maggior parte degli osservatori del campo religioso (tra i quali ci sono io) ha sopravvalutato la portata e l'irreversibilità della secolarizzazione. Esiste un certo numero di indizi ... per pensare che le notizie riguardanti la morte della religione siano state esagerate. Vi sono anche i segni di una ripresa vigorosa della religione ... mi sembra più probabile che la secolarizzazione abbia dei limiti ... Io sono impressionato dall'incapacità intrinseca del mondo secolarizzato a rispondere alle domande più profonde della condizione umana». <sup>131</sup> Secondo Berger è diffusa la sensazione che il secolarismo abbia fallito nel dare risposte alle domande basilari della vita umana. Egli ci ha offerto molti contributi per illustrare l'apporto che la religione può dare per i soggetti: rappresenta un principio di ridefinizione dell'identità personale e sociale: offre la possibilità di una miglior comprensione di sé, della propria vocazione e collocazione nel mondo <sup>132</sup>.

R. Inglehart, fa notare che nella nostra società, soddisfatti i bisogni materiali della sopravvivenza, emergono i bisogni post-materiali, i bisogni dell'anima, si ricerca la soddisfazione di valori espressivi della personalità, l'auto-realizzazione personale, con l'esplicazione di esigenze artistiche poetiche, morali e religiose <sup>133</sup>. La religione può essere in grado di rispondere a tutte le attese umane e divenire fattore importante di maturità della persona.

Giorgio Campanini «Una tesi largamente condivisa, e documentata (su di un piano sociologico), è quella che interpreta in particolare l'ultimo decennio del Novecento e i primi anni del Duemila come una fase di passaggio da quella che era stata negli anni '60 definita l'eclissi del sacro "a un movimento di "ritorno del sacro" <sup>134</sup>. Il processo di secolarizzazione, che sembrava destinato a concludersi con

---

<sup>131</sup> P. Berger, *Affrontées à la modernité, la société, la politique, la religion*, Centurion, Paris 1980, p. 198; cfr. pure Id., *Una gloria remota, Avere fede nell'epoca del pluralismo*, Il Mulino, Bologna 1994.

<sup>132</sup> Cfr. F. Garelli, *L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo*, Il Mulino, Bologna 2006, p. 23.

<sup>133</sup> R. Inglehart, *La rivoluzione silenziosa*, Rizzoli, Milano 1983.

<sup>134</sup> G. Campanini, *Il tempo della fede. Le nuove vie della testimonianza cristiana*, Paoline, Milano 2007, p. 42; sulle ambiguità di questo ritorno si può fare riferimento alla ricerca di AA.VV., *La religiosità in Italia*, A. Mondadori, Milano 1999.

la pressoché completa scomparsa del fenomeno religioso, non è giunto alle estreme conseguenze: non ha distrutto la religione, anzi ha finito per rinvigorirla»<sup>135</sup>.

J. Casanova parla esplicitamente della riconquista della sfera pubblica da parte delle religioni. Secondo il sociologo americano, oggi è diffusa la tendenza di tradizioni religiose diverse a uscire dai confini della sfera privata, nella quale sembravano relegate dalla secolarizzazione, e a rivendicare un ruolo pubblico significativo nei vari «ambienti», in cui esse sono presenti<sup>136</sup>. Tre interviste rilasciate da F.Garelli, P.Berger e M.Walzer pubblicate dal giornale *Avvenire* testimoniano le linee di tendenza

F. Garelli, dichiara che tra i sociologi c'è una linea di tendenza ad ammettere che in occidente la secolarizzazione si è fermata. La fede oggi è considerata una possibilità, una risorsa, magari declinata nell'individualismo. La religione è uno dei pochissimi sistemi di significato, d'identificazione collettiva rimasti alla fine del XX secolo, alla fine delle ideologie. Da anni si assiste a una collettiva rivalutazione della religione: questa ha ripreso voce. Dietro le battaglie pubbliche di questi anni, dall'ecologia al pacifismo, alla globalizzazione, c'è dietro la dimensione etica, un'inevitabile matrice religiosa. Dopo decenni di tentativi per relegare la religione nel «privato», oggi si registra un ritorno, una riscoperta pubblica della religione.

P.Berger afferma: «c'è indubbiamente un (ancora assai moderato) ritorno della religione, sia nelle aree cattoliche dell'Europa sia in quelle protestanti». M. Walzer dichiara che in Europa, ma ancora più negli Usa, la religione riconquista lo spazio pubblico: invero, specie per gli Usa, non c'è stato un declino della fede per l'addietro<sup>137</sup>. La sociologa francese D.Hervieu-Léger sostiene che la religione, lungi dallo scomparire, conserva nella nostra società un ruolo importante. Le persone in regime di cambiamento vivono paure e incertezze e cercano risposte alle loro

---

<sup>135</sup> G. Campanini, *ivi*.

<sup>136</sup> J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione. La Religione alla riconquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna 2000. Per quanto riguarda Casanova e altri autori citati nell'articolo come Bauman, Taylor, è interessante l'opera di P. Giovanetti, *Europa Religioni Laicità* (dieci interviste), Ancora, Milano 2007.

<sup>137</sup> Intervista a F. Garelli, *Dio non è più morto*, in *Avvenire*, Agorà, 22-7-2003; cfr. intervista a P. Berger, *Se la fede non è più una scelta «scontata»*, in *Avvenire*, Agorà, 29-9-2005; cfr. intervista a M. Walzer, *Ma non siamo postcristiani*, in *Avvenire*, 22-10-2005.

esigenze. Ciascuno sceglie le sue credenze e inventa da solo la propria filiazione religiosa. Crescano sempre più quelli che si dedicano a una sorta di «bricolage» religioso, che attinge a varie fonti, c'è poi la figura del pellegrino, che rappresenta il nomadismo religioso, del convertito per un'adesione intima alla fede religiosa, c'è il credente autentico e il non credente<sup>138</sup>.

P. Berger invece dice che la secolarizzazione e la concorrenza tra credi antichi e moderni hanno fatto in modo che l'individuo ai nostri giorni debba fare delle scelte: sceglie di aderire o non aderire a date tradizioni. Pure il professarsi cristiani significa compiere una propria scelta. La fede non è più «data per scontata»: la fede diventa una questione di decisione consapevole<sup>139</sup>. Z. Bauman in merito alla presenza della religione nella società contemporanea afferma «Cento anni dopo che Max Weber aveva dichiarato la scomparsa della religione, denunciando la caduta irrimediabile del mondo in uno stato di disincanto, credo si debba parlare di “reincanto”»<sup>140</sup>.

Il mondo attuale si presenta con un pluralismo religioso, in una società che è «fuoriuscita» da una certa religione tradizionale come fattore di identificazione, ma non è «fuoriuscita» dal problema di Dio<sup>141</sup>. Poi il cristiano sa come non vi sia nessun tempo-nemmeno il tempo della post-modernità abbandonato da Dio<sup>142</sup>. Un Dio che pare cammini sempre a fianco dell'uomo, al di là delle sue incertezze e del suo peccato un cristianesimo più convinto, come scrive Poulat, «la secolarità moderna si dedica, anima e corpo alle proprie occupazioni secolari senza nascondere: esso non ha obiettivi religiosi, senza interdirla a nessuno»<sup>143</sup>.

---

<sup>138</sup> D. Herveu-Léger, *Il pellegrino e il convertito*, Il Mulino, Bologna 2003.

<sup>139</sup> P. L. Berger, *Questioni di fede*, Il Mulino, Bologna 2005.

<sup>140</sup> Z. Bauman, *Una nuova condizione umana*, Vita e Pensiero, Milano 2003, p. 82.

<sup>141</sup> G. Campanini, *Il tempo della secolarizzazione. Il tempo della fede*, in O. Svanera (a cura di), *Il tempo tra inquietudine e responsabilità*, Messaggero, Padova 2000, p. 16; riesce utile la lettura di F. Garelli, *Forza della religione e debolezza della fede*, Il Mulino, Bologna 1996, in cui si coglie la situazione attuale della religione cattolica.

<sup>142</sup> G. Lorizio, *Rivelazione cristiana. Modernità. Post-Modernità*, San Paolo, Cinisello B. 1999.

<sup>143</sup> E. Poulat, *L'era post-cristiana. Un mondo uscito da Dio*, SEI, Torino 1996, p. 198; R. Scruton, in *Vita e Pensiero* 6 (2000) pp. 24-32

Il modello antico era legato a un mondo «incantato», in cui la presenza di Dio era ineludibile, poi si è passati alla società del «disincanto», per conoscere negli anni più recenti ancora un mondo re-incantato attraverso il sacro<sup>144</sup>.

### 3.2 Nuovi ateismi nel contesto contemporaneo

Il nostro tempo è certamente caratterizzato da notevoli progressi avvenuti soprattutto in ambito scientifico e tecnologico, incentivati, ancor di più, dalle importanti invenzioni informatiche relative alla comunicazione e dalla nascita della globalizzazione. In un clima così fecondo da un punto di vista storico-culturale, la visione antropologica è fortemente caratterizzata dalla ragione scientifica, dall'incidenza delle possibilità cognitive e creative che l'uomo riesce a esercitare con sempre maggior efficacia e con risultati verificabili, riproducibili e suscettibili di nuovi miglioramenti. L'applicazione della ragione permette il progresso della qualità della vita, ma essa, da sola, non può rispondere alle domande di senso dell'umanità, né generare nell'essere umano una speranza escatologica che riguarda il futuro dell'essere umano stesso dopo la morte sembra quasi che la sfera dell'interiorità e della spiritualità proprie dell'essere umano debbano essere messe fra parentesi a vantaggio di una concezione antropologica che enfatizzi la razionalità dell'*homo faber*, *homo technologicus*, dell'uomo che non ha più bisogno di porsi domande sul senso della vita. che l'uomo si pone da sempre, sembra essere accantonata fra le reminiscenze ormai "scientificamente" superate, quasi per affermare che nella nostra epoca l'uomo basta a se stesso, anzi, può costruirsi un Dio fatto su misura, che non porta più in sé i caratteri di una trascendenza ormai ritenuta illusoria. La religione<sup>145</sup> e la ricerca interiore dell'uomo che si pone in ascolto del creato da spettatore, con

---

<sup>144</sup> C. Taylor, *La modernità della religione*, Biblioteca Meltemi, Roma 2002, pp. 48-49.

<sup>145</sup> Il termine religione indica sia ciò che lega (*religio, religare*) a qualcosa e che permette all'individuo di ritrovare il senso della sua vita sia ciò che permette all'individuo di decidersi esistenzialmente (*relegare*).

uno sguardo di stupore e di contemplazione, di fronte a tutto ciò che esiste prima di lui e indipendentemente da lui, vengono spesso considerate solo come retaggio atavico dei popoli ancora poco evoluti e non in grado di adoperare adeguatamente la ragione per spiegare e definire la realtà<sup>146</sup>. La riflessione religiosa può essere un terreno fertile per recuperare una visione unitaria della persona, che tenga in considerazione l'esistenza del trascendente. Inoltre, in ambito religioso rettamente inteso, può essere favorito il dialogo fra diverse culture che, altrimenti, progrediscono su binari paralleli e talvolta sovrapposti o, addirittura, in rotta di collisione. Allo stesso tempo, all'interno dell'ambito religioso, bisogna tenersi bene in guardia da forme di fanatismo e di estremismo che logorano lo spirito genuinamente religioso dando un'immagine distorta della religione stessa e rischiando di inasprire i rapporti tra mondo credente e mondo ateo.

È in questo clima che va contestualizzato il pensiero di diversi autori contemporanei, i quali criticano ogni forma di religiosità, proponendo come modelli antropologici soprattutto l'ateismo e l'agnosticismo, addirittura parlando di "ateologia"<sup>147</sup>. Ciò che ha permesso di individuare questa nuova disciplina è la necessità di affermare l'ateismo contro ogni illusione religiosa. Per Michel Onfray il termine ateologia indica quella disciplina, contrapposta alla teologia, che cerca di

---

<sup>146</sup> Nell'ambito della ricerca religiosa, anche la teologia deve acquisire un nuovo *status* sviluppandosi come *teologia experimentalis* che insieme al mondo moderno si sottopone all'*experimentumveritatis*.

Dopo aver acquisito pienamente il suo statuto epistemologico nel Medioevo, essa oggi non è concepita più come la sacra dottrina, scienza dell'essere supremo e del valore ultimo, fondamento di ogni ricerca scientifica. È necessario oggi recuperare l'esigenza di controllo metodologico del fare teologia, come proposto da Lonergan (cfr. tr. it., N. Spaccapelo, S. Muratore [a cura di], *Il Metodo in Teologia*, Città Nuova, Roma 2001). Del resto, in qualsiasi conoscenza scientifica bisogna considerare la possibilità di porsi rispetto a un oggetto da investigare (come, ad esempio, la natura) cercando di cogliere il rapporto dialettico tra l'oggetto investigato e il contesto retrostante di tipo sociale, culturale, religioso e storico (cfr. J. Moltmann, *Scienza e Sapienza. Scienze e Teologia in dialogo*, tr. it., Queriniana, Brescia 2003).

<sup>147</sup> P. Desalmand, *Catechismo di ateologia*, tr. it., Piemme, Casale Monferrato 2008. Per un'esposizione dei tratti caratteristici dell'ateismo contemporaneo, cfr. anche J.F. Haught, *Dio e il nuovo ateismo*, tr. it., Queriniana, Brescia 2009. Secondo l'Autore, il nuovo ateismo definisce la fede come una credenza senza evidenza empirica, una credenza, cioè, che non è pubblicamente osservabile e scientificamente testabile (una visione, questa, che non è in linea con quella del realismo critico, secondo cui evidente è tutto ciò che è reale e può essere conosciuto mediante l'acquisizione dei dati, l'indagine intelligente sui dati acquisiti e la riflessione razionale che conduce alla formulazione di un giudizio) (cfr. *ib.*, 23-40). Il nuovo ateismo non entra in discussione con la teologia, ma solo con la corrente creazionista e fondamentalista, utilizzando gli stessi criteri della religione non riflessiva e letteralista che esso vuole combattere.

pervenire a una teoria dell'immanenza materialistica: «L'epoca del sospetto permette al XX secolo di separare realmente ragione e fede, di rivolgere le armi della ragione contro le finzioni della credenza, e infine di sgombrare il terreno e liberare un'area nuova. Su questa zona metafisica vergine, può finalmente vedere la luce una disciplina inedita: la chiameremo ateologia». Viene messa in crisi, così, la valenza delle religioni e, in modo specifico, per delineare le distonie e le difficoltà apportate nella storia fino ai nostri tempi da una interpretazione della realtà condizionata dalla presunta esistenza del trascendente, vengono presi di mira il cristianesimo e, in esso, il cattolicesimo. Alcuni scienziati contemporanei, come Richard Dawkins, Daniel C. Dennett e Piergiorgio Odifreddi, discutono del progresso dell'uomo in cammino per scoprire le illusorie verità della religione e, in modo particolare, quelle proprie del cristianesimo e cattolicesimo che, a detta degli autori, presentano contraddizioni, inconsistenze e false credenze, frutto di miti mediorientali e di infantili superstizioni medievali ormai divenute anacronismi storici.

Va segnalato il recente confronto tra il Cardinale Angelo Scola e Paolo Flores d'Arcais<sup>148</sup>, avvenuto alla Scuola Normale di Pisa in un clima di disponibilità reciproca e di onestà intellettuale, e a cui gli autori si augurano che seguano altri incontri su vari temi filosofici e religiosi che, nella nostra società pluralista, sono spesso dibattuti in modo conflittuale.

Quando si discute di religione, la prima cosa che viene passata sotto il vaglio della ragione critica è l'esistenza del trascendente, più precisamente di un essere, denominato Dio, che trascende le possibilità cognitive dell'essere umano.

Dawkins, nel suo libro *L'illusione di Dio*, cerca di confutare le prove dell'esistenza di Dio, avanzate nella storia<sup>149</sup>. L'autore americano propone un'ipotesi evolucionistica circa l'origine delle religioni, riprendendo il pensiero di Russell<sup>150</sup>, per affermare che la nascita delle religioni è frutto dell'evoluzione, intesa come un

---

<sup>148</sup> A. Scola, P. Flores D'Arcais, *Dio? Ateismo della ragione e ragioni della fede*, Marsilio, Venezia 2008. Cfr. anche C. Augias, V. Mancuso, *Disputa su Dio e dintorni*, Mondadori, Milano 2009, pp. 95-133.

<sup>149</sup> R. Dakins, *L'illusione di Dio. Le ragioni per non credere*, tr. it., Mondadori, Milano 2006.

<sup>150</sup> B. Russel, *Perché non sono cristiano*, tr. it. a cura di T. Buratti, Tascabili degli Editori Associati, Milano 1999.



processo paragonabile a un algoritmo selettivo generalizzato, fondato sulla competizione genetica. Dawkins prende in esame le argomentazioni storiche proposte come prova dell'esistenza di Dio, frutto degli studi della ricerca filosofica e di quella teologica cristiana, che non includevano un sostanziale apporto tratto dalla critica scientifica moderna e contemporanea. Ad esempio, Dawkins, all'interno delle cinque vie di S. Tommaso d'Aquino<sup>151</sup>, discute circa il problema dell'esistenza di Dio, commettendo, però, un errore già nei presupposti. Contrariamente a quanto si possa dedurre dalla proposta dell'autore americano, l'Aquinate non ha cercato la prova ontologica dell'esistenza di Dio, ha cercato semplicemente e con rigore logico e teologico di individuare alcuni ragionamenti (vie, appunto) per postulare l'esistenza di Dio con l'uso della ragione. Dawkins propone un agnosticismo temporaneo e pragmatico, in cui il problema dell'esistenza di Dio diventa un'ipotesi scientifica che potrà essere un giorno verificata anche se, attualmente, l'argomentazione scientifica più plausibile inerente a questo problema riguarda solo il concetto di probabilità e di possibilità logica. Riprendendo l'argomento di Russell della teiera cinese orbitante tra la Terra e Marte<sup>152</sup>, Dawkins afferma che così come è impossibile dimostrare l'esistenza della teiera, ma si può affermare che sia un'ipotesi piuttosto implausibile, allo stesso modo non si può dimostrare, per ora, l'esistenza di Dio, ma si può affermare che questa è un'ipotesi altamente improbabile: «L'importante non è se Dio sia confutabile, ma se Dio sia probabile»<sup>153</sup>.

La proposta di Dawkins va inserita nella più ampia ipotesi creazionistica che riguarda l'esistenza di un Dio "progettista intelligente". Questa proposta, se estremizzata, conduce alla visione leibniziana del Dio "orologiaio", in cui non c'è più distinzione ragionevole tra causa prima (intesa, approssimativamente, come il motore immobile aristotelico) e cause seconde (che derivano dalla causa prima, ma preservano, una volta innescate, la propria autonomia). Quella del Dio progettista,

---

<sup>151</sup> R. Dawkins, *L'illusione di Dio ...*, cit., 153.

<sup>152</sup> La teiera di Russell, chiamata anche teiera celeste, è una metafora ideata dal medesimo filosofo nel suo articolo intitolato «IsThere a God?» («Esiste un Dio?»), commissionato (ma mai pubblicato) dal *Magazine Illustrated* nel 1952.

<sup>153</sup> R. Dawkins, *L'illusione di Dio ...*, cit., 60.

per Dawkins, sarebbe un'ipotesi da scartare poiché si postula l'esistenza di un'entità improbabile, il cui "operato" sarebbe ancora più improbabile da dimostrare di quanto non lo sia la stessa ipotesi evoluzionista<sup>154</sup>. In altre parole, per dimostrare l'esistenza di qualcosa di improbabile (Dio) si postula l'esistenza di qualcosa di ancora più improbabile (che Dio sia un progettista intelligente). La proposta dawkinsiana di un ateismo de facto, se pur ipoteticamente ragionevole in quanto fondata sull'evoluzionismo, porta, fra l'altro, a una conseguenza inevitabile: la teologia non ha più nulla da ricercare perché resta priva del suo oggetto di studio che è Dio.

Le teorie della probabilità logica e dell'analisi statistica richiamate da Dawkins come mezzi di analisi scientifica non sono sufficienti per escludere razionalmente l'ipotesi dell'esistenza di Dio. In fondo, anche con le leggi della meccanica classica newtoniana non si riusciva a descrivere con precisione qualsiasi tipo di moto osservabile, come ad esempio, il moto di Mercurio intorno al Sole, descritto correttamente solo con l'introduzione della teoria della relatività nel secolo scorso, teoria che, del resto, risulta inaccettabile e altamente improbabile se considerata in base a un'analisi razionale fondata solamente sulla conoscenza percettiva e sul senso comune degli esseri umani, e regolata esclusivamente da leggi classiche.

La selezione naturale ipotizzata da Darwin offre un criterio di lettura per una graduale evoluzione biologica, inclusa quella umana ma, per quanto affascinante, non è teoria scientifica pienamente verificabile e non contesta né avalla l'ipotesi dell'esistenza di Dio e di un suo progetto molto complesso che sfida ogni probabilità. Inoltre, il problema di ricercare chi abbia progettato il progettista, ovvero di porsi la domanda su chi abbia creato Dio non trova risposta, così come nelle teorie del *Big Bang* (evoluzione cosmica) e della selezione naturale (evoluzione biologica) bisogna ammettere l'esistenza di una energia/massa primordiale che ha permesso l'evoluzione. La risposta biologica alla domanda sull'origine dell'universo, fornita

---

<sup>154</sup> Per ulteriori approfondimenti, cfr. T. Pievani, *Chi ha paura dell'ateismo?*, in *MicroMega. Per una riscossa laica* 6 (2007) pp. 145-154.

dalla selezione naturale appare, quanto quella del progettista intelligente, «un gancio appeso al cielo»<sup>155</sup> nella sua coerenza logica.

La questione dell'esistenza di Dio, che non ammette risposta definitiva sul piano logico-empirico, forse va discussa avvalendosi anche delle ricerche della scienza storica, senza escludere, a priori, dall'ambito dell'indagine, tutto ciò che sfugge alla ricerca delle scienze cosiddette *hard*, quali ad esempio, la fisica o la biologia molecolare. Con spirito scientifico, si può recuperare anche quanto è stato ipotizzato (e poi creduto) nel corso della storia umana<sup>156</sup>. Proprio a questo riguardo, Dennett, nel suo libro *Rompere l'incantesimo*, discute di una possibile indagine scientifica sull'evoluzione della religione, che nel corso della storia avrebbe portato a una forma di burocratizzazione delle idee religiose, capace di renderle inattaccabili da qualsiasi critica razionale<sup>157</sup>.

Non bisogna dimenticare, tuttavia, che la storia umana, nel contesto culturale di qualsiasi comunità, è stata sempre caratterizzata da un anelito al trascendente che ha dato origine a una forma di religiosità. L'ipotesi dell'esistenza di Dio è stata accolta sempre nella prospettiva della fede, realtà di fronte alla quale si può scegliere di credere o meno. La religione è stata interpellata non per fornire delle prove, ma degli indizi che aprivano uno spiraglio verso il trascendente o per spiegare una serie di fenomeni, talvolta anche naturali, inaccessibili a un'indagine puramente razionale, secondo le conoscenze possedute in quella fase storica. Nel corso della storia, le religioni in genere (in particolare il cristianesimo e, in esso, il cattolicesimo) hanno dato vita a una propria teologia, intesa da Lonergan, come «mediazione tra una

---

<sup>155</sup> P. Odifreddi, *Perché non possiamo essere cristiani (e meno che mai cattolici)*, Longanesi, Milano 2007, 160.

<sup>156</sup> Negli ultimi anni si segnala la riscoperta dell'impresa scientifica come attività della persona e dunque aperta ai canoni della conoscenza personale (si pensi al valore della tradizione e all'integrazione del linguaggio logico-matematico con quello analogico, simbolico ed estetico), che fa proprie domande filosofiche, a volte anche esistenziali, sebbene non possano essere né formalizzate, né risolte all'interno del metodo scientifico: cfr. G. Tanzella-Nitti, *Scienze naturali, utilizzo in teologia*, in Id., A. Strumia (a cura di), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*. Cultura scientifica, Filosofia e Teologia, Urbaniana University Press-Città Nuova, Città del Vaticano- Roma 2002, 1273-1289. Cfr. anche E. Cibelli, *Il posto della scienza secondo Edoardo Boncinelli*, in *Rassegna di Teologia* 46 (2005) pp. 449-456.

<sup>157</sup> D. C. Dennett, *Rompere l'incantesimo. La religione come fenomeno naturale*, tr. it., Raffaello Cortina Editore, Milano 2007.

matrice culturale e il significato e il compito della religione in quella matrice»<sup>158</sup>, proponendo anche delle ipotesi di plausibilità sull'origine della vita e dell'universo, con l'aiuto dell'indagine razionale.

### 3.3 Religioni e monoteismo

Le tradizioni religiose si sviluppano sempre a partire dalla fede, intesa come apertura al trascendente e, nel caso delle religioni monoteiste (come ebraismo, cristianesimo e islamismo, religioni che hanno una grande rilevanza socio-culturale e storica), a un unico Dio. La ragione viene utilizzata come strumento di conoscenza per comprendere la rivelazione di Dio. Nel caso delle religioni monoteiste, è Dio stesso che si rivela al suo popolo, stipulando un'alleanza con l'umanità dalla quale nasce la fede dell'essere umano che si affida a Lui, fino a sentire l'esigenza di conservare e raggruppare per iscritto tutto ciò il divino rivela di sé. Così è avvenuta la nascita dei testi sacri nelle religioni monoteiste sopracitate. Essi sono stati un punto di riferimento stabile e costante per le preghiere e la vita comunitaria dei fedeli chi si rivolgono a Dio.

L'approccio a questi testi deve essere sempre caratterizzato da una comprensione della fede e del sentire dell'essere umano che, attraverso il testo stesso, incontra la divinità. Ad esempio, nel cristianesimo, nell'approccio ai testi sacri, non si può tralasciare l'idea di *ispirazione*, in base alla quale l'autore sacro (Dio) parla attraverso l'autore umano<sup>159</sup>. Lasciando aperto uno spiraglio alla possibilità del trascendente, piuttosto che affermare, come Ludwig Feuerbach e Odifreddi<sup>160</sup>, che l'uomo creò Dio a sua immagine e somiglianza, bisognerebbe dire che Dio ha creato

---

<sup>158</sup> B.J.F. Lonergan, *Il Metodo in Teologia*, cit., 29.

<sup>159</sup> Non va comunque dimenticato che i vari autori umani, nei quali e per mezzo dei quali Dio agisce, sono «veri» autori (cfr. DV11).

<sup>160</sup> P. Odifreddi, *Perché non possiamo essere cristiani*, cit., 29

l'uomo comunicando con lui attraverso le sue categorie mentali, culturali storiche e religiose, come avviene nel cristianesimo, nell'ebraismo e nell'islamismo, rivelandosi in maniera graduale e progressiva, in relazione alle sensibilità e alle potenzialità dell'essere umano.

### 3.4 Cristianesimo e cattolicesimo

La religione in generale, e il cristianesimo (e in esso il cattolicesimo) vengono presi di mira ogni qualvolta interferiscono nell'ambito socio-culturale, che è ritenuto di pertinenza non della fede, intesa come qualcosa di meramente soggettivo che riguarda le credenze del singolo individuo, ma della riflessione razionale, propria della collettività, in quanto oggettivamente credibile e condivisibile da ciascun individuo<sup>161</sup>.

Un possibile punto d'incontro andrebbe ricercato nella fondazione di un'antropologia generale e di un modello assiologico e morale che prescindano dalle convinzioni di fede del singolo individuo.

La ricerca, passando attraverso una formulazione antropologica condivisibile da tutti, potrebbe aiutare il credente ad esprimere le proprie convinzioni personali in un contesto di dialogo e confronto con gli altri. Del resto, anche il non credente, pur non riconoscendo l'esistenza del trascendente, crede in qualcosa, che condiziona la formazione di un quadro assiologico e le conseguenti ripercussioni sulla vita etico-pratica e sul suo rapporto con il contesto socio-culturale in cui è inserito. È su questo binario che va ricercato un denominatore comune. Addurre delle ragioni per screditare l'operato delle religioni, che non sempre sono state coerentemente

---

<sup>161</sup> Ad esempio, per Odifreddi il cristianesimo in generale, e il cattolicesimo in particolare, non sono soltanto «fenomeni spirituali» poiché «interferiscono pesantemente nello svolgimento della vita civile di nazioni»; per questa ragione «i non credenti possono sempre rivendicare il diritto, e devono a volte accollarsi il dovere, di arginare le loro influenze» (*ib.*, 11)

professate e vissute dai relativi credenti, non libera l'uomo da nessun incanto, né lo rende capace di operare più incisivamente nei diversi ambiti del sapere<sup>162</sup>, piuttosto crea una frattura profonda tra credenti e non credenti<sup>163</sup>, anche se, d'altronde, ogni incoerenza da parte di una religione va sempre riconosciuta da parte degli aderenti a quella religione in uno spirito di contrizione, conversione e sano confronto.

I fatti storici, intesi come avvenimenti accaduti, non sono separabili dal contesto e dalle relative implicazioni sia sul piano religioso sia sul piano scientifico; come in un'analisi scientifica a partire da un'ipotesi di lavoro si procede alla rivelazione di tutti i dati attinenti, che poi devono essere interpretati per giungere a delle conclusioni "oggettive", così bisogna affrontare criticamente la questione religiosa e le sue implicazioni senza estrapolare, in maniera arbitraria, solo alcuni fatti<sup>164</sup>. Del resto, la scienza non ha affatto il monopolio della verità<sup>165</sup>, se per verità intendiamo anche le domande di senso dell'esistenza e le conseguenti problematiche etiche. Piuttosto, la scienza cerca di scoprire come "funziona" il mondo e di determinate le leggi che regolano i fenomeni naturali e psichici.

---

<sup>162</sup> Secondo Dennett, la pratica religiosa potrebbe limitare la libertà della ricerca nei vari ambiti della conoscenza (cfr. D.C. Dennett, *Rompere l'incantesimo*, cit., 330).

<sup>163</sup> Il cristianesimo, come ogni altra religione, nel corso dei secoli è stato spesso strumentalizzato per fini diversi dalla costruzione del Regno di Dio e dei valori che anela a realizzare. La religione è stata, così, coinvolta e chiamata in causa in conflitti economici e politici per avallare ideologie, posizioni e progetti che avevano fini completamente diversi da quelli religiosi. Inoltre, non si può dimostrare come nella storia del cattolicesimo, ad esempio, la sfera spirituale sia stata spesso sovrapposta a quella temporale, al fine di realizzare e mantenere un ordine morale e politico di natura teocratica. D'altra parte, si possono riscoprire razionalmente i limiti di questo modello socio-culturale, soprattutto cercando di comprendere storicamente il sentire comune di un'epoca (come ad esempio quella medievale) e delle società in cui questa visione era dominante. Inoltre, Odifreddi propone un'analogia tra principio di entropia, inteso come aumento del disordine di un sistema, e il disordine morale che caratterizza la dicotomia tra il bene e il male (cfr. P. Odifreddi, *Perché non possiamo essere cristiani*, cit., 81), tralasciando, però, in modo superficiale il fatto che ci troviamo di fronte a due ambiti distinti: la realtà fisica, propria della materialità, e quella morale, appartenente all'interiorità e al sentire comune di una certa epoca storica.

<sup>164</sup> Resta un fatto storico, ad esempio, che la Chiesa sia stata protagonista nell'epoca moderna di atrocità compiute colpevolmente in nome di Dio, come la verità delle indulgenze o la nascita dell'inquisizione, ma non si può trascurare, da una parte, la visione teocratica allora presente nell'immaginario collettivo di tutti e non solo dei "clericali", e dall'altra, il continuo impegno della Chiesa nella sfera sociale e culturale, dimenticando, infine, la richiesta di perdono del Papa nel 1998 per le gravi colpe che la Chiesa non nasconde (cfr. Giovanni Paolo II, *Incarnationismysterium*, 29 novembre 1998, 11). Nondimeno, resta da precisare che la richiesta di perdono da parte della Chiesa per le atrocità compiute in nome del Dio dell'amore non può ridursi a un'espressione puntuale, ma deve qualificare il continuo cammino di conversione che si realizza quotidianamente, caratterizzato da uno spirito di umiltà e di accoglienza verso tutti.

<sup>165</sup> Cfr. P. Odifreddi, *Perché non possiamo essere cristiani*, cit., 227.

Nell'epoca contemporanea, Onfray propone il superamento di un ateismo cristiano per un autentico ateismo ateo, sintagma pleonastico con il quale l'ateismo postcristiano e postmoderno<sup>166</sup>. Per "ateismo cristiano" Onfray intende quella corrente ideologica contemporanea che dissocia la morale della trascendenza. In questa concezione resta ancora la possibilità di credere in un quadro normativo di valori che, però non è posto in essere da un Dio, quanto, piuttosto, da una necessità immanente: «La teologia cessa di essere una genealogia della morale e la filosofia ne prende il posto»<sup>167</sup>. Secondo lo studioso, bisogna andare oltre l'ateismo cristiano e non lasciarsi condizionare neanche da quei valori che potrebbero derivare dalla fede nell'esistenza di un Dio buono, misericordioso e onnipotente, superando l'illusione di «un'ontologia della ricompensa e della punizione *post mortem* per spingere all'azione buona, giusta, retta»<sup>168</sup>.

L'ateologia di Onfray si propone una decostruzione dei monoteismi religiosi, in particolare del cristianesimo, e una successiva decostruzione delle teocrazie che si basano sulla rivendicazione pratica e politica del potere presuntamente proveniente da Dio e gestite dai suoi rappresentanti religiosi sulla terra. Nella sua proposta, però, non risulta chiara la strada da intraprendere per trovare un quadro di valori condivisibili dalla collettività. Inoltre, oggi sembra che l'idea di un modello socio-culturale teocratico, dove il potere religioso, espressione della volontà di Dio, governi il mondo, non sia più presente nell'immaginario collettivo. Anche il cattolicesimo, nel Concilio Vaticano II, indetto da Giovanni XXIII, ha fornito notevoli spunti di riflessione per la crescita di un'ecclesiologia fondata sulla comunione, che riguarda ogni individuo inviato a far parte di un'unica comunità, non intesa in maniera verticistica. Il Concilio ha ribadito anche l'importanza delle Sacre Scritture, che diventano punto di riferimento per la maturazione personale e comunitaria, rispettivamente del singolo credente e della Chiesa itinerante, che in un'ecclesiologia di comunione conduce alla costruzione del Regno di Dio.

---

<sup>166</sup> M. Onfray, *Trattato di ateologia*, cit., 64.

<sup>167</sup> Ivi, p. 63.

<sup>168</sup> Ivi, p. 65.

Oggi più che mai, per un dialogo critico e costruttivo è necessario, per ogni credente, non tralasciare l'importanza del messaggio rivelato<sup>169</sup> e della tradizione della sua religione con le relative implicazioni etico- pratiche, ricordando che la rivelazione divina, eccetto i casi di rivelazioni private e mistiche, è accessibile solo mediante le categorie razionali che analizzano i dati, compiono un'indagine intellettuale e razionale su di essi e permettono di dare una direzione alla propria vita<sup>170</sup>. Anche se la fede è, innanzi tutto, dono di Dio perché fondata sulla rivelazione in quanto creduta, d'altra parte, essa coinvolge l'intelletto e la volontà in quanto rivelazione conosciuta grazie alla credibilità e ai suoi segni. I credenti devono dare ragione di questa credibilità.

Nell'epoca del villaggio globale, del postmoderno, diventa difficile lasciarsi guidare da un quadro di valori universali, cioè validi e condivisi da tutti. A dettare legge, sono soprattutto logiche di mercato e di profitto. Il singolo, spogliato della sua valenza personale, è ormai perso nella massa che viene considerata numericamente nelle analisi statistiche, mai per fornire all'*homo viator* un senso, una direzione alla propria vita, una visione antropologica e assiologia chiarificatrice.

Negli ultimi anni, anche le case editrici continuano a pubblicare libri di stampo ateo o agnostico che ormai vanno di moda, perché “si vendono” e offrono al pubblico lettore ciò che nella cultura odierna permeata di scientismo fa presa: critiche alla religione, interpretata come struttura, che cerca di proporre ancora un suo quadro di valori da seguire, pur essendo ridotta a un semplice residuo mitologico del passato avulso dall'epoca contemporanea del progresso.

A questo punto, bisogna cogliere quanto sia necessario recuperare l'essere umano nella sua individualità e nella sua progettualità personale, come un'unità armonica di

---

<sup>169</sup> Più specificamente, nel cristianesimo si parla di *depositum fidei* per indicare il contenuto della rivelazione che la Chiesa delle origini ha custodito e tramandato.

<sup>170</sup> A questo proposito è molto interessante l'analisi del processo conoscitivo analizzato da Lonergan in *Insight*. Il soggetto che diventa consapevole del processo conoscitivo scopre che la realtà può essere conosciuta attraverso il dinamismo intenzionale della coscienza, grazie al quale l'essere umano può formulare i concetti trascendentali di intelligibilità, verità, realtà, valore e riscoprire i precetti trascendentali (*sii attento, sii intelligente, sii ragionevole, sii responsabile* e, infine, *ama in maniera non ristretta*), che hanno valore normativo per il fatto di essere sempre e costantemente operativi (Cfr. tr. it., S. Muratore, N. Spaccapelo [a cura di], *Insight. Uno studio del comprendere umano*, Città Nuova, Roma 2007).



corpo e spirito, di razionalità e di sentimenti, inserito in una comunità di suoi simili. L'espressione religiosa permette di integrare le diverse potenzialità della persona, di crescere sotto il profilo umano e spirituale e, attraverso l'anelito al trascendente, rafforzare le proprie convinzioni che spingono a credere in qualcosa, per noi "decidersi" esistenzialmente in base a quanto si è creduto, con un atteggiamento di coerenza e maturità. Secondo la dottrina della Chiesa cattolica, proprio perché l'uomo è stato creato a immagine e somiglianza di Dio, porta nella propria coscienza i segni di una legge morale naturale che gli consente di decidersi in ogni situazione e, sostenuto dalla grazia di Dio, si trova nella condizione di discernere tra il bene e il male senza restare imbrigliato nelle maglie del peccato.

Quando, però, la religione viene strumentalizzata, in base a obiettivi distorti, allora non aiuta più a cercare valori che tendono al bene, come, ad esempio, la condivisione fraterna, l'accoglienza dell'altro e la pace, ma concorre a realizzare fini egoistici. La fede può diventare pericolosa<sup>171</sup> quanto ogni modello ideologico con pretese di assolutizzazione, egemonia e tirannia; però non è l'atteggiamento religioso in se stesso che favorisce il fanatismo, ma l'errata interpretazione che ha portato nella storia a tante estremizzazioni e conseguenti ripercussioni sul piano pratico. Oggi, se da una parte c'è una cultura atea e secolarizzata, che deve misurarsi con quella religiosa, dall'altra c'è una cultura religiosa fin troppo variegata, che deve purificarsi da tutte le sue storture per potersi integrare con la cultura atea e secolarizzata in un clima di confronto, di umiltà e senza avere la pretesa di possedere in maniera esclusiva la verità<sup>172</sup>. Per generare questo clima di sano confronto nel villaggio globale è necessario oggi più che mai coniugare ragione e fede.

Quasi alla conclusione del suo libro. *L'illusione di Dio*, Dawkins afferma: «La scienza spalanca la stretta finestra attraverso la quale siamo soliti contemplare lo

---

<sup>171</sup> Cfr. R. Dawkins, *L'illusione di Dio* ..., cit., 304.

<sup>172</sup> A proposito di eventuali minacce alla ricerca scientifica, in particolare all'istruzione, che si basano sulle convinzioni religiose, Krauss, fisico di prestigio, più volte si è espresso pubblicamente perché la teoria dell'evoluzione continui a essere insegnata nelle scuole e ne siano invece escluse le varianti pseudoscientifiche del creazionismo. Sulla stessa linea anche Dawkins, che però è meno interessato a una coesistenza pacifica tra scienza e fede (Cfr. L. M. Krauss, R. Dawkins, *Scienza e fede*, in *Le scienze* [2007] 69).

spettro delle possibilità. La ragione e il calcolo matematico ci danno la libertà di visitare regioni della possibilità che un tempo parevano inaccessibili o abitate da draghi»<sup>173</sup>. Il problema è, però, che lo spazio delle possibilità e dello scibile umano, se pur ipoteticamente illimitato, non sembra possa spiegare e dare risposta a tanti interrogativi interiori ed esistenziali che l'uomo da sempre si pone. Senza cadere in un atteggiamento fideista o intimista, l'essere umano può coniugare la ragione scientifica e la fede religiosa per giungere a traguardi che non si fermano alle soglie della dimostrazione empirica, puntando alla formulazione di un'antropologia fondata su una composizione armonica di tutte le sue potenzialità umane, senza eliminare la possibilità di quel trascendente verso cui l'essere umano è proteso.

Nell'epoca contemporanea non mancano visioni totalmente opposte che riguardano la concezione religiosa in generale, e il cristianesimo in particolare, anche perché la religione porta in sé una proposta assiologica e morale con conseguenze anche sul piano pragmatico, che riguardano la vita del singolo individuo e dell'intera comunità in cui egli è inserito. Per questo, nel contesto culturale e contemporaneo. Quello che oggi diventa problematico è il rapporto tra fede e ragione. Se la fede e, di conseguenza, la ricerca teologica propria di una religione riguardano un'esperienza pubblica fondata su argomentazioni razionali, allora esse non possono non essere oggetto di discussione di tutti. D'altra parte, la fede porta con sé dei presupposti e dei contenuti che riguardano la rivelazione del trascendente e che, per questo, appartengono alla sfera delle convinzioni e delle credenze individuali.

In questa direzione va colto positivamente il dialogo tra scienza e fede e tra atei e credenti. Inoltre, la riflessione scientifica potrebbe intervenire anche in ambito di fede per appurare la verità di certe credenze illusorie e dannose, prodotte da un fondamentalismo religioso, senza dimenticare, però, che la scienza non può produrre prove per dimostrare l'inconfutabilità di una religione.

---

<sup>173</sup> R. Dawkins, *L'illusione di Dio ...*, cit., 368.

## Capitolo IV

### Il mondo e il sacro

#### 4.1 Chiesa e mondo

Il concetto di «mondo» della Chiesa cattolica con cui lavora l'ecclesiologia legata al pensiero di Papa Benedetto XVI, è molto vicino alla nozione del *Kosmos*. Ma la valorizzazione del «mondo contemporaneo» viene operata dal Concilio Vaticano II grazie soprattutto alla *Gaudium et spes*<sup>174</sup>. Anzi, questa ha operato un vero e proprio «mutamento di paradigma». Per limitarci all'ultimo cinquantennio, la frase dell'immediato post-concilio è stata animata per lo più dal paradigma socio-umanitario e da quello democratico-pluralista; se il pontificato di Paolo VI ha visto soprattutto spandersi in Italia del paradigma intellettual-culturale, quello di Giovanni Paolo II sembra essere contrassegnato in gran parte dai paradigmi mistico-estetico e politico-integrista. Per contro, il pontificato di Benedetto XVI, con i connessi dibattiti sorti anche in Italia in seguito di alcuni suoi interventi pubblici, e vertenti soprattutto sulla poliforme nozione di «relativismo» e sul rapporto tra fede e ragione (si pensi in maniera particolare alle reazioni suscitate dalla lezione di Regensburg<sup>175</sup>), pare che per un verso richiamare in auge un paradigma intellettual-culturale, ma per ampio verso lascia ampio spazio anche all'espandersi del paradigma tradizionalista,

---

<sup>174</sup> Cfr. L. Sartori, *La chiesa nel mondo contemporaneo. Introduzione alla «Gaudium et spes»*, EMP, Padova 1995.

<sup>175</sup> Fornisce un interessante *status quaestionis* di tale dibattito L. Savarino (a cura di), *Laicità della ragione, razionalità della fede? La lezione di Ratisbona e repliche*, Claudiana Torino 2008.

orientato soprattutto a sottolineare la valenza del cristianesimo come «religione civile», ovvero come carattere pregnante della civiltà occidentale<sup>176</sup>.

Credo si sbaglierebbe a voler liquidare questo mutamento di paradigma *tout court* sotto la categoria del «neo-temporalismo». non esente da tentazione neo-temporalistiche e immanentistiche è stata forse, nel post-sessantotto (almeno a dar credito alla provocante tesi di Pietro Piovani<sup>177</sup>), una certa radicalizzazione del paradigma socio-umanitario, di sicuro non esente da tentazioni neo-temporalistiche e immanentistiche è stata l'interpretazione del paradigma integrista vigorosamente condotta in anni recenti dalla conferenza episcopale italiana sotto la gestione del card. Camillo Ruini. Il paradigma tradizionalistico del pontificato ratzingeriano è invece, come si è tentato di dimostrare, fortemente improntato in una visione immanentistica, ma escatologica. Per inverarsi esso ha però bisogno di scaturire in se stesso un nesso inscindibile tra la dimensione della chiesa invisibile intesa come corpo mistico (*l'aura solitudo*) e la dimensione della chiesa visibile intesa come corpo giuridico (il *desiderabile coenobium*). Da qui discende – quasi come *analogon* contemporaneo dell'antica teoria del «braccio secolare» – la ricerca di un'«azione di sponda» da parte dei teocon (rappresentati in Italia da Marcello Pera o Giuliano Ferrara), pur se ciò può costare il prezzo doloroso della sconcertata riproposta, da parte di molti fedeli, del medesimo rimprovero mosso da Margarethe a Faust: («Da tempo m'addolora vederti in tale compagnia...»).

D'altronde, si tratta di una «strategia» ben evidenziabile anche a livello intra-ecclesiale, come ha testimoniato il discorso di Papa Benedetto XVI alla curia romana del 25 dicembre 2005. In esso, appare chiaro il tentativo papa Ratzinger di tradurre teologicamente il paradigma tradizionalistico in quella che egli stesso definisce «ermeneutica della continuità». Nella chiesa, è la sua tesi, non vi è un'alternanza di innovazione e restaurazione, ma – pur con tutte le oscillazioni storiche del caso – un

---

<sup>176</sup> Il mondo peculiare in cui il concetto di «religione civile» è entrato a far parte del dibattito italiano è ben esemplificato nel volume di M. Pera, J. Ratzinger, *Senza radici. Europa, relativismo. Cristianesimo; Islam*, Mondadori, Milano 2004; si veda anche per un orizzonte più esteso del concetto, J. Ratzinger, J. Habermas, *Etica, religione e stato liberale*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2008.

<sup>177</sup> Cfr. P. Piovani, *Da un temporalismo all'altro*, in Id. (a cura di), *Un secolo da porta Pia*, Guida, Napoli 1970, pp. 317-347.

unico *continuum*: è questo *continuum* a consentire di tenere assieme aspetti che, dal punto di vista logico, sembrerebbero incompatibili, come fedeltà alla linea del Vaticano II e nel contempo fedeltà all'ecclesiologia piana (con il connesso processo di beatificazione di papa Pacelli), apertura ecumenica (si pensi alla recente visita alla sinagoga di Roma) e nel contempo riammissione dei lefebvriani, attenzione al mondo dell'intellettualità colta e «illuminata» e nel contempo via libera alla restaurazione di prassi liturgiche che si credevano sorpassate (il latino anziché la lingua autoctona, la celebrazione all'altare rivolto al muro anziché al popolo, la rimessa in auge di parametri e «accessori» solenni, ecc.). Ora, non è questa forse la sede per analizzare come sia sotto molti aspetti dubbio che questa «ermeneutica della comunità» possa in effetti rendere ragione del pneuma profetico che alitava nel principio dell'*Identitas in novitate, novitas in identitate* implicitamente attivo e operante nel Concilio Vaticano II; resta piuttosto il timore che essa finisca invece inesorabilmente per tradursi in una nera e ossessiva ripetizione meccanizzata della *novitas*.

Ancora oggi, a trentaquattro anni di distanza, vale dunque la pena di rileggere e meditare a questo riguardo le parole con cui il filosofo Alberto Caracciolo interpretava in tentativo del Vaticano II di unire in feconda sintesi l'esperienza religiosa individuale e soggettiva con il linguaggio deputato a comunicare e trasmettere pubblicamente quell'esperienza:

Il Vaticano II nasce sul piano istituzionale cattolico, con forza pastorale più intensa (e ciò forse, non malgrado, ma proprio anche grazie a quella meditazione istituzionale), da un problema assai vicini a quello da cui, il campo protestante, una ventina d'anni prima, era nato, su piano non istituzionale, il dibattito sulla demitizzazione. La chiesa conosce se stessa come annunciatrice di un messaggio di verità salvifica universale, avverte che il suo annunciare non trova l'eco che l'intrinseca natura e destinazione di questo comporterebbero: il suo annunciare, "cristiano", si afferma già distinto, anzi in confronto di quelle chiese che pure predicano il Cristo; il suo annunciare, "religioso", si arresta conflittualmente di fronte a quello di religioni che, in quanto tali, pur nella diversità del motivo e della formulazione teologica, dovrebbero avere comune il fatto di riguardare la stessa dimensione dell'esistere e il fatto di alludere in qualche modo allo stesso termine intenzionale... Perché il parlare della chiesa non trova ascolto? Perché – per usare una distinzione heideggeriana – parla e non dice? Si tratta di annunciare la parola che salva parlando in modo che attraverso la Parola annunciata quella Parola dica se

stessa. La Parola che salva è evidentemente nella concezione cristiana cattolica non una semplice dottrina che si predica, ma una grazia che, manifestandosi, si compie<sup>178</sup>.

Perché, dunque, la «Parola non dice?» Un'altra filosofa in tempi più recenti, Roberta De Monticelli, in una sua *Lettera ai cristiani*, ragionando sul noto *dictum* del dostoevskijano Ivan Karamazov: «se Dio non c'è, tutto è lecito», ha avanzato l'ipotesi che questo «non dire» della parola sia il frutto di un'indebita lettura «volontaristica» dell'etica e della questione della verità, in base alla quale il Bene e la verità sarebbero tali perché *voluti* da Dio. A questa visione si contrappone quella per cui Dio vuole la verità e il bene in quanto appunto verità e bene in sé (il che implica che si, per la loro legittimazione, non devono ricorrere al postulato dell'esistenza di Dio, sono cioè validi *etsi Deus non daretur*)<sup>179</sup>. Si tratta di un tema come ricorda la stessa De Monticelli, classicamente fissato nell'*Eutifrone* di Platone in questo celebre dilemma «Il Santo viene amato dagli Dei in quanto è santo, oppure in quanto viene amato è santo?»<sup>180</sup>, e che poi – come sottolinea Roberto Celada Ballanti in un denso e articolato volume sul «pensiero religioso liberale» – ha trovato la sua formulazione decisiva e definitiva, in età moderna, nella più celebre e capitale delle «antitesi» di Gotthold Ephraim Lessing ai *Frammenti* di Hermann Samuel Reimarus<sup>181</sup>.

Si hanno fondati motivi per ritenere che sia proprio dal ripensamento della nozione basilare su cui essa fa perno, ossia la distinzione tra la «lettera» e lo «spirito» che possa provenire un qualche sviluppo promettente, anche per il dibattito italiano, in ordine alla meditazione del rapporto tra la religione come fatto privato e la religione come momento di una dimensione pubblica: la lettera non è lo spirito e la Bibbia non è la religione... la religione non è vera, perché gli evangelisti e gli

---

<sup>178</sup> A. Caracciolo, *Pensiero contemporaneo e nichilismo*, Guida, Napoli 1976, pp. 152-153.

<sup>179</sup> Cfr. R. de Monticelli, *Sullo spirito e l'ideologia. Lettera ai cristiani*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2007.

<sup>180</sup> Platone, *Eutifrone*, 6b (versione di G. reale).

<sup>181</sup> Cfr. R. Celada Ballanti, *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 56-64. La centralità dell'antitesi di Lessing per il «pensiero religioso liberale» era già stata evidenziata, dallo stesso, nel saggio *Liberalità e Modernità. Contributo a una determinazione storica e teorica del pensiero religioso liberale*, in F. Ghia (a cura di), *Pensiero religioso liberale*, in *Humanitas* 5-6 2006, pp. 797-837.

apostoli la insegnano; ma essi la insegnarono perché è vera. Le tradizioni scritte devono essere spiegate muovendo dalla verità interna della religione, e tutte le tradizioni scritte non possono darle alcuna verità interna, se quella ne è priva<sup>182</sup>.

## 4.2 La sopravvivenza del sacro

La scomparsa del sacro è stata predetta da oltre un secolo da alcuni fra i più grandi pensatori sociali. Auguste Comte affermava che la religione sarebbe stata eventualmente sostituita dalla scienza. La sua famosa “ legge dei tre stati” sosteneva che alle prime spiegazioni religiose dell’universo erano succedute teorie filosofiche le quali, a loro volta, sarebbero state sostituite dalla conoscenza scientifica. Comte formulò un atteggiamento di pensiero destinato a diffondersi largamente non solo tra gli intellettuali, ma in molti strati della società. Quasi senza riflettere, la gente incominciò a credere cosa ovvia che la religione e la scienza erano irreconciliabili e che la vittoria della scienza sulla religione sarebbe stata inevitabile.

Questa concezione è stata spesso chiamata positivismo o scetticismo. Andrebbe aggiunto tuttavia che, come sociologo, Auguste Comte era acutamente consapevole della funzione sociale della religione. Egli era fermamente convinto, come il positivismo popolare non lo è, che senza una dedizione ad un alto ideale che trascende la realtà presente ed inviti gli uomini all’altruismo, al sacrificio e alla generosità, la società non può vivere a lungo. Per questa ragione Comte ideò una nuova religione razionale per l’idea scientifica, il cui oggetto di culto sarebbe stato il futuro dell’uomo, cioè il destino dell’umanità. Ad A. Comte, per E. Durkheim<sup>183</sup> sfuggì che la religione non è mai una costruzione consapevole degli uomini: la religione avviene e trae origine dalla vita stessa. Quindi la descrizione di Comte di una religione costruita razionalmente, era fondata su una intuizione che si rileverà

---

<sup>182</sup> G.E. Lessing, *Antitesi ai frammenti dell’Anonimo di Wolfenbuttel* (1774), in G. Ghia (a cura di), *Opere filosofiche di Gotthold Ephraim Lessing*, Utet, Torino 2006, pp. 491-513, per una contestualizzazione del passo si veda l’introduzione del curatore alle pp. 9-76.

<sup>183</sup> E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Ed. Comunità, Milano 1965, p. 475.

profetica. Il futuro e il destino dell'uomo, infatti, diventeranno davvero- come vedremo- punto focale per la religione del XX secolo.

K. Marx. considerava la religione una forma di falsa coscienza in quanto mistificava le effettive relazioni tra potere e sfruttamento. soprattutto come il prodotto dell'alienazione il quale dopo la liberazione dall'oppressione economica e dalle concomitanti forme di disumanizzazione, avrebbe ceduto il passo ad una realistica comprensione della vita sociale. Dopo K. Marx fu Max Weber che, più di ogni altro sociologo, propose la tesi della religione come la sola forza che abilita gli uomini a ridefinire il significato della loro vita e che quindi ha un'enorme potenzialità di trasformazione sociale radicale. L'intera teoria della trasformazione sociale di Weber era basata sul carisma e la profezia. Con l'opera di Weber divenne chiaro che, mentre esisteva realmente una religione che riconciliava gli uomini con la loro alienazione – e chi potrebbe negare che molti vigorosi sostenitori delle chiese nei vari paesi desiderino oggi questo genere di manifestazione –, c'erano pure nella storia momenti in cui la religione rendeva gli uomini intolleranti della propria alienazione e capaci di trasformazioni sociali.

La terza famosa teoria che ha profetizzato la scomparsa del sacro è collegata a Max Weber, il quale, al tramonto del secolo, confermava i sospetti di molti sociologi che lo avevano preceduto. Weber temeva che il mondo moderno, dominato dalla tecnologia e dalla burocrazia, avrebbe inevitabilmente limitato il respiro dell'esperienza umana, ridotto la coscienza dell'uomo a interessi pragmatici di efficienza e comodità, ed avrebbe eventualmente creato una società organizzata, integrata, e del tutto pianificata: la gabbia di ferro. La tecnocrazia, come Weber temeva, avrebbe delineato e finito per distruggere le grandi passioni umane: l'immaginazione poetica, l'amore della bellezza, il sentimento eroico e l'esperienza religiosa. Alludeva a questo triste sviluppo come al «disincanto del mondo». La religione era destinata a scomparire. La teoria di Max Weber richiama quella di Auguste Comte, in quanto entrambi sociologi diagnosticarono un inevitabile conflitto tra religione e modernità e predissero il sopravvento della coscienza moderna sulla religione; ma le due teorie sono diametralmente opposte nel senso che Comte



attribuiva la scomparsa della religione all'effetto liberante ed illuminante della scienza moderna, e Weber alle piatte e utilitaristiche preoccupazioni risultanti dalla concezione scientifica del mondo.

La teoria di Weber ha influito profondamente sia sul pensiero laico che su quello religioso. Non pochi uomini del XX secolo sono giunti a prevedere la fine della religione non come il trionfo della religione umana, ma come sintomo dei mali inerenti all'eccessiva razionalizzazione. Va sottolineato che la teoria di Weber malgrado la sua diffusione, non è mai stata dimostrata. Più che i risultati di studi specializzati, la teoria esprimeva il suo sentimento professionale. Weber, infatti, non intraprese mai una completa analisi sociologica della tecnologia. A tratti, alcune sue affermazioni fanno persino pensare che la moderna coscienza razionalistica spinga gli uomini a credere quale possibile significato globale avvolga le varie imprese umane<sup>184</sup>. Lo stato d'animo sfiduciato di Weber nei riguardi del mondo moderno, così diverso dall'atteggiamento dei suoi predecessori Comte e Marx, era in stretto rapporto con il più recente pessimismo culturale, sostenuto da esistenzialisti e freudiani, secondo i quali la società è nemica della libertà personale e dell'autorealizzazione.

Le tre teorie che profetizzavano la scomparsa della religione non si avverarono negli avvenimenti del XX secolo. Il sacro è sopravvissuto, «lungi dall'essere in eclissi il "sacro" di avere una funzione sociale vitale anche se complessa e difficile da interpretare»<sup>185</sup>. Infatti, come Andrew Greeley ha dimostrato, non abbiamo nemmeno le prove empiriche del declino dell'impegno religioso e della presenza del culto<sup>186</sup>. Potrebbe anche darsi, come era stato suggerito da qualche sociologo, che, in una forma o in un'altra, la religione sia un fenomeno costante. «Nella religione», scrive Emile Durkheim, «vi è un qualcosa di eterno che è destinato a sopravvivere a

---

<sup>184</sup> M. Weber, *Science as a vocation (La scienza come vocazione)*, in From Max Weber a cura di Gerth e Mills, Oxford University Press, New York 1958, pp. 143-144.

<sup>185</sup> F. Ferrarotti, *Testo sacro e esperienza religiosa* in La critica sociologica A. XLIII (2009), n. 169.

<sup>186</sup> A. Greeley, *Religion in the Year 2000 (La religione del 2000)* Sheed and Ward Ed., New York 1969, pp. 31-73.

tutti i singoli particolari di cui il pensiero religioso si è rivestito nei secoli».<sup>187</sup> La religione, secondo Durkheim, è radicata nell'esperienza sociale dell'uomo. Durkheim, egli stesso un positivista moderato, rifiuta come empiricamente insostenibile la tesi che la religione fosse una teoria fantastica per spiegare gli enigmi dell'universo, e che quindi sarebbe stata sostituita dalla conoscenza scientifica. Il sociologo francese, tuttavia, pur senza negare il fattore ideologico nella religione, dimostrava che, storicamente, la religione è stata connessa con la produzione della cultura e della scienza, cioè con l'evoluzione dell'uomo, e quindi non era semplicemente riducibile di ideologia. Possiamo aggiungere che Durkheim aveva poca simpatia per le teorie psicologiche tendenti a spiegare la religione come proiezioni dell'inconscio, corrispondenti a diversi bisogni psichici. Per lui la religione trovava origine in forze operanti all'interno della comunità umana al di sotto del livello dell'esigenza e dell'aspirazione personale. È inevitabile, secondo Durkheim, che gli uomini, nella loro vita, incontrino il trascendente e cerchino di consegnarsi ad esso nel desiderio di servirlo in qualche modo. La religione è, per lui, l'incontro degli uomini con la matrice sociale dalla quale traggono esperienza.

L'esperienza religiosa, quindi, porta gli uomini a contatto con le loro energie fondamentali, allarga l'orizzonte della coscienza personale e crea in essi capacità di amore dedizione e sacrificio. (Dovremmo aggiungere che Durkheim si considerava un ateo, già che riteneva l'oggetto del culto, pur trascendente l'individuo, non trascendeva, però la comunità umana nel suo insieme. La religione era l'incontro della società con le sue radici più profonde). Durkheim realizzava, quanto Weber, che i suoi contemporanei soprattutto quelli formati dalle moderne discipline, e dalla scienza sperimentale, mostravano scarso interesse per le religioni tradizionali dell'occidente. «I vecchi dèi», scriveva nel 1912, «stanno morendo o sono già morti, ed altri non sono ancora nati».<sup>188</sup> La religione tradizionale non corrispondeva più all'esperienza sociale nell'uomo moderno. Sarebbe sopravvissuta la religione? Mentre E. Durkheim era sicuro che qualunque società risultante dalla tradizione

---

<sup>187</sup> E. Durkheim, op. cit., p. 474.

<sup>188</sup> E. Durkheim, op. cit., p. 475.

presente avrebbe generato esperienze e simboli religiosi presenti, non sarebbe però stata questa religione. Era forse un elemento della sua stessa tesi a frenare la sua immaginazione a questo riguardo. È centrale, infatti, la concezione religiosa di Durkheim, la dimostrazione radicale tra sacro e profano, concezione che da allora è stata ripetutamente criticata dagli antropologi. Come vedremo, inoltre, tale opinione è stata sfidata dalla validità religiosa del nostro tempo nell'ambito delle chiese cristiane. Malgrado i limiti delle previsioni di Durkheim, è ragionevole porci oggi il suo interrogativo. È presente, quali sono le manifestazioni della religione, e qual è il loro rapporto con la società occidentale?

Dobbiamo notare anzitutto, che vi sono aree geografiche e settori della popolazione in cui le forme tradizionali del cristianesimo hanno resistito alle sfide della modernità, della critica scientifica e dell'ideologia, dell'influsso umanistico. Ivi le chiese simboleggiano l'attaccamento del popolo ad un'età culturale e politica del passato. Attirano persino l'appoggio di uomini di scarso sentimento religioso, ma votati alla difesa dell'ordine tradizionale. È anche troppo ovvia la componente ideologica di questo genere di religione. Non a caso negli Stati Uniti le chiese fondamentaliste ed evangeliche sono tradizionaliste e a volte forse politicamente reazionarie. Lo stesso potrebbe dirsi di gruppi all'interno della chiesa cattolica che si oppongono al rinnovamento. In molti paesi, cosiddetti cattolici, la chiesa rappresenta valori, istituzioni, e una concezione dell'autorità caratteristica dell'età barocca. I cattolici conservatori nelle parti più secolarizzate d'Europa, sono profondamente attaccati ad una certa raffinata forma di cultura che è minacciata dagli sviluppi contemporanei: la loro religione è legata ad un certo "europeismo". Qui il sacro è sopravvissuto molto più a lungo di quanto Weber e Durkheim avessero previsto. Si dovrebbe naturalmente aggiungere che tali affermazioni non pongono in alcun modo in questione il carattere che questa pietà corrispondente ad una passata esperienza sociale e quindi porta con sé tendenze a conservare il più possibile le istituzioni e i rapporti di potere di quei tempi.

Di maggior interesse per noi è l'attuale crisi, evidentemente culturale, della religione occidentale e il nuovo fenomeno religioso. Ricorderemo il diffuso ritorno all'occultismo, il risveglio dell'interesse per la meditazione orientale e, quale sviluppo più significativo della scoperta della dimensione religiosa dell'umanesimo storico. Il sorprendente ritorno all'occulto di una parte considerevole della popolazione, soprattutto di giovani, è stato ampiamente notato e frequentemente esaminato in riviste sociologiche. Parecchie divinità esorcizzate secoli fa dal cristianesimo hanno ripreso vita. Tra i molti studenti desiderosi, un tempo, di imporsi per il loro spirito critico, troviamo un'attrattiva per i loro componenti culturali, rituali, la treutici, per preghiere ed incantesimi l'uso di incenso di droghe ecc. Osserviamo il culto dell'irrazionale in certi movimenti religiosi incentrati su Gesù o su altre personalità religiose. In forme più bizzarre, ritroviamo questo stesso culto nell'astrologia, nella stregoneria, nella demonolatria e simili. Giacché il nuovo interesse ha aperto un mercato per affari intraprendenti, le pratiche culturali, o almeno di un interesse voyeristico per esse, si sono largamente diffuse tra il popolo, mentre l'autenticità di questi riti è diventata alquanto discutibile. Per molte persone l'occulto è diventato un gioco, a volte, terribile. Il valore religioso di questo interesse, anche quando è sincero, è minimo. Ha soltanto valore di sintomo dell'attuale crisi culturale. La nuova devozione per l'occulto sembra più vicina alla magia che alla religione.

Nella terminologia di Max Weber, il magico si incentra su interessi *ad hoc* e sui problemi particolari dei clienti, senza ulteriore impatto sulle loro vite personali e sull'insieme della società, mentre ciò che è più specificatamente religioso mette gli adoratori in rapporto con le potenze operanti nell'universo e tende quindi a finalizzare la loro vita personale e ad avere, così, un'incidenza sociale. Le grandi religioni, secondo Weber, erano potenti movimenti plasmatori di culture. Quando il sociologo tedesco, dopo la prima guerra mondiale, si trovò di fronte ad una generazione di studenti fortemente attratti dalle scienze occulte, egli negò che le loro

pratiche contenessero qualcosa di ciò che la sociologia riconosce come religione<sup>189</sup>. Il ritorno all'irrazionale è contemporaneamente una protesta significativa contro la società prettamente razionale, tecnologica e burocratica dell'occidente; e come tale merita di essere presa sul serio. Questo punto è stato ripetutamente esaminato sulle pagine di *Concilium*<sup>190</sup> merita sottolineare che questa protesta viene di per se messa in discussione da una buona dose di "risentimento". Coloro che reagiscono, o che cercano di superare l'infelice frattura tra la ragione e gli aspetti fisici, emotivi e spirituali della vita, sono spesso incapaci per il risentimento, di ricoprire gli elementi creativi della propria tradizione, che già in passato hanno affrontato questa stessa scissione; si rivolgono, invece, a delle menti che sono culturalmente così distanti da loro che non li potranno mai integrare nella loro vita. Spesso è questa specie di risentimento che rende la scelta dell'irrazionale tanto autolesionistica.

Il nuovo interesse per la spiritualità orientale è distinto sebbene culturalmente legato al ritorno all'occultismo<sup>191</sup>. Una folta schiera di intellettuali, specialmente di studenti, si sono rivolti alle tradizioni contemplative dell'oriente, hanno adottato anche in pratiche di concentrazione mentale e fisica, il rifiutano il mondo moderno come un'illusione nociva e, mediante la contemplazione e un nuovo stile di vita, cercano di penetrare la realtà più vera. Questo movimento ha reso reperibili in edizione economica i libri della saggezza orientale ed ha anche prodotto una propria letteratura. Mentre questa ricerca della saggezza orientale può essere appagante e liberante per quanti la seguono, non costituisce, a mio avviso, un fatto religioso significativo: rimane un culto privato, una parentesi nella cultura attuale, pur simbolica della sua crisi, ma non un centro di forza spirituale tale da riordinare i valori culturali e modificare la concezione della società. Gli intellettuali contemporanei sono così formati dalla vita moderna e dal suo recente passato, da essere incapaci di penetrare pienamente nel mondo simbolico dell'oriente, di assimilarlo in maniera creativa e farne un principio di vita sociale. La ricerca

---

<sup>189</sup> M. Weber, *From Max Weber*, cit., 154-155.

<sup>190</sup> A. Greeley, *La nuova religione Americana*, in *Concilium* ed. it., 9/1971, pp. 128-153.

<sup>191</sup> Cfr. D. Bradley, *La crisi occidentale e il fascino delle religioni asiatiche*, in *Concilium* ed. it., 9/1970, pp. 171-181.

moderna della contemplazione orientale rimarrà un'avventura privata, forse magnifica, ma con un minimo di incidenza sociale.

Di maggior importanza sociale, sebbene numericamente molto limitati, sono i nuovi dialoghi tra contemplativi cristiani e uomini religiosi delle grandi tradizioni orientali. È stata, infatti, ampiamente dimostrata nel XX secolo, l'incidenza sociologica del dialogo religioso in determinate condizioni favorevoli. In tali incontri tra oriente e occidente, il cristianesimo potrà porre in relazione gli elementi appresi dagli altri, specialmente se essi offrono un correttivo alla sua cultura immediata, con vari aspetti della propria tradizione religiosa; potrà accostare i simboli orientali al linguaggio simbolico dell'occidente, integrare i filoni contemplativi dell'oriente in una concezione della società che è realisticamente fondata sul passato occidentale. Non ogni misticismo è vitale. Anche la vita mistica dei pochi, per essere creativa, deve essere in rapporto con il mondo simbolico della più ampia società.

Ci volgiamo ora ad un fenomeno ben vivo nelle chiese religiose cristiane ed anche a persone che si sono portate ai margini delle chiese o hanno abbandonato completamente il cristianesimo. Il fenomeno che intendo descrivere è davvero molto comune, sebbene non sia sempre compreso in termini religiosi, e sia espresso in linguaggio secolare. Il fenomeno crea un particolare atteggiamento verso il mondo e porta a tipi di azione tali da presentarsi a molti come un'espressione di umanesimo. Si tratta di una nuova coscienza dell'umanità, emersa sotto pressioni storiche e determinati influssi storici nel mondo occidentale, che genera forti sentimenti di solidarietà con gli altri, specialmente con i sotto privilegiati, e un forte senso di essere destinati ad una vita superiore. È questa l'autocoscienza che il Vaticano II salutava con approvazione come la «nascita di un nuovo umanesimo in cui l'uomo si definisce soprattutto per la sua nuova responsabilità verso i fratelli e verso la storia».<sup>192</sup> Mentre queste esperienze di solidarietà e destino comune sono propriamente laicali, esse hanno dimensione religiosa con cui le persone sono sensibili in vari gradi. Solidarietà e destino comune sono per molti convinzioni

---

<sup>192</sup> Vaticano II, *Costituzione pastorale sulla chiesa del mondo contemporaneo, Gaudium et spes*, n. 55.

superiori, capaci di estrarli dalla cornice sociale nella quale si trovano, di farli superare i confini ereditati, di portarli in contatto con valori che trascendono loro stessi e le loro comunità. Per amore di questi valori essi sono spesso disposti a fare sacrifici, rinunciare alla comodità personale, contraddire le autorità con un certo rischio, e assumersi un pesante fardello che avrebbero potuto evitare. È un modo di sentire allargate le proprie possibilità nelle quali essi si riconoscono presi dentro una vita che non è loro propria. Queste profonde convinzioni fanno vedere agli uomini la loro vita e la storia in una nuova luce fornendo loro una speranza che rende valida la lotta presente. Tali persone sanno di trovarsi faccia a faccia con una realtà non ha nome ma alla quale si sentono dedicati.

L'esperienza religiosa contemporanea ha dimostrato quanto inadeguata e ingannevole sia la rigorosa separazione del sacro dal profano. Poiché caratteristica del nostro tempo è che le persone incontrano il sacro come la dimensione più profonda di significative esperienze profane, secolari, cioè nei punti basilari della storia personale e sociale. La vocazione dell'uomo a diventare pienamente umano ha un significato religioso. In ciò che segue desidero fermarmi sulla dimensione sociale dell'umanizzazione, sebbene anche la trasformazione personale dell'uomo abbia un valore religioso. Io sostengo che la solidarietà non si possa spiegare semplicemente in termini morali: implica conversione o cambiamento di coscienza. Infatti, l'esperienza di solidarietà con tutti gli uomini, semplicemente con i più svantaggiati, ci rende sensibili alle molteplici forme di oppressione in atto nel mondo; richiede che ci apriamo all'intera dimensione del male nella vita umana, che riconosciamo queste forze in azione nelle nostre stesse vite e società, e ammettiamo che una maggiore umanizzazione sarà ovunque raggiungibile dagli uomini, solamente se noi stessi e le nostre società saremo disposti a cambiare. L'esperienza contemporanea della solidarietà è differente dall'individualismo ottimistico del liberalismo del XIX secolo. Tale universalismo, anche quando aveva una base religiosa, desiderava estendere i valori e i vantaggi della società privilegiata a tutto il mondo. La presente esperienza di solidarietà mette più chiaramente in luce il male operante nella civiltà contemporanea, conduce ad un esame critico dei valori ereditati e suscita un

desiderio di trasformazione sociale. È questo aspetto di conversione o trasformazione di coscienza che dà alla solidarietà la sua dimensione religiosa.

L'esperienza di un comune destino non può neppure essere ridotta a termini puramente morali: include la fede e la speranza. Gli uomini, infatti, sono profondamente toccati non solo dalla convinzione che la vita umana non è come dovrebbe essere, ma anche dall'inspiegabile fede che la vita umana dovrebbe essere diversa, che sta a noi – alle persone – di trasformarla, e che facendo ciò seguiamo la nostra vocazione e il nostro destino. Il mondo non è soltanto incompleto, danneggiato, frammentario; è anche orientato ad un più elevato, più libero più umano modo di essere. Questo destino ci sollecita ad agire. Mentre è possibile interpretare tale esperienza (come quella della solidarietà) in maniera puramente profana, molte persone sono sensibili, in questa esperienza, ad una dimensione che è specificatamente religiosa. E ciò, perché la vocazione dell'uomo non è costruita dall'uomo. L'uomo incontra il suo destino, lo scopre, lo riceve, ne è interpellato, se ne stupisce, e fonda su di esso la sua speranza. Ritengo che questa esperienza religiosa della vocazione dell'uomo, sia largamente diffusa e di grande efficacia nell'età presente. Anche quando la solidarietà e la vocazione comune non sono interpretate in termini religiosi, la loro espressione nella letteratura, film e canzoni moderne tradisce comunemente tonalità religiose. Coloro che vogliono esprimere questa esperienza si volgono spontaneamente al simbolismo religioso. Per molte persone Gesù è diventato un simbolo di liberazione. L'esperienza descritta in queste pagine si riscontra specialmente tra gruppi e movimenti che sono in atteggiamento critico nei confronti della cultura attuale e delle sue istituzioni. I giovani che hanno rifiutato i confini e i valori istituzionali ereditati, hanno familiarità con questa esperienza. Il nuovo senso della vocazione dell'uomo è forza animatrice dei gruppi di azione sociale che operano per trasformazioni nella società del movimento ecologico di salvaguardia della natura, del movimento demografico, dei gruppi terapeutici che promuovono la liberazione e la creatività tra gli uomini, dei gruppi politici che anticipano più radicali cambiamenti dell'ordine sociale.



Questo nuovo umanesimo è avvertito molto profondamente nella religione occidentale, nelle chiese e sinagoghe. In forza di esso, la gente si è spesso portata al margine della propria chiesa; a volte ha anche abbandonato le chiese, quando queste hanno rifiutato di corrispondere al nuovo senso della comunione vocazione dell'uomo. Eppure, questo non poteva essere tutto. Mentre la solidarietà e la vocazione comune sembravano a prima vista contrastare con la dottrina e l'azione tradizionale, la nuova esperienza religiosa ha profondamente influito sulla vita delle chiese stesse. Ha condotto i cristiani a comprendere il messaggio e la chiamata di Gesù in un modo nuovo. I teologi hanno riletto le Scritture e i Padri dell'antichità cristiana, e hanno trovato che la nuova esperienza corrispondente agli aspetti più validi della tradizione cristiana. Mentre questi aspetti erano un tempo marginali, in circostanze mutate e sotto l'influenza di una nuova esperienza religiosa sono diventati centrali; sono diventati, anzi, il punto focale per comprendere il messaggio cristiano. Infatti, le chiese hanno rivisto la loro posizione e adottato il nuovo punto di vista nel loro insegnamento ufficiale. Al Concilio Vaticano II, la chiesa cattolica si è dichiarata solidale con l'umanità impegnata con ogni uomo nella vocazione comune di trasformare la vita terrena, e fiduciosa che il mistero della redenzione operante nella storia umana e rivelato in Gesù Cristo, abiliti tutti gli uomini alla liberazione e alla riconciliazione. Credo che la validità del movimento cristiano nell'occidente sia profondamente basata su questa nuova esperienza religiosa.

A questo punto ricordiamo l'interrogativo di Durkheim. A quali nuove manifestazioni religiose dà luogo la società che si va attualmente formando? Abbiamo esaminato il ritorno popolare all'occultismo e l'interesse per la spiritualità orientale da parte di una *élite*, e abbiamo trovato che non offrono i segni rivelatori della religione nel senso di Durkheim o di Weber. Non sono radicati nella vita sociale. Sono ispirati dal risentimento verso la società più che da una identificazione con un movimento sociale. Sono «dèi del momento», senza molto potere. Tuttavia, la nuova esperienza religiosa dell'umanità, così largamente diffusa tra diversi gruppi, ha rivelato una notevole validità sociale ed è divenuta una sorgente di rinnovamento entro le chiese cristiane. Sta qui il segno che indica lo sviluppo futuro della religione.

Con Durkheim dobbiamo porci la domanda: Qual è la base sociale di questa nuova esperienza religiosa? Mi sembra che la base sia nella comunità globale che si va costruendo. La vita dell'uomo su questa terra si sta unificando attraverso una tecnologia comune, nuovi mezzi di comunicazione e di trasporto, la rete intercontinentale della scienza, del commercio e dell'industria, la comune minaccia all'umana sopravvivenza, e la vulnerabilità della terra intera per un disastro che avvenga in qualsiasi parte. L'umanità oggi soffre di problemi comuni e ricerca soluzioni comuni. Il risveglio della coscienza etnica con sorpresa di molti sociologi potrebbe essere causato dal timore che la popolazione mondiale è minacciata da una tendenza all'uniformità e dalla perdita delle tradizioni particolari. Il ritorno della coscienza etnica potrebbe quindi essere un segno che la comunità globale si sta effettivamente formando. Notiamo, inoltre, che il nuovo etnicismo, come la religione contemporanea, non hanno alcuna mira imperialistica: promuovono uno spirito di solidarietà e di cooperazione con gli altri, fintanto che la sopravvivenza e la vitalità delle loro tradizioni particolari siano garantite. Il comune destino degli uomini su questa terra è diventato un dato supremo della vita; ed è qui la base sociale per la validità religiosa dell'avvenire. L'esperienza religiosa della vocazione dell'uomo è strettamente legata alla creazione di piccole comunità, un fenomeno sociale esaminato in questo fascicolo di *Concilium*. Tali comunità desiderano diventare matrici di una vita umana più libera. Pur essendo critiche nei confronti delle società istituite e delle tradizioni ereditate, non sono chiuse su se stesse. In queste differiscono da molti movimenti settari del passato. Le piccole comunità, infatti, facilitano sostengono l'orientamento religioso verso la solidarietà e la comune vocazione dell'uomo.

### 4.3 La religione nella prospettiva della sociologia critica

La teoria della religione, elaborata dalla sociologia critica della “scuola di Francoforte”, per meglio comprenderla, occorre situarla nel contesto della struttura fondamentale della sociologia critica. È una struttura che va chiarita per prima, in quanto fa da sfondo agli aspetti principali della religione che discuteremo in seguito

La sociologia critica – o “teoria critica del processo sociale” – è stata sviluppata da Max Horkheimer in collaborazione con Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Erich Fromm ed altri, nell’Istituto di ricerche sociali di Francoforte. Di qui il nome di “scuola di Francoforte”. La sociologia critica ha dato prova di grande vitalità soprattutto nelle numerose pubblicazioni della scuola di Francoforte, ricostituita da Horkheimer e Adorno nell’università di Francoforte nel 1946. Tra le più celebri di queste pubblicazioni dell’istituto di Francoforte negli ultimi venticinque anni possiamo citare: *Dialettica dell’illuminismo* (il primo lavoro dovuto alla collaborazione tra Horkheimer e Adorno); *Critica della ragione strumentale*, di Horkheimer; *Dialettica negativa* di Adorno; *Controrivoluzione erivolta*, di Marcuse; *Rivoluzione della speranza* di Fromm e *Conoscenza di interessi umani* di Habermas.

Pochi filosofi e sociologi hanno resistito con tanta tenacia e tanto eroismo alle tentazioni fasciste della società borghese degli ultimi cinquant’anni come i membri della Scuola di Francoforte. Negli anni ’30 e ’40, all’Istituto di ricerche sociali di Francoforte esisteva non solo una chiesa che professava apertamente la propria fede, ma anche un gruppo di intellettuali che sostenevano con coraggio le proprie convinzioni. A differenza della resistenza della chiesa contro il fascismo, la resistenza dei filosofi critici non era motivata dalla fede ma dalla ragione autonoma, non dalla rivelazione ma dall’illuminismo. Le controrivoluzioni fasciste retrocedono tutte dietro l’illuminismo freudiano del XX secolo, l’illuminismo marxista del XIX secolo e perfino l’illuminismo degli enciclopedisti del XVIII secolo. La Scuola di Francoforte integra invece i tre movimenti illuministi nella sua teoria critica del processo sociale. A tempo stesso, i sociologi critici sono consapevoli della dialettica

dell'illuminismo, delle sue ombre e dei suoi limiti interiori, della sua affinità alla ghigliottina e della sua tendenza a degenerare nel movimento opposto, cioè in una nuova barbarie, i sociologi critici non si stancano di promuovere l'illuminismo e aiutano, uomini e donne della società borghese a superare ogni timore e a diventare padroni del proprio destino. Questa profonda passione per l'illuminismo è l'atteggiamento sociale caratteristico dei teorici critici, che considerano la società come essenzialmente un processo di produzione e di scambio; ed è altresì il loro atteggiamento verso le super- strutture della società: arte, filosofia, scienza ed anche religione.

#### **4.4 Individuo e società**

Come tutte le altre forme di sociologia sviluppate negli ultimi centocinquant'anni in Europa e in America, la teoria critica si occupa essenzialmente della relazione tra individuo e società. La sociologia critica è unica nel suo genere, per il suo metodo di dialettica negativa, elaborato da Horkheimer fin dal 1931. A differenza di altri sistemi di sociologia, la teoria critica non ritiene essenziale il rigido dualismo di individuo e società, né lo riduce monisticamente in termini di individualismo o collettivismo astratto e quindi falso, ma lo risolve in forma dialettica. Individuo e società sono bensì separati ma anche inseparabili. Si producono l'un l'altro e sono comprensibili solo attraverso l'un l'altro. La sociologia critica o dialettica ha un andamento filosofico, ma non rifugge dalla dura fatica della ricerca, accurata ed empirica. Dove la società civile o "socialistica" imita ancora la natura, i metodi della scienza naturale, servono anche per la teoria critica – come nel caso del funzionalismo o comportamentismo. Ma i sociologi critici preferiscono concentrarsi in aree specifiche di ricerca empirica: personalità, famiglia, produzione, scambio, ideologia, pregiudizi, musica e istituzioni religiose – nel contesto del movimento dialettico individuale e collettivo. È solo in questa dialettica che i fatti sociali e culturali rivelano al teorico critico il loro intimo significato. I sociologi critici

ampliano continuamente i concetti sociologici di individuo e società, in direzione delle categorie filosofiche del particolare e dell'universale. Sono queste categorie, prese dalla *Logica* dialettica di Hegel, che costituiscono il nucleo della teoria critica. L'identità del particolare e dell'universale è per Hegel la "nozione della nozione", il culmine della sua *Logica*. Entrambe le categorie hanno profonde radici storiche nella filosofia e teologia del medio-evo e dell'antichità. Lo "sforzo della nozione" è il *nervus rerum* della sociologia critica, così come lo è di quella Hegel. Ma mentre Hegel insiste sull'identità del particolare e dell'universale, i teorici critici insistono sulla loro non-identità. La loro è una dialettica negativa, mentre quella di Hegel era positiva.

Secondo l'analisi della sociologia critica, l'attuale società civile è fondamentalmente caratterizzata da una dicotomia radicale tra particolare e universale. Da una parte abbiamo l'individuo atomizzato, isolato, anomico; dall'altra una società che – proprio per questa ragione – tende alla completa regolamentazione o totalitarismo. L'individuo, angosciato dalla solitudine, disorientato e impotente, è ben contento di rinunciare da una libertà puramente formale, di capitolare davanti all'onnipotente collettività e di sostenerla, pur sapendo che ciò lo degrada. La personalità autoritaria si abbandona alla falsa identità del particolare e dell'universale, tipica dello stato fascista.

Il sociologo critico, con la sua dialettica negativa, predice il declino dell'individuo nella civiltà occidentale sotto il peso della società spersonalizzata e totalmente irreggimentata. In questo tipo di società la minaccia più grave incombe appunto sul principio di "persona indipendente", introdotto nella civiltà occidentale dalla religione biblica, sul suo infinito valore, sulla salvezza come individuo, non solo come specie, sulla sua soggettività o identità, non sul suo egoismo. Questo principio è alla base del cristianesimo non meno dell'illuminismo. Si direbbe che oggi l'impotente particolare sia assorbito dall'onnipotente universale. Il teorico critico è estremamente cauto nell'affermare la possibilità di una futura restaurazione dell'individuo concreto in un società più razionale, in termini di dialettica positiva. Secondo i sociologi critici, la dialettica negativa mira ad impedire la trasformazione

dell'utopia della soggettività concreta per mezzo della comunità in un'ideologia intesa a giustificare l'attuale ordine di domino. Solo nell'aporia estrema dell'assorbimento completo dell'individuo in una società totalmente burocratizzata il sociologo critico intravede un ultimo barlume di speranza: la risurrezione dell'individuo in corpo ed anima in una società futura, più degna dell'uomo.

Il pensiero della scuola di Francoforte è fortemente antipositivistico ed essenzialmente utopico. La sociologia dialettica non vuole essere che il duplicato teorico della specifica realtà sociale. A differenza delle scienze sociali, coltiva anche essa i suoi valori, il più prezioso dei quali – la sua utopia – è l'ideale di una società libera in cui particolare e universale, individuo e collettività, bene privato e bene pubblico trovino la loro riconciliazione.

Per quanto i sociologi critici insistano sul carattere negativo della loro dialettica, e vi insistano in grado eroico, non toccano mai la loro utopia della società riconciliata. È qui che essi diventano affermativi. Si può anzi dire che sono negativi solo per giungere a questa affermazione finale.

La sociologia dialettica è critica non solo in quanto chiarisce quei concetti fondamentali – come ragione, libertà, giustizia, amore, tenerezza e verità – che nella moderna società civile stanno perdendo ormai il loro significato: è anche fondamentalmente critica perché valuta tutti i fenomeni culturali e sociali con il criterio utopico dell'assoluta identità tra particolare e universale. Finché un numero, per quanto esiguo di individui (o anche uno solo) sarà libero nella società moderna di prendere – sulla base di proprietà dei mezzi di produzione – decisioni non solo economiche ma anche politiche, militari e culturali per i molti che sono semplici oggetti da manipolare, prevarrà la tragica cadenza di identità tra particolare e universale. Il dispotismo dei pochi o di uno solo che soggioga i molti mediante i controlli silenziosi nascosti nella produzione e nello scambio è la vera causa dell'antagonismo o anche dell'indifferenza tra il particolare e l'universale si riconcileranno solo quando tutti saranno liberi.

L'imperativo categorico della scuola di Francoforte è il raggiungimento dell'emancipazione e della solidarietà umana, la libertà di tutti, la riconciliazione tra

individuo e società, l'individuo universale, l'uomo totale. Questo imperativo categorico è per i sociologi critici il vero criterio con cui valutare il comportamento umano in campo sociale ed in quello dell'arte, della filosofia, della scienza e specialmente delle istituzioni religiose.

#### **4.5 Teoria e critica**

La teoria critica della religione elaborata dalla sociologia dialettica della Scuola di Francoforte continua e – per molti versi – conclude la critica della religione iniziata da Kant e da Hegel in uno stadio anteriore dello sviluppo della società civile. La teoria critica della religione si è sviluppata soprattutto sulla base della Filosofia della religione di Hegel, o come tentativo di confutarla, e si è pure ispirata a A. Schopenhauer, F. Nietzsche, Karl Marx, Sigmund Freud e perfino a Sade.

I teorici della scuola di Francoforte, in particolare Horkheimer, Adorno e Marcuse, non ignorano certo la tradizione teologica dell'antichità, del medio evo e dei tempi moderni – da Tertulliano, Origene ed Agostino a Tommaso d'Aquino e Duns Scoto, Pascal Kierkegaard –. I sociologi critici hanno sviluppato una loro teoria della religione positiva negli ultimi quarantadue anni, tenendosi in continuo contatto con pensatori cristiani come Theodor Steinbuchel, Paul Tillich, Reinhold Niebuhr, Walter Dirks, Eugen Kogon, Karl Barth e Karl Rahner.

Già nel mezzo degli anni '20 Adorno e altri membri della futura scuola di Francoforte dialogavano con grandi teologi, non solo ebrei ma anche cattolici e protestanti – i cosiddetti “grandi di Francoforte”, come Martin Buber, Ernest Michel e Paul Tillich. Per Horkheimer, Paul Tillich rimase sempre il modello di cristiano buono e caritatevole. Nonostante, tutti questi contatti la teoria critica della religione si sviluppò completamente su linee illuministiche, in opposizione alla religione in genere e al cristianesimo in specie, sfidano ogni istituzione e tradizione religiosa. Nel 1958 ebbe luogo un dialogo all'università di Munster tra i pensatori cristiani Dirks e Kogon da una parte e Adorno – assolutamente non-cristiano – dall'altra sul tema:

“rivoluzione e ragione autonoma”. Alla fine dovettero ammettere di non riuscire ad accordarsi. Mentre Dirks e Kogon sollecitavano un altro incontro per tentare una riconciliazione tra fede e ragione, rivelazione e illuminismo avevano sostituito il cristianesimo. Egli non escludeva però la possibilità di una collaborazione tra sociologi critici e pensatori cristiani. Dirks e Kogon, redattori della rivista *FrankfurterHefte*, e Horkheimer e Adorno, direttori dell’istituto di Francoforte mantennero una collaborazione reciproca, come credenti non vincolati ad ortodossie mummificate e come uomini “illuminati”, non schiavi di ideologie superficiali, a distanza intellettuale ma anche con vicendevole rispetto e fiducia.

L’essenza della teoria critica della religione è la relazione dialettica tra società, stato e storia da un lato e la superstruttura religiosa dell’altro. Come ogni illuminismo, anche la sociologia dialettica è una *reductio ad hominem* di tutti i fenomeni sociologici e culturali, compresa la religione. E come tutte le teorie della religione di carattere materialistico, empirico, storico e naturalistico, dall’illuminismo ellenistico ai giorni nostri, anche la teoria critica fa di Dio un prodotto dei sentimenti umani di paura, gioia, speranza, disperazione. Egoismo, o delle aspirazioni alla bontà, alla giustizia e all’amore degli individui e delle collettività. Il concetto di Dio non avrebbe così alcuna oggettività in se stesso. Di qui l’ateismo.

Secondo i sociologi critici, nel concetto di Dio si è finora preservata la convinzione che esista un’altra misura del pensiero e dell’azione umana, superiore a quella espressa nella natura e nella società – cioè Dio, come assoluta bontà, giustizia e amore. Il riconoscimento religioso di un essere supremo, onnipotente, e al tempo stesso, assolutamente buono e pieno d’amore ha trionfato soprattutto quando gli uomini erano scontenti del loro destino nella natura, delle disuguaglianze e delle strutture repressive della società. Essi personificarono allora in senso assoluto, come bontà, giustizia e amore eterni l’armonia del particolare e dell’universale di cui si vedevano privati nell’ordine sociale dominato dalla forza. Quando maggiore diventa in uno stato di divario tra individuo e società, tanto maggiore diventa pure il desiderio dei cittadini di giungere ad una riconciliazione tra particolare e universale



nel “cielo”, o – in caso contrario – la loro differenza o disperazione. I due casi si sono avverati entrambi nell’evoluzione della società civile: nei tempi recenti, il secondo più spesso del primo. Già Hegel e Marx avevano rilevato – in uno stadio di sviluppo sociale molto anteriore – che questo sviluppo priva le masse perfino del conforto della religione.

Troppo a lungo nella prospettiva critica della religione il cristianesimo non è stato abbastanza negativo, cioè non abbastanza critico. Troppo spesso soprattutto nell’epoca costantiniana, il cristianesimo non ha proclamato con la dovuta energia ad una società ingiusta gli ideali di bontà, giustizia e amore, ed ha preferito allearsi con i grandi proprietari e con i campi militari più potenti, aureolando di giustizia celeste i tiranni e gli sfruttatori della società, legittimandone gli abusi e predicando la rassegnazione ai molti che umilmente si sacrificano per i pochi, nel processo produttivo non meno che sul campo di battaglia. Il cristianesimo perse il suo sale escatologico, divenne un’ideologia che giustificava le strutture il domino e non fece che approfondire il divario tra particolare e universale, impedendone la riconciliazione in una società più libera e giusta. Insomma: divenne reazionario.

Secondo la sociologia dialettica, troppo spesso la religione si preoccupa più del suo valore di scambio per i pochi potenti della società civile che del suo valore assoluto di verità. La società dei nostri giorni potrebbe ancora credere che la religione sia necessaria, ma non si tratta certo dell’interiore necessità della verità assoluta della religione, ma solo di una necessità esteriore. La società moderna, come ogni altra formazione sociale anteriore, deve adempiere l’obbligo funzionale dell’integrazione, se vuol sopravvivere. Non è un esempio di funzionalismo parrocchiale. La società civile si serve della religione come di un fattore integrativo, equilibratore e stabilizzatore – una specie di pronto soccorso per le vittime del sistema sociale che potrebbe altrimenti ribellarsi. Essere religioso, nella società civile, salva dal comunismo, ma non sembra che importi molto il credere o no alla verità assoluta della religione. Da parte sua, il materialismo borghese non è meno indifferente allo spirito soggettivo dell’uomo, allo spirito oggettivo della società o allo spirito assoluto della religione. In realtà la necessità funzionale della religione

per la nostra società civile è condizionale, cioè contingente. La religione è necessaria solamente per l'integrazione e la sopravvivenza della società civile, a patto che questa non decida di sostituirla con un'altra struttura – cinema, calcio, stato – che svolga la stessa funzione, forse con più efficacia. I sociologi critici fanno notare che la religione diventa sempre meno indispensabile come ideologia nella società industriale. Nei secoli XVIII e XIX era già scomparsa la necessità interiore dell'assoluta verità della religione: oggi si dubita perfino della sua necessità funzionale esteriore.

Il sociologo critico resta inorridito di fronte all'ambiguità del cristianesimo e delle altre religioni positive. Nel 1933, Karl Barth scrisse contro il nazismo *L'esistenza teologica oggi e Per la libertà del vangelo*; ma lo stesso anno Hans Michael Muller scrisse due opere in suo favore: *La via interiore della chiesa tedesca* e *Che cosa deve conoscere il mondo sulla Germania? Rivoluzione nazionale e chiesa*. Milioni di cristiani sono morti per o contro il fascismo. Il cristianesimo ha inculcato l'amore del prossimo e perfino dei nemici appartenenti a minoranze razziali, etiche, culturali e religiose; ma ha pure creato pericolosi giudizi tra le masse, incitandole ai *progròom*, alla caccia alle streghe e alla Santa Inquisizione. Per secoli il cristianesimo ha conservato un carattere autoritario e a incoraggiato tutte le tendenze reazionarie del suo tempo. Ma i sociologi critici trovano pure nella storia un cristianesimo liberale che ha sempre favorito la tendenza storica all'autonomia e alla solidarietà. Basta ricordare gli umanisti cristiani, i fratelli dello spirito libero, gli Edomiti e uomini come Martin Luther King, Camilo Torres, i fratelli Berrigan e HelderCamara, per i quali i sociologi critici nutrono una profonda simpatia. Da parte loro i sociologi critici consigliano a chi appartiene a una religione di riflettere sulla sua dialettica, le sue ombre, i suoi limiti interiori, e al tempo stesso ricordano a se e agli altri seguaci dell'illuminismo il dovere di essere consapevoli della sua dialettica, in modo da eliminare gli effetti disumanizzanti tanto dell'illuminismo quanto della ragione.

Riguardo poi al futuro i sociologi critici, in base alla loro dialettica negativa, preannunciano la fine della religione in una società completamente secolarizzata, con

poche probabilità di restaurarla in una forma più concreta e più vera in una società meno ingiusta.

I limiti della dialettica negativa risaltano evidenti nella teoria critica della religione. Tutto sommato, Hegel ha forse ancora ragione: solo l'unità della dialettica positiva e di quella negativa, la comprensione analitica e la ragione sintetica possono condurre alla piena verità. La teoria critica della religione conserva tuttavia una traccia di dialettica positiva quando afferma che il contenuto della religione – assoluta verità, bontà, giustizia e amore – sarà restaurato in forma relativa e finita nella pratica sociale e politica della società riconciliata. La forma della religione verrà abbandonata. Nella società libera del futuro in cui la verità identità tra particolare e universale sarà diventata una realtà, i teorici critici sono convinti che tutti potranno vivere senza miti religiosi, guidati dalla sola ragione, finita ma autonoma. In quella società riconciliata si avvereranno finalmente le antiche promesse religiose di felicità, nella misura in cui ciò sarà possibile per uomini e donne che avranno scoperto di essere soli e indipendenti nell'universo.

#### **4.6 L'illuminismo e la religione**

In questo senso è un tratto che attraversa tutta la storia del pensiero occidentale, ma esso torva la sua peculiare espressione in una determinata epoca storica – l'*âge des lumières*, l'*âge de la raison*–, che corrisponde al Settecento europeo, proteso a rischiarare con il lume della ragione tutti gli ambiti della realtà; da qui parte un processo storico che va sotto il nome di «storia della libertà», alla cui delineazione teorica hanno portato il loro contributo i principali pensatori dell'epoca moderna: Kant, Hegel e Marx, i quali, pur nelle differenti interpretazioni della libertà, muovono tutti verso la concezione che «la storia della libertà (...) è opera

dell'uomo»<sup>193</sup>. Subito dopo il secondo conflitto mondiale, nel 1947, appare l'opera di Teodoro W. Adorno e di Max Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, che si apre con questa pessimistica valutazione: «L'illuminismo, nel senso più ampio del pensiero in continuo progresso, ha perseguito da sempre l'obiettivo di togliere agli uomini la paura e di renderli padroni. Ma la terra interamente illuminata splende all'insegna di trionfale sventura»<sup>194</sup>. Per i due filosofi « il processo dell'illuminismo si è rovesciato nel suo contrario, in una universale alienazione, in quanto la religione critica si è fatta *ratio* del dominio sull'uomo e sulla natura. A quarant'anni dalla pubblicazione di quest'opera, che poneva in termini nuovi il dibattito sull'illuminismo e un gruppo di eminenti studiosi ha voluto ripercorrere la «dialettica dell'illuminismo». Per Jürgen Habermas, essa può portare ad un contro-illuminismo, qual è quello che caratterizza il pessimismo storico delle odierne espressioni culturali conservatrici e neoconservatrici; oppure può portare – ripercorrendo il pensiero più autentico dei due filosofi della *Dialettica dell'illuminismo* – a un illuminismo sull'illuminismo, capace non solo di critica, ma anche di autocritica: «appartiene proprio alla sua natura, che l'illuminismo si chiarisca su se stesso e sulla sventura da esso causata». Per Habermas si tratta di individuare il «nucleo razionale» dell'illuminismo al di là delle sue ambiguità storiche: questo nucleo razionale è un lascito da conservare e da sviluppare per affrontare nuovi problemi. Nell'ambito di questa discussione hanno portato il loro contributo di due teologi contemporanei J.B. Metz e J. Moltmann, i principali rappresentanti della teologia politica europea. Per J. Moltmann la cultura dell'illuminismo «non è una minaccia dall'esterno, ad esempio dalla sindrome conservatrice, o dalle controrivoluzioni religiose, o dalle profezie della «fine dell'epoca moderna» o dalla New Age bensì dall'interno dalle contraddizioni dello stesso illuminismo. Il sistema del terrore nucleare, l'epoca moderna, l'affine ecologica in cui è andata a finire la società tecnico-scientifica dell'illuminismo, che rischia di portare al collasso della natura. Per J.B. Metz l'illuminismo a cui si deve far riferimento, in forza ai processi di secolarizzazione

<sup>193</sup> I. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, UTET, Torino 1965, 202.

<sup>194</sup> M. Horkheimer *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1966, pp. 11.

innescati, rischia di portare il soggetto ad una seconda maturità i cui sintomi sono l'estenuazione del soggetto, l'affievolirsi della memoria, la disgregazione linguistica, la perdita della percezione della realtà, la politicità del concetto della storia, il cui simbolo diventa l'intelligenza artificiale del robot. Tutto questo per E. Troeltsch, si colloca ai primi inizi del dibattito teologico della secolarizzazione «eguaci del cristianesimo devono imparare a considerarlo (il mondo moderno) come uscito e allevato proprio da esso; I suoi nemici devono rendersi conto che, se è possibile sradicare il cristianesimo dai singoli momenti, non è mai possibile sradicarlo da una inesistente totalità del mondo moderno»<sup>195</sup>.

---

<sup>195</sup> Cfr. R. Gibellini, *Dalla modernità alla solidarietà*, in *Rassegna di teologia* 30 1989 pp. 121-144.



*SECONDA PARTE*

UNA RICERCA EMPIRICA NEL TERRITORIO DI  
SASSARI





## Capitolo V

### Ipotesi, obiettivi e metodologia della ricerca

#### 5.1 Orientamento generale ed obiettivi

È di estrema importanza porre le corrette premesse metodologiche nello studio del rapporto tra gli adolescenti e la religione, per meglio interpretare il rapporto di essa con gli ordini sociali che, nelle società democratiche, è posto in termini di socializzazione normativa<sup>196</sup>, inteso come processo nella formazione del cittadino e nella consapevolezza dell'acquisizione delle norme giuridiche legate alle Istituzioni.

L'inquadramento teorico e la sua contestualizzazione determinano, così, l'ipotesi generale che permette, a sua volta, l'accesso alle modalità interpretative relative allo studio e all'analisi di questi aspetti, che rendono comprensibili e interpretabili la nostra ricerca: *“La religione e gli adolescenti. Una indagine empirica nel territorio di Sassari”*.

Nel nord-ovest della Sardegna, su un tavolato calcareo, s'estende Sassari, seconda città regionale e che, con i suoi circa 128.807 abitanti per 546,08 Km<sup>2</sup><sup>197</sup>, è uno dei comuni italiani più estesi.

Da un'attenta osservazione della cartografia della città, si nota, soprattutto, la ramificazione di tre importanti direttrici di traffico: viale Italia, via Roma, ponte al Rosello che, dal centro storico, si diramano verso i nuovi quartieri. La città è suddivisa in quattro Circoscrizioni. Sassari è punto di riferimento per il territorio geografico con i numerosi comuni che vengono collegati, insieme all'hinterland, con mezzi pubblici e privati, pertanto numerosi lavoratori e studenti pendolari possono

---

<sup>196</sup>P. Noreau, *La scolarité- la socialization et la conception du droit: un point de vue sociologique*, le Cahiers- de Droit, Paris 1977, Vol. 38, n°4, 1997 pp.741-768

<sup>197</sup> Cfr. [www.istat.it](http://www.istat.it).

raggiungerla agilmente, rendendola vitale e dinamica. Inoltre, la città ha dato adeguata risposta al fenomeno dell'immigrazione che dai dati rilevati, è particolarmente accentuato. Infatti, l'Ufficio provinciale di Sassari, vanta il primato di rilascio di permessi di soggiorno (al 2009) per residenza elettiva con una media del 18,1%, contro una media regionale del 14,4% e una nazionale di appena l'1,7%. È alta la percentuale degli stranieri che svolgono un lavoro autonomo, pari al 20,2%, contro una media nazionale del 7%<sup>198</sup>. Questo dato pone Sassari, e tutta la Sardegna, al primo posto tra le regioni con maggiore imprenditorialità da parte dei nuovi cittadini. Le principali occupazioni rilevate, sempre attinenti gli immigrati stranieri, sono i settori riguardanti: l'alberghiero, i servizi alle imprese in generale, le costruzioni edili, il commercio ed i trasporti<sup>199</sup>.

#### **Popolazione residente al 31.12.2010**

	<b>Indicatore 2010</b>	<b>anno 2009</b>	<b>Rispetto al</b>	<b>In % su totale</b>
<i>Popolazione residente</i>	128.807		+0,3%	100,0%
<i>Popolazione fino a 14 anni</i>	16.141		+0,2%	12,5%
<i>Popolazione fra i 15 e i 64 anni</i>	88.378		-0,4%	68,6%
<i>Popolazione dai 65 anni in su</i>	24.288		+2,9%	18,9%
<i>Popolazione straniera</i>	2.760		+19,5%	2,1%
<i>Numero famiglie</i>	55.666		+1,6%	100,0%
<i>Famiglie con un componente</i>	19.845		+4,2%	35,7%
<i>Famiglie con 5 o più componenti</i>	2.457		-5,0%	4,4%

Fonte: Comune di Sassari, Settore sistemi informativi, statistica e protezione civile. Nostra rielaborazione

<sup>198</sup> Cfr. *L'Italia e l'italiano per stranieri*, RAI Educational e Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca, in [www.initalia.it](http://www.initalia.it).

<sup>199</sup> *ivi*.

I residenti nel Comune di Sassari al 31/12/2010 sono pari a 128.807. Rispetto all'anno precedente è stata registrata una crescita pari a 405 unità (+0,3%). Negli ultimi anni l'andamento è segnato da una sostanziale stabilità. La densità della popolazione è di 235,9 cittadini ogni Km<sup>2</sup>. La distribuzione della popolazione per genere risulta a favore della componente femminile: a fronte di 61.821 maschi risultano residenti 66.986 femmine. Il rapporto di mascolinità è pari a 92,3 maschi ogni cento femmine, in lieve diminuzione a causa della maggiore durata della vita media delle donne.

La nostra ricerca è legata a molteplici processi e ai profondi cambiamenti socio-culturali avvenuti e succedutesi in questi ultimi decenni a Sassari. Questi cambiamenti hanno messo in evidenza come alcuni “concetti-diadi” possano essere utilizzati per interpretare la realtà territoriale di Sassari. Essi sono importanti nell'interazione sociale e religiosa degli adolescenti e come esse danno luogo a nuovi rapporti, presenti nel loro percorso di crescita, tra i quali possiamo evidenziare: società/ mondo, fede/vita, individuo/cultura. Questi veicolano meglio e indirizzano e orientano permettendo di andare oltre le generiche letture, per dar luogo a uno studio orientato alla ricerca esplorativa del territorio di Sassari.

Esso si presenta complesso e diversificato: l'azione sociale della religione crea le condizioni per una interazione continua con la stessa realtà, “compagna di viaggio” nel difficile cammino dell'adolescente.

Questi aspetti hanno dato origine all'ipotesi che la religione sia un *aspetto che permette all'adolescente di sviluppare delle capacità* volte ad organizzare in varie forme la vita e le scelte con modalità e strategie differenti, in quanto coinvolti nella transizione alla vita adulta e quindi proiettati verso il pieno esercizio del diritto di cittadinanza in generale, verso un più generale processo di consapevolezza del significato della partecipazione attiva anche nella vita politica<sup>200</sup>.

La religione è intesa come punto nucleare della formazione delle opinioni e degli atteggiamenti. Essa è un elemento morale normativo da dove nascono e si sviluppano

---

<sup>200</sup> Della Porta D., Diani M., *I movimenti collettivi*, Carrocci, Roma, 1997.

relazioni con una forte dipendenza dal contesto sociale di riferimento, piuttosto che dalle peculiarità dei singoli adolescenti e costituiscono, di conseguenza, l'orientamento nelle scelte dei medesimi nella loro vita quotidiana<sup>201</sup>.

Lo scopo della ricerca non è concentrare l'attenzione su qualche aspetto legato all'esperienza individuale, ma è piuttosto il bisogno di meglio studiare le dimensioni fondamentali della vita degli adolescenti sia a livello di orientamento personale che di rapporti comunitari, sociali, con le conseguenti interazioni sociali. Si è quindi scelto di analizzare gli attuali orientamenti di vita a livello ideale, religioso etico-comportamentale, in rapporto all'ambiente e alla struttura sociale e intergenerazionale.

L'approfondimento analitico di questa realtà, consente così l'interpretazione e l'intreccio tra la dimensione ideale religiosa e l'esperienza pratica religiosa dell'adolescente. Questo determina i contenuti "storici" di tale processo che da origine al mutamento sociale dove la religione è una componente e non una variabile strutturale. Il "disincantamento del mondo" inteso come un lento estraniamento dalla vita e dalla cultura coinvolge anche gli adolescenti e li accompagna segnando il percorso di crescita identitaria.

I motivi socio-culturali di questo fenomeno, che hanno certamente un peso rilevante e determinante nella nostra ricerca sono:

- il progressivo affermarsi della razionalità e dell'esigenza empirica di calcolo in un mondo segnato dalla scienza e dalla tecnica, con il prevalere di una prospettiva immanentistica a livello di interpretazione della vita dell'adolescente e della sua realizzazione;
- lo sfaldamento tra società civile e "fede", oltre che la scarsa capacità di dialogo e di interscambio tra i due aspetti;
- la contrapposizione marcata tra "Chiesa", vista come «società perfetta», e "mondo moderno" visto per lo più con diffidenza, soprattutto a partire dalle emergenti esigenze di autonomia;

---

<sup>201</sup> C. Tullio-Altan, A. Marradi, *Valori, classi sociali, scelte politiche. Indagine sulla gioventù degli anni Settanta*, Bompiani, Milano 1976.

- la difficoltà di accoglienza e di cittadinanza della religione come valore intrinseco alla vita degli adolescenti.

Questi aspetti vincolano la realtà del territorio e i suoi attuali mutamenti, pertanto, possono essere riconosciuti e studiati insieme ai vari elementi che definiscono le espressioni religiose e il volto della comunità locale legate a Sassari, dalla sua organizzazione produttiva, dalla rete dei rapporti sociali, dalla formazione dei gruppi e delle classi, dalla strutturazione dei nuclei familiari, dalle elaborazioni e rappresentazioni culturali e simboliche, creando le condizioni per la realizzazione del processo identitario.

Infatti, l'area dei comportamenti e degli atteggiamenti degli adolescenti, compresi quelli religiosi, tendono a far emergere l'attuale incidenza della cultura, della religione e della fede nelle diverse dimensioni della vita personale e sociale.

Qualunque sia lo stile con cui la comunità e quella civile si correlano, al di là delle possibili integrazioni e/o conflitti fra la sfera della religione e la dimensione laica della vita, è impossibile cogliere l'articolazione di questi nessi prescindendo dalle vicende dinamiche del territorio. Ciò non vuol dire ridurre la dimensione religiosa a mera "funzione sociale", ma cogliere dall'interno della prospettiva religiosa una delle istanze fondamentali della significatività del sacro per l'uomo.

Facendo riferimento a questi criteri di lettura, è possibile ora comprendere l'angolazione da cui muovono le ipotesi principali che supportano la nostra indagine.

La letteratura sociologica in genere fa riferimento ad una frattura e una disarticolazione complessiva tra il sistema degli atteggiamenti culturali dominanti e la religione, con una secolarizzazione nella strutturazione dei comportamenti da cui originano le modalità di vita quotidiana. In genere, la fluidificazione dei tracciati esperienziali è il tratto ricorrente in questo tipo di analisi interpretativa; da origine ad un certo pluralismo ed individualismo delle scelte e dei modelli di vita, che in modo più o meno marcato investono le diverse dimensioni dell'esistenza personale e comunitaria.

Queste ipotesi di lettura guidano la ricerca nel contesto territoriale di Sassari tenendo conto di almeno due processi legati alla trasformazione e al cambiamento

che noi studiamo attraverso le scuole che fanno parte del nostro campione. Di conseguenza non possono, gli adolescenti, non aver vissuto tali processi frequentando l'importantissima agenzia socializzativa. Infatti, la trasformazione, che nella maggior parte dei casi avviene in modo "trascinante" con la frequenza della scuola, quindi, il suo condizionamento all'interno del sistema culturale, individuale e collettivo permette all'adolescente di attivare un processo di cambiamento, non come fatto dirompente, ma acquisito, lentamente, a livello di cultura e di prassi sociale.

L'attuale fase di transizione socio-culturale che caratterizza le scuole medie di Sassari, può essere individuata come una "spia sociale" che permette di studiare il processo di cambiamento in atto dal quale "verificare" le articolate elaborazioni culturali e religiose degli adolescenti, i loro atteggiamenti e i comportamenti, in modo dialettico rispetto alle coordinate della vita collettiva, cercando di capire gli aspetti aggreganti e significativi della loro realtà quotidiana. Possiamo esplicitare meglio l'ipotesi di ricerca con una serie di considerazioni sequenziali, che articolano ulteriormente le fasi dell'indagine:

- 1) i cambiamenti che sono intervenuti su un lungo periodo che renderebbe più incisivi, a livello di elaborazione culturale, ma anche meno dirompenti così la maggior parte degli adolescenti, avrebbe la possibilità di assorbire culturalmente il senso complessivo della trasformazione e di metabolizzarlo, accettando e/o rifiutando le singole componenti e conseguenze del mutamento sociale;
- 2) la transizione che è inserita soprattutto in una cultura locale viene tradizionalmente acquisita e condivisa a livello collettivo e ciò consentirebbe agli adolescenti di sviluppare la fase di reazione individualistica volta al cambiamento per dare vita a nuove identificazioni collettive, anche se, con molta probabilità, la tensione aggregante provoca nuove convergenze, più corporative e rigide a livello culturale;
- 3) la ricostruzione delle identità culturali e religiose, realizzata per segmenti nella società civile, non sarebbe però esaustiva di tutti gli aspetti legati alla vita quotidiana, alla convivenza sociale, alla costruzione di un orizzonte di valori,

senza la caratterizzazione culturale complessiva legata ai vissuti quotidiani degli adolescenti;

- 4) il processo culturale potrebbe discriminare gli adolescenti (e forse l'intera area territoriale) in gruppi forti e deboli, a seconda delle capacità (possibilità e mezzi) con cui i vari soggetti si misurano con il processo dei cambiamenti, di transizione e di ricostruzione, riuscendo, in modo più o meno determinato per sé e per gli altri, a rielaborare il proprio orizzonte culturale ed esperienziale. In questo caso la scena sociale potrebbe registrare fenomeni di marginalità culturale e di esclusione sociale.

A questa sequenza di ipotesi più generali, vanno anche collegati gli aspetti più specifici che riguardano anche le dinamiche religiose. Infatti, nella vicenda composita del cambiamento culturale, il rapporto con la religione potrebbe essere un aspetto catalizzatore per la costruzione dell'identità personale, assorbendo – almeno in parte – le tensioni provenienti dal rinnovamento dello stile della vita quotidiana; ciò però produrrebbe, anche se lentamente, un distacco tra esperienza/concezione religiosa ed altre dimensioni esistenziali e la produzione di un doppio codice di elaborazione e valutazione culturali.

Il rapporto personale con la religione potrebbe essere irrigidito a livello di concezioni e di identità ideale, anche se, a livello comportamentale, è possibile riscontrare maggiore fluidificazione sia degli atteggiamenti individuali che delle aggregazioni. Pertanto, la riflessione e l'azione collettiva, miranti a costruire una identità culturale a base territoriale, non riuscirebbe ad utilizzare il canale religioso come possibile itinerario aggregante, sebbene questo “funzioni” a livello individuale; anzi la dimensione religioso-ecclesiale potrebbe risultare, in questa prospettiva, un condizionamento negativo che destruttura la ricerca di nuovi modelli di vita condivisibili dell'intero sistema sociale. Il processo ipotizzato contribuirebbe ad accentuare alcuni fenomeni di marginalizzazione, che probabilmente a livello dei soggetti interessati, non sono omologabili con quanto avviene in altre dimensioni dell'identità socio-culturale.

Complessivamente, quindi, le esperienze religiose legate al substrato culturale, potrebbero registrare, rendendo però poco utilizzabile qualsiasi valutazione, dinamiche di “significatività” dell’evento religioso generando, all’interno del processo di riqualificazione e di elaborazione della modalità di qualità della vita territoriale. All’interno di questa prospettiva complessiva e da considerare la caratterizzazione specifica delle dinamiche religiose, tenendo presente come i singoli elementi si compongano tra loro e quale unitarietà progettuale si realizzi. In particolare, tenendo presente alcune ipotesi specifiche:

- L’esistenza di una certa asincronia tra l’evoluzione dei modelli di comportamento religioso e la maturazione delle concezioni;
- La labilità dei riferimenti portanti dell’esperienza religiosa e lo smarrimento di una corretta gerarchizzazione dei valori culturali propri del cristianesimo;
- La persistenza dell’identità sociologica dell’essere adolescenti che media il disorientamento soggettivo con l’istanza di riconoscersi collettivamente anche a livello di esperienza religiosa;
- Il possibile rinnovamento di forme e contenuti religiosi, pur all’interno di un’ottica funzionale, che stenta a rinnovarsi profondamente di fronte alle provocazioni dei “segni dei tempi”;
- La mancanza di uno “stile” religioso certo e unitario e la sovrapposizione statica di vari modelli interpretativi della religione.

Queste ultime ipotesi rappresentano un’ulteriore prospettiva per la nostra analisi e per questo, insieme alle precedenti sono, puntualmente, legate alla ricerca esplorativa generale che ha poi permesso di individuare le scuole medie distribuite nel territorio, per poi suddividerle, a seconda dell’ubicazione in centro, periferia ed agro, e poi allo strumento di rilevazione sui suoi contenuti: questionario.



## 5.2 Il contesto della ricerca

L'indagine è di tipo esplorativo e descrittivo, nata dalla motivazione di conoscere e studiare come gli adolescenti vivano e interpretino il fenomeno religioso. In questo caso, la socializzazione adolescenziale, veicolata dalla frequenza della scuola, non è trattata e considerata, e di conseguenza studiata come momento di mera trasmissione e assimilazione passiva di modelli culturali, ma è invece considerata come un insieme di pratiche in cui gli adolescenti sono gli attori sociali competenti<sup>202</sup>.

Pertanto, la scelta di studiare le loro modalità interattive degli adolescenti è orientata per la loro vicinanza alle pratiche religiose e alla loro disponibilità nel farsi intervistare. Infatti, se ci fossimo riferiti alle prime tre classi della scuola secondaria superiore ci saremmo trovati di fronte a studenti lontani dalla religiosità; mentre, se ci fossimo riferiti agli studenti dell'ultimo anno della scuola superiore avremmo trovato una popolazione studentesca poco disponibile a farsi intervistare e/o forse poco impegnata in iniziative di cittadinanza attiva perché più concentrata sugli esami di maturità.

Il piano di lavoro ha previsto una conoscenza specifica della città di Sassari, attraverso la comparazione tra diversi ambiti territoriali che hanno permesso di cogliere le differenti dimensioni. Inoltre per la preparazione del questionario si è fatto riferimento ai programmi ministeriali previsti (discipline umanistiche), che hanno determinato la costruzione di alcune domande presenti nel questionario, potendo così capire e come gli adolescenti si rapportino con la religione ci hanno guidato nella scelta metodologica. La ricerca condotta, nell'anno scolastico 2009-2010, ha preso in considerazione gli alunni che frequentavano la classe III delle scuole medie del territorio di Sassari. Il questionario è stato perfezionato dopo la somministrazione di due *pretesting* coinvolgendo tre scuole medie di cui una ubicata al centro, una al centro storico e una in periferia. Il totale degli studenti coinvolti nel *pretesting* è di 70 alunni.

---

<sup>202</sup> E. Besozzi *Elementi di sociologia dell'educazione*, Carocci, Roma 1993

### 5.3 Il campionamento e i criteri di costruzione del campione

Il campione dei dati attesi e la metodologia utilizzata hanno permesso di stratificare il campione in relazione alla variabile di genere. Nella rilevazione, attraverso un questionario, gli adolescenti hanno potuto fornire un “tracciato” della propria esperienza personale, rispondendo alle domande preposte rendendo possibile la “misurazione del loro livello esperienziale, in relazione alle conoscenze già acquisite dalle discipline di tipo storico e di letteratura italiana ed esperienze sociali.

Il questionario infatti è uno strumento di raccolta delle informazioni, definito come un insieme strutturato di domande e relative categorie di risposta definite a priori, ovvero di domande cosiddette “chiuse” dove all’intervistato viene richiesto di individuare tra le risposte presentate quella che più si avvicina alla propria posizione, e/o di domande “aperte”, che non prevedono cioè delle risposte predeterminate” ma alle quali il soggetto può rispondere riportando e valutando la propria esperienza.<sup>203</sup>

Il questionario è da considerarsi lo strumento di misura per eccellenza, poiché consente la misurazione di un fenomeno in modo quantitativo perché rende attraverso la:

- Standardizzazione degli stimoli: le domande del questionario poste nello stesso ordine e con gli stessi termini a tutti i soggetti. Questa caratteristica permette di raccogliere in maniera uniforme le informazioni sui temi oggetto di indagine e di confrontare le risposte tra loro;
- Strutturazione delle risposte: il questionario strutturato è costituito da domande a risposta chiusa, aperta e multipla. Le domande sono semplici da somministrare e le risposte sono facili da registrare (è sufficiente segnare la risposta scelta).

Il questionario così standardizzato è stato proposto contemporaneamente ad un alto numero di adolescenti con

- l’auto somministrazione: ciascun rispondente legge le domande e poi risponde singolarmente;

---

<sup>203</sup>V.L. Zammuner, *Interviste e questionari*. Borla Edizioni, Roma 1996.

V.L. Zammuner, *Tecniche dell’intervista e del questionario*. Il Mulino, Bologna 1998.

- Il questionario reso il più possibile semplice, di facile comprensione e compilazione, e accompagnato da brevi e chiare istruzioni.

Stabilita la numerosità campionaria, si procede a individuare le unità di rilevazione - gli adolescenti - di cui si intendono raccogliere le percezioni. Queste unità andranno estratte da una lista di campionamento scuole medie della città di Sassari. Individuata tale lista, conviene numerare le unità, in modo da poterle riconoscere univocamente senza possibilità di errore.

Una prima forma di selezione delle unità campionarie è il campionamento casuale semplice (CCS), attraverso il quale ciascun individuo della popolazione ha uguale possibilità di essere scelto per il campione, facendo riferimento ai seguenti punti:

- Analisi della letteratura scientifica sull'ambito di indagine.
- Analisi delle esperienze simili.
- Interviste o *focus group* con "osservatori privilegiati" Dirigenti scolastici, Docenti, Sacerdoti e operatori culturali.

Le fasi della costruzione del questionario sono diverse

- Scelta e definizione delle aree di contenuto da esplorare nel questionario.
- Formulazione dei relativi quesiti o *item*.
- Sistemazione dei quesiti in un ordine adeguato, iniziando possibilmente con domande semplici, che mettano a proprio agio chi risponde;
- Prima della somministrazione del questionario sono state comunicate alcune brevi istruzioni su come rispondere
- è utile seguire nel questionario un percorso
- raggruppare le domande che si riferiscono a uno stesso tema per facilitare la concentrazione del rispondente su un unico argomento alla volta, esaurito il quale si può passare al successivo;
- posizionare le domande più complesse che richiedono maggiore attenzione in posizione intermedia della sequenza, non all'inizio poiché possono demotivare il rispondente nel proseguire la compilazione, e non alla fine quando la fatica si può far sentire;

- se è necessario usare una sequenza temporale, è consigliabile porre prima le domande riguardanti il passato, poi quelle relative al presente, quindi quelle riguardanti il futuro;

- condurre una analisi tramite *pre- test* dello strumento ottenuto.

È consigliabile che lo strumento di rilevazione sia somministrato a un gruppo di individui con caratteristiche simili a quelle del campione che si intende intervistare. Lo scopo è quello di individuare e correggere i possibili errori di interpretazione, le domande superflue, le domande mancanti, le modalità di risposta confuse o inappropriate, ecc. In questa fase risulta utile incoraggiare gli intervistati a commentare le domande.

Le domande di un questionario possono essere chiuse (o ad alternativa fissa o a risposta graduata) oppure aperte (o a risposta libera). Le domande sono accompagnate da una lista di alternative (o categorie) di risposta fra le quali il soggetto sceglie quella o quelle che meglio rappresentano la sua risposta.

Le indagini tendono a utilizzare il formato di risposta chiuso, privilegiando la rilevazione degli aspetti più quantitativi.

Il questionario deve essere modellato sulla base delle caratteristiche socio-anagrafiche del target. I questionari sono stati distribuiti spiegando brevemente gli obiettivi dell'indagine, motivando il rispondente e chiedendone la collaborazione per la compilazione che gli viene affidata.

- Il questionario compilato è stato raccolto in una busta apposita, per garantire l'anonimato del rispondente.

I questionari sono consegnati personalmente e somministrati durante la presentazione della ricerca in ogni singola classe (con la presenza del docente (l'insegnante di religione). Questa modalità ha permesso di mettersi in contatto e di raccogliere le percezioni del campione di adolescenti. Durante la compilazione, hanno potuto ricevere informazioni su parti del questionario eventualmente poco chiare. Gli aspetti rilevanti nella nostra indagine sono:

- età,
- sesso,

- tasso di scolarizzazione,
- frequenza della III media appartenenza geografica,
- religione (appartenenza e /o professata),
- scelta delle domande,
- ordine delle domande,
- modalità di risposta,
- lunghezza del questionario,
- modalità di somministrazione, ecc.

Garantire l'anonimato agli intervistati è importante per la veridicità delle risposte. Quando gli intervistati temono di essere identificati, come nel caso in cui si richiedano alcuni dati anagrafici, è possibile garantire il cosiddetto “segreto statistico”, in altre parole dichiarare che le informazioni raccolte saranno rese note solo sotto forma di dati globali, anonimi, non collegabili alle singole persone.

Nella formulazione delle domande da inserire in un questionario è importante considerare che ogni domanda dovrebbe avere tre caratteristiche:

- essere focalizzata su un singolo argomento, poiché domande che coprono due temi possono essere confuse per rispondenti che possono rispondere a uno e non all'altro tema considerato;
- essere breve, poiché una domanda lunga è meno focalizzata di una più breve;
- essere chiara: ogni domanda dovrebbe essere costruita utilizzando il linguaggio del rispondente e dovrebbe essere comprensibile a ogni intervistato.

Dipende dal metodo di somministrazione. Generalmente, si ritiene accettabile un questionario che non contiene più di 20 domande e che richiede un tempo di 10-20 minuti per la sua compilazione.

Solitamente è buona regola non includere due o più idee in una domanda.

La validità di uno strumento si riferisce al grado con cui lo strumento stesso misura ciò che si prefigge di misurare.<sup>204</sup> Perché i dati raccolti siano validi, devono fornire

---

<sup>204</sup> A. Vargiu, *Metodologia e tecniche per la ricerca sociale*, Franco Angeli, Milano 2007

effettivamente le informazioni per ottenere le quali lo strumento è stato costruito, in modo da consentire che siano valide le conclusioni alle quali la ricerca perviene.

Esistono diversi tipi di validità:

- validità di contenuto/concettuale;
- validità concorrente/di criterio;
- validità di costruito;
- validità di facciata;
- validità convergente/discriminante;
- validità predittiva.

La validità di contenuto o concettuale denota l'adeguatezza della teorizzazione e definizione di tutte le variabili misurate in una certa ricerca, comprendendo quindi il modo in cui le diverse variabili vengono concettualizzate e operativizzate. Ciò è importante in quanto uno stesso concetto può essere misurato in modi diversi a seconda degli scopi della ricerca e a seconda della teoria o conoscenza di quel fenomeno, ed è dunque la congruenza tra questa molteplicità di fatti quella che può garantire la validità di costruito e di contenuto.

La validità di costruito riguarda le teorie a cui si fa riferimento per la costruzione dello strumento, quali concettualizzazioni si usano e quali misure si costruiscono per le variabilità cui si è interessati. È quindi una corrispondenza tra i risultati ottenuti e la costruzione teorica proposta. È possibile misurarla elaborando un'ipotesi teorica ed esaminando la corrispondenza tra tale ipotesi e i risultati ottenuti (ad es. con coefficienti di correlazione o di regressione).

Per attendibilità si intende una misurazione che, applicata allo stesso oggetto, deve dare gli stessi risultati anche quando viene compiuta da persone diverse, in situazioni diverse, con strumenti diversi. Se una misurazione ha buoni requisiti di stabilità nonostante le variazioni accidentali, viene detta attendibile (o anche costante o fedele).

#### 5.4 La traccia del questionario e popolazione di riferimento

Gli adolescenti intervistati, attraverso il questionario strutturato<sup>205</sup> auto-somministrato, sono 273 di cui questionari considerati validi 251 (51,5% ragazzi e 48,5% ragazze). Agli intervistati è stata sottoposta un questionario con una batteria di 26 *item* che riguardavano (vedi Allegato) con domande predefinite, anche se con larga possibilità di scelta, organizzate nei seguenti tracciati:

- la vita di relazione, la famiglia e il problematico processo educativo e di socializzazione (composizione del nucleo familiare, dove vive l'adolescente, il titolo di studio e la professione dei genitori);
- i problemi sociali, i comportamenti sociali più a rischio;
- gli aspetti importanti della vita, le persone nelle quali hai più fiducia;
- la partecipazione alle associazioni;
- la formazione religiosa, l'educazione religiosa, l'appartenenza religiosa;
- la modalità di partecipazione religiosa;
- conoscenza di altre religioni;
- livelli di fiducia verso le istituzioni.

Abbiamo esteso notevolmente i punti di rilevazione, attraverso la somministrazione del questionario, nella convinzione che la differenziazione ambientale potesse fornire una migliore “radiografia” del campione scelto e si potesse evidenziare così attraverso la rilevazione la scelta delle classi frequentate. La scelta delle 12 classi medie ubicate a Sassari, ma in quartieri diversi, hanno tenuto conto della suddivisione ripartita dall'ufficio Provinciale di Sassari competente per territorio per poter rappresentare i contesti scolastici nel loro complesso.

L'obiettivo dell'indagine, quindi, mira alla comprensione della situazione ambientale necessaria per poter approfondire la conoscenza dell'attuale realtà del territorio di Sassari mediante una ricerca socio-religiosa che ha coinvolto gli adolescenti frequentanti la terza media. Una volta preso in considerazione l'universo,

---

<sup>205</sup> A. Marradi (a cura di R. Pavsic, M.C.Pitrone) *Metodologia delle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna 2007

il passo successivo è stato quello di fissare proporzionalmente per ciascuno il numero delle persone da intervistare.

La composizione vera e propria del campione sulla quale verterà in ultima istanza l'analisi. Va rilevato inoltre che vengono quasi dappertutto rispettate le quote campionarie in rapporto a ciascuna scuola, in particolare le più piccole. In ultima istanza è possibile sostenere che il campione su cui è stata effettuata l'indagine è rappresentativo tanto nella sua globalità che nelle singole parti che lo compongono, garantendo così una tenuta ottimale in rapporto ai risultati emersi.

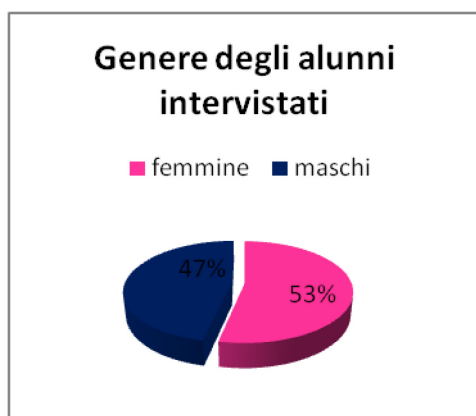


Grafico N.1

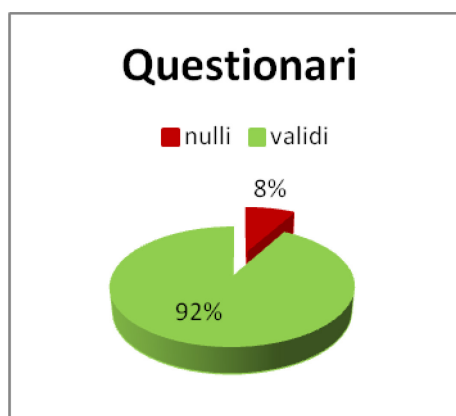


Grafico N.2

## 5.5 La scelta metodologica: il metodo quantitativo e l'utilizzo del questionario

Nella definizione del campione (per quanto attiene la ricerca “adolescenti e religione”) l'obiettivo primario di questa indagine è stato quello di coinvolgere gli studenti che rientravano tra i 13-15 anni e frequentassero la III media. Ciascuna scuola coinvolta di conseguenza ha fornito un elenco dei frequentanti che appartenevano al suddetto gruppo di età, distribuito tra maschie femmine. Le scuole medie di Sassari che hanno partecipato alla ricerca sono state tredici. In undici di queste sono stati somministrati i questionari e in due i *pretesting*) e costituisce un

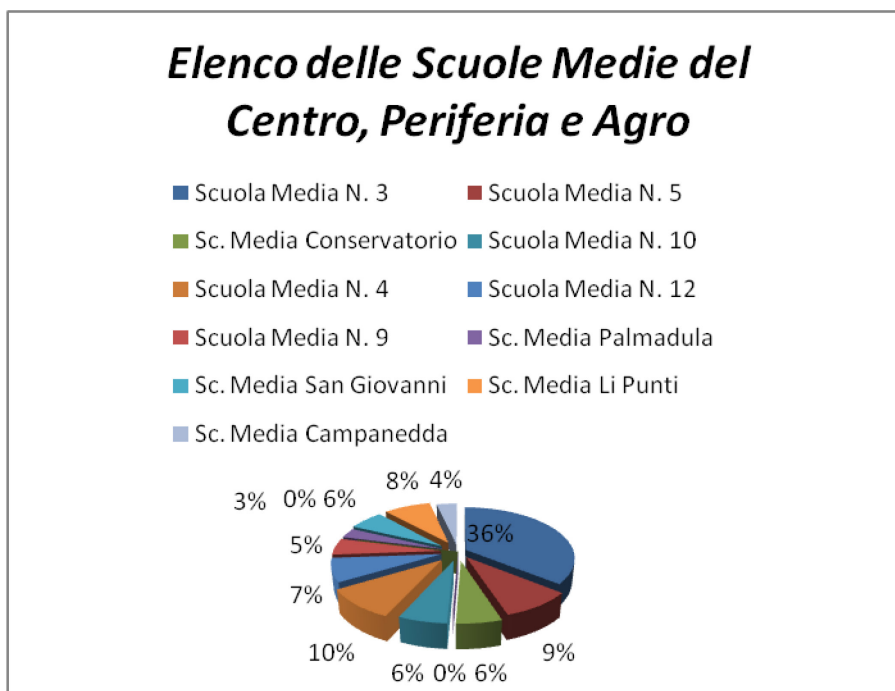


campione rispetto all'universo di riferimento che è di 273 unità. Sulla base dei calcoli statistici normalmente utilizzati si è visto che, fissando un livello di confidenza del 95% ed un margine di errore del 2% era sufficiente raggiungere la metà della popolazione coinvolta nell'inchiesta per garantire la rappresentatività del campione. Adottando tale soluzione, tuttavia, venivano comprese solo le scuole medie più grandi ed esclusi tutti quelli (e sono numerosi) che contavano una popolazione piuttosto ridotta. La composizione campionaria era possibile coinvolgere nella ricerca tutte le scuole, si è scelto di somministrare a 1.242 soggetti la metodologia seguita ha contribuito a dare ulteriori garanzie di rappresentatività del campione. Nell'eseguire questa operazione gli elenchi forniti da ciascuna scuola sono stati suddivisi in base ad una prima lettura stratificata per maschi e femmine: ognuna delle due componenti è stata rapportata al totale delle persone da intervistare e, quindi, a partire da un numero scelto a caso e sulla base di un adeguato intervallo numerico, si è passati alla estrazione dei nomi dall'elenco, fini a comporre il «quorum» precedentemente stabilito. Tutto ciò ha contribuito a formare il campione dei dati attesi. La metodologia utilizzata, quindi, è sistematica e probabilistica e al tempo stesso ha permesso di stratificare il campione in relazione alla variabile di genere. (cfr. Tabella n.1); femmine 52,19 e maschi 47,81

**Tab. 1** elenco Scuole Medie Centro, Periferia e Agro e campione  
(Distribuzioni dati e percentuali)

Scuole Medie	Totale		Maschi		Femmine	
	(v.a)	%	(v.a)	%	(v.a.)	%
<b>Centro</b>						
Scuola Media N. 3	90	35,86	43	35,83	47	35,88
Scuola Media N. 5	25	9,96	11	9,17	14	10,69
Sc. Media Conservatorio	14	5,58	8	6,67	6	4,58
<b>Periferia</b>						
Scuola Media N. 4	23	9,16	9	7,50	14	10,69
Scuola Media N. 9	13	5,18	6	5,00	7	5,34
Scuola Media N. 10	15	5,98	7	5,83	8	6,11
Scuola Media N. 12	21	8,37	9	7,50	12	9,16
<b>Agro</b>						
Sc. Media Palmadula	9	3,59	5	4,17	4	3,05
Sc. Media San Giovanni	14	5,58	6	5,00	8	6,11
Sc. Media Li Punti	19	7,57	13	10,83	6	4,58
Sc. Media Campanedda	8	3,19	3	2,50	5	3,82
<b>Totale</b>	<b>251</b>	<b>100,00</b>	<b>120</b>	<b>100,00</b>	<b>131</b>	<b>100,00</b>

Fonte: nostra rilevazione ed elaborazione.



## Capitolo VI

### *Gli adolescenti e il contesto familiare e culturale*

#### **6.1 Adolescenti e religiosità**

Il territorio di Sassari, è caratterizzato, così come quello nazionale, da aspetti pluralistici e differenziati, dove la religione pur procedendo contemporaneamente al fenomeno della secolarizzazione,<sup>a</sup> differenza di altre Istituzioni, svolge, negli adolescenti, ancora un ruolo importante. Infatti i continui riferimenti religiosi, con le sue domande caratterizza la maggior parte della popolazione del campione. Anche se nello stesso adolescente si “possono riscontrare segni di attenzione ed elementi di negazione di una prospettiva di fede»<sup>206</sup>.

La religione sembra rappresentare, per gli adolescenti, una risorsa importante che assicurare identità personale e sociale: «emerge così una sorta di continuità tra bisogno religioso ed espressione sociale, nel senso che si richiede alla dimensione religiosa anche una risposta alle proprie esigenze di identificazione e di relazione»<sup>207</sup>. In questo scenario la religione si presenta come una delle risorse che l'adolescente ha a disposizione per far fronte anche ai propri bisogni e problemi e spesso è frutto di una scelta personale che viene interiorizzata “segnando” la propria soggettività in riferimento alla religione.

In tal modo la domanda religiosa risulterebbe filtrata dai bisogni del privato, e pertanto oscillante tra una concezione borghese (la religione come bene simbolico da consumare per acquisire sicurezza) ed una personalistica (la religione come significato da scoprire e produrre personalmente, tramite l'impegno individuale nel sociale).

---

<sup>206</sup> F. Garelli, *Giovani e religione*, in Malizia G- Z. Trenti ( a cura di), *Una religione in cammino*, SEI, Torino 1991, p. 9.

<sup>207</sup> Ivi, p.11.

Nel nostro studio è emerso uno spaccato sulla situazione territoriale, ambientale, culturale, familiare e religiosa degli adolescenti. Ognuna di queste dimensioni ha colto una situazione di fatto, con gli orientamenti e le prospettive che danno luogo all'interpretazione delle linee di tendenza degli adolescenti che concludono i cambiamenti religiosi e socio-culturali. L'attenzione conoscitiva, però, ci porta, in modo particolare alla tematica religiosa, che ha posto in rilievo le concezioni e gli atteggiamenti, le pratiche e le disponibilità, i comportamenti e le loro problematiche. L'aspetto religioso, quindi, non è stato colto solo in un'area specifica di analisi, ma, in tutte le dimensioni ed esperienze di vita soprattutto, l'interazione, l'integrazione che svolge la religione nella vita degli adolescenti. Questi aspetti hanno permesso di cogliere meglio le sue funzioni e le attese nei confronti delle istituzioni religiose, in particolare, è emerso nel lavoro di ricerca una fotografia del territorio di Sassari nella sua specificità e differenziazione religiosa.

Nel territorio, lo stesso adolescente, pur assolvendo diversi ruoli (scolaro, figlio ...) nel contesto urbano però ognuno di essi tende ad assumere una funzione specialistica in un processo di «settorializzazione funzionale» a cui non è estranea neppure la parrocchia. Essa, spesso, è uno dei punti di riferimento per la loro formazione e punto di verifica religiosa. Nell'affermare ciò, sottolineiamo come i processi di urbanizzazione vengano veicolati anche dalla parrocchia che si specializza e viene così ad assolvere, essenzialmente, la funzione di «veicolo del sacro», di dispensatrice dei riti circoscritti alle principali fasi della vita ecclesiastica dell'adolescente: battesimo, prima comunione, cresima. La stessa attività religiosa assume quindi una funzione specifica, si riduce ai riti settimanali (la messa domenicale) o annuali (Natale, Pasqua) o familiari (partecipazione ai battesimi, ai matrimoni...), perdendo quel controllo sociale che nella comunità-città permetteva alla parrocchia di interferire nella vita quotidiana del singolo adolescente, facendo da «sponda» alla tradizione. Di rimando, anche i parroci nel contesto urbano non assolvono più al compito di autorità sociale, ma vengono relegati al loro ruolo di dispensatori del sacro. Nonostante ciò, la parrocchia è sentita come «grande famiglia» non da una minoranza ristretta dei fedelissimi, per cui la maggior parte

degli adolescenti per le attività che si svolgono nel territorio parrocchiale; si verifica una permanenza e non «fuga», verso le molteplici organizzazioni significative per la vita attiva dell'adolescente. In questo modo, la settorialità dei processi di vissuto urbano si accompagnano parallelamente anche quelli di progressiva sacralizzazione, frutto appunto dei processi di assimilazione specialistica tra religione e la scienza, la tecnica, il calcolo, la razionalizzazione. Conseguentemente anche il vissuto religioso degli adolescenti viene rielaborato passando da una posizione di convivenza con il «mistero» a quella «concorrente» con la razionalità. Così la religione si impianta e assicura ai principali fenomeni biologici (nascita, crescita puberale, matrimonio, morte) un fondamento religioso, gestendo i riti di passaggio (appunto il battesimo, la prima comunione) dovendo di volta in volta condividere l'evento con i più moderni sistemi di razionalizzazione, spesso parafrasati da forme consumistiche e da mezzi d'evasione, frutto tipico della civiltà urbana. Così che la desacralizzazione, la specializzazione, la comparsa di sempre più sofisticati meccanismi di evasione, la razionalizzazione presenti nella vita urbana fanno sì che l'adolescente si collochi più al centro dell'attività sociale. E a questi processi non sono estranei anche i fenomeni di individualizzazione della vita religiosa: il processo di atomizzazione della vita sacrale si è esteso ormai anche alla vita parrocchiale, cambiando l'immagine che aveva prima, quella cioè di essere una «grande famiglia» e una «comunità religiosa». E dal momento che non è più considerata una vera e propria comunità, per l'allentarsi di fatto dei legami con il territorio su cui poggia, essa viene sempre più interpretata come una struttura a disposizione di fedelissimi «addetti ai lavori», e comunque non ha più come referente comune la massa.

Sulla base della contestualizzazione compiuta attraverso la ricerca la possiamo descrivere attraverso due obiettivi:

Il primo descrittivo, mirato a conoscere la condizione socio-religiosa del territorio, con particolare riferimento alla fascia di età 13-15 anni,

Il secondo interpretativo rivolto a spiegare il vissuto dell'esperienza religiosa della popolazione interessata sottoposto ad analisi, attraverso gli *items* contenute nei questionari che tendono a far emergere i valori, i bisogni, le domande inesprese o

latenti che appaiono sullo sfondo degli scenari esistenziali degli adolescenti coinvolti nella ricerca, risorse umane e valoriali del territorio.

La composizione del nucleo familiare con cui vivono i 251 intervistati per un totale di 684 soggetti coinvolti nella composizione del nucleo familiare il 32,16% vive con la madre, il 29,97% con il padre, il 17,11% con uno o più fratelli, il 13,89% con una o più sorelle, il 4,53% con il nonno o la nonna, il 2,05% con gli zii e lo 0,29% degli intervistati vive con altri soggetti non indicati.

**Tab. 2 Qual è la composizione del nucleo familiare con il quale vivi?**  
(Distribuzione percentuali)

	<b>Totale</b>	<b>Centro</b>	<b>Periferia</b>	<b>Agro</b>
	<b>%</b>	<b>%</b>	<b>%</b>	<b>%</b>
Genitori	44,61	48,22	49,65	43,86
Padre	0,00	0,00	0,00	0,00
Madre	1,66	1,19	1,40	2,63
Fratello/i	24,27	18,58	20,28	35,96
Sorella/e	19,71	20,16	20,98	12,28
Nonno/a	6,43	7,51	5,59	3,51
Zii	2,90	3,95	1,40	1,75
Altro	0,41	0,40	0,70	0,00
<b>Totale</b>	<b>100,00</b>	<b>100,00</b>	<b>100,00</b>	<b>100,00</b>

Fonte: nostra rilevazione ed elaborazione

In riferimento alla tabella N.3 si può osservare il titolo di studio dei genitori dei soggetti protagonisti dell'indagine, divisi per genere. Dalla ricerca è emerso che il dato più significativo riguarda il 38,24% dei padri dei soggetti intervistati che ha la licenza media superiore. Non è molto diverso per le madri che hanno lo stesso titolo di studio nel 38,01% dei casi. La licenza media superiore è il titolo di studio più frequente tra i genitori degli intervistati.

Il 27,93% dei padri e il 28,51% delle madri ha la licenza media inferiore.

La laurea, invece, è posseduta dal 27,03% dei padri e dal 30,32% delle madri.

Il valore più basso si registra tra i genitori con la licenza elementare, infatti, solo il 6,67% dei padri e il 3,17% delle madri dei soggetti presi a campione ha la licenza elementare.

**Tab. 3 Che titolo di studio hanno i tuoi genitori?**  
(Distribuzione dati e percentuali)

	<b>Totale</b>		<b>Centro</b>		<b>Periferia</b>		<b>Agro</b>	
	<b>Padre</b> %	<b>Madre</b> %	<b>Padre</b> %	<b>Madre</b> %	<b>Padre</b> %	<b>Madre</b> %	<b>Padre</b> %	<b>Madre</b> %
Licenza elementare	6,76	3,17	3,54	1,79	4,92	4,69	16,67	4,44
Licenza media inferiore	27,93	28,51	16,81	14,29	39,34	42,19	39,58	44,44
Licenza media superiore	38,29	38,01	39,82	34,82	44,26	37,50	27,08	46,67
Laurea	27,03	30,32	39,82	49,11	11,48	15,63	16,67	4,44
<b>Totale</b>	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00

Fonte: nostra rilevazione ed elaborazione



Nella tabella N.4 si fa riferimento alla posizione lavorativa dei genitori degli intervistati.

Il valore più alto è quello dei genitori che fanno un lavoro inserito nella categoria “altro” (35,42% dei padri e 29,52% delle madri). Sono invece il 22,08% i padri e il 18,94% le madri che fanno gli impiegati.

Sono infine, tra i dati più significativi, una percentuale del 16,25% i padri che fanno gli operai. I genitori che svolgono la libera professione sono l’8,75% per i padri e il 9,25% per le madri.

**Tab. 4 Qual è la professione dei tuoi genitori?  
(Distribuzioni percentuali)**

	<b>Totale</b>		<b>Centro</b>		<b>Periferia</b>		<b>Agro</b>	
	<b>Padre %</b>	<b>Madre %</b>	<b>Padre %</b>	<b>Madre %</b>	<b>Padre %</b>	<b>Madre %</b>	<b>Padre %</b>	<b>Madre %</b>
Impiegato/a	22,08	18,94	20,87	22,52	27,87	21,74	18,75	6,38
Operaio/a	16,25	1,76	6,09	0,90	19,67	2,90	31,25	2,13
Artigiano/a	5,00	0,88	1,74	0,90	6,56	1,45	9,38	0,00
Commerciante	7,50	3,08	8,70	3,60	3,28	1,45	9,38	4,26
Libero professionista	8,75	9,25	15,65	7,21	4,92	15,94	0,00	4,26
Non occupato/a	2,08	1,76	1,74	2,70	3,28	0,00	1,56	2,13
Casalino/a	0,83	34,36	0,00	27,93	3,28	36,23	0,00	46,81
Pensionato/a	2,08	0,44	0,87	0,90	1,64	0,00	4,69	0,00
Altri	35,42	29,52	44,35	33,33	29,51	20,29	25,00	34,04
<b>Totale</b>	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00

Fonte: nostra rilevazione ed elaborazione

Nel nostro approccio alla realtà ambientale abbiamo cercato di valorizzare i risultati, anche per precisare l’oggetto specifico e gli obiettivi della stessa ricerca.

Le relazioni nell’insieme, evidenziano lo sconvolgimento prodottosi in questi ultimi anni a livello culturale, sociale e religioso anche nel territorio di Sassari, dove il dominio della razionalità e dell’efficienza provoca incertezze, accelerazioni, scompensi e conseguenze piuttosto problematiche. L’incertezza si esprime in modo



particolare a livello culturale e sociale, e di adesione ai modelli legati alle difficoltà e perplessità di fronte alle diverse manifestazioni del nuovo.

Intanto però si sono attuati in tutta la zona rapidi passaggi a una struttura produttiva- terziaria, con una ridefinizione urbanistica del territorio che ha portato a forme nuove di appartenenza e di legame con la collettività civile. Con questa realtà complessa e dai contorni non chiaramente definibili, la comunità parrocchiale ha difficoltà di rapporti; nell'ambiente rinnovato i cristiani offrono scarsa disponibilità per un effettivo coinvolgimento e stentano anche a trovare modalità significative e di inserimento nel sociale.

Infatti, in questi ultimi anni abbiamo sempre più "toccato con mano" la difficoltà di precisare il volto socio-religioso sia in ambito nazionale che, come nel nostro studio, quello della città di Sassari. Area territoriale in trasformazione, a motivo delle diverse articolazioni e tensioni che le attraversano. Infatti, in genere, al termine anche delle più attente analisi, si rischia di presentare un'immagine statica della situazione che ne impoverisce la conoscenza e non illumina certo l'orizzonte operativo di chi vuole divenire protagonista dello stesso cambiamento. Ci siamo anche convinti che bisogna lasciar perdere il ricorso a categorie interpretative che si rifanno a immagini stereotipiche, dalle quali non è possibile leggere lo sviluppo territoriale in modo evolucionistico (cioè in riferimento ad altri livelli di sviluppo già attuati), però si è incapaci di cogliere i dinamismi interni alle stesse aree.

Per questi motivi, riteniamo superata la categoria interpretativa della religione intesa come aspetto residuale per far luce sui processi di ridefinizione complessiva dell'identità socio-culturale.

Riteniamo anzitutto opportuno precisare il significato che diamo al termine religione e i vantaggi che esso offre all'analisi, spesso, infatti, nella letteratura corrente, viene usato in modo generico e forse ambiguo.

Noi lo utilizziamo nel corso delle analisi con alcuni precisi contenuti interpretativi, che in qualche modo definiscono il complessivo entro cui viene approfondita la dimensione religiosa; ovviamente non si tratta di dimensioni

conoscitive aprioristiche ed arbitrarie, ma di un attento recupero di spunti che le analisi empiriche disponibili mettono in evidenza.

Dall'esame di studi e di ricerche analoghe già effettuate, possiamo ricavare gli aspetti fondamentali che riguardano il contenuto operativo di religiosità:

- a) Una situazione di cambiamento della società, che interessa in modo diversificato i vari livelli di organizzazione e di espressione della vita individuale e collettiva, e che produce pertanto una accentuazione della diversificazione e della complessità nei comportamenti e negli atteggiamenti dei singoli e dei gruppi;
- b) Una tensione tra evoluzione dei costumi sociali e dei ritmi della vita quotidiana da un lato, e le elaborazioni culturali dall'altro, in modo che fra mutamento e percezione del mutamento si realizza un certo distacco ed asincronia dinamica;
- c) A livello culturale, una frantumazione dei sistemi di significato e dei valori che regolano la vita; questo fenomeno è particolarmente visibile nella scansione (e spesso contrapposizione) fra dimensione religiosa ed espressioni profane della vita;
- d) Di conseguenza, nel rapporto tra realtà/esperienza religiosa e sistema/organizzazione socio-culturale del territorio, una disarticolazione profonda, che non giunge ad una vera e propria condizione di secolarizzazione (cioè di netta autonomia fra sfera sacra e profana), ma che rende magmatica e ambigua la correlazione fra religione e vita quotidiana.

I quattro aspetti ora richiamati (che emergono in modo uniforme a livello di ricerca empirica e di riflessione teorica su queste tematiche) sono stati assunti come ipotesi di sfondo a larghe maglie anche nella nostra indagine, in considerazione soprattutto di alcuni dati relativi all'area territoriale studiata.

Questo è tanto più vero in questa fase storica in cui stiamo vivendo una trasformazione epocale che secondo molti studiosi ci sta facendo uscire dalla modernità e conducendo in un'epoca che non ha ancora un nome, se non quelli provvisori di seconda modernità, sub-modernità o post-modernità, modernità liquida o modernità in polvere. Comunque si pensa sarà distante dalla modernità quanto questa lo è stata dalle epoche che l'hanno preceduta.

Il primo effetto prodotto dalle trasformazioni culturali riguarda l'insieme del mondo giovanile sovente definito come "condizione giovanile" che si manifesta da un lato con il prolungamento dell'età giovanile e, dall'altro lato, con la frammentazione/individualizzazione dell'esperienza di essere giovani e dei percorsi di crescita.

L'età adolescenziale, rientrando nell'età giovanile è una costruzione sociale e culturale, in misura decisamente maggiore delle altre età in cui si articola lungo l'asse del tempo la vita delle persone<sup>208</sup>.

Questo perché l'età giovanile si colloca all'interno dei margini mobili tra la dipendenza infantile e l'autonomia dell'età adulta, in quel periodo di puro cambiamento e di inquietudine in cui si realizzano le promesse dell'adolescenza, tra l'immaturità sessuale e la maturità, tra la formazione ed il pieno dispiego delle facoltà mentali, tra la mancanza e l'acquisizione di autorità e di potere. In questo senso, nessun limite fisiologico è sufficiente a identificare analiticamente una fase della vita riconducibile piuttosto alla determinazione culturale delle società umane, al modo in cui esse cercano di identificare, di dare ordine e senso a qualcosa che appare tipicamente transitorio, vale a dire caotico e disordinato<sup>209</sup>.

Basta osservare come in questo periodo in tutta l'Europa l'età giovanile si stia prolungando e come, quindi, la transizione all'età adulta stia avvenendo in tempi progressivamente più tardivi.

Oltre ad allungarsi il tempo della giovinezza si sta differenziando in modo netto da quello dell'adolescenza. Occorre, a questo proposito, ricordare che l'adolescenza è stata inventata all'inizio del secolo scorso sotto la spinta delle trasformazioni sociali e della rivoluzione concettuale verificatasi nella considerazione della crescita umana in seguito allo sviluppo delle scienze psicologiche ed umane in genere. Infatti

---

<sup>208</sup> G. Levi, J.C. Smith, *Storia dei giovani. I. Dall'antichità all'età moderna*, Laterza, Bari 1994, p. VI.

<sup>209</sup> Ivi, p. VI.

nella prima metà del secolo scorso l'adolescenza coincideva quasi completamente con l'età giovanile<sup>210</sup>.

---

<sup>210</sup>Secondo O. Galland il prolungamento dell'età giovanile è visto dagli studi sulla cosiddetta condizione giovanile all'interno degli scarti significativi che si sono prodotti tra le frontiere che segnano da un versante il termine della giovinezza e dall'altro versante l'ingresso nella vita adulta.

Infatti in quasi tutti i paesi europei esistono degli scarti, ad esempio, tra la fine degli studi e l'inizio della vita professionale e tra l'abbandono della casa dei genitori e il matrimonio.

Questi scarti fanno sì che non vi sia più la connessione tra queste quattro soglie e che il tradizionale momento di fine della giovinezza non sia immediatamente seguito dall'ingresso nell'età adulta, ma da un periodo dai caratteri ambigui che però viene ascritto alla giovinezza.

C'è da dire che questa sconnessione in cui si annida una parte del prolungamento della giovinezza non è uguale in tutti i paesi dell'«Europa».

Galland ad esempio ha individuato tre differenti modelli che descrivono il prolungamento della giovinezza in Europa: il modello mediterraneo, quello nordico e quello inglese.

Il *modello mediterraneo* è caratterizzato da quattro tratti:

- 1) il prolungamento della scolarità;
- 2) una fase lunga di precarietà professionale alla fine degli studi;
- 3) la permanenza tardiva della coabitazione con i genitori, anche dopo la stabilizzazione economica, che è associata ad una forte autonomia dei giovani;
- 4) la contrazione del matrimonio subito dopo il distacco dalla casa dei genitori. Ci sono relativamente pochi giovani che vivono da soli o in coppie non sposate.

Il *modello nordico* del prolungamento della giovinezza, che comprende anche la Francia, è caratterizzato da un distacco relativamente precoce dalla casa dei genitori ma da un ritardo significativo nella contrazione del matrimonio e nella generazione dei figli. Anche in questo modello vi è il prolungamento degli studi e una fase abbastanza significativa di precarietà professionale alla fine degli stessi studi.

Il *modello inglese*, che si distingue da quello di tutti gli altri paesi europei, vede un ingresso precoce dei giovani nella vita professionale e il prolungamento della vita di coppia senza figli.

Questi modelli di prolungamento della gioventù, che hanno in comune il differimento della procreazione dei figli, producono gli effetti evidenti sulla composizione della popolazione europea per quanto riguarda l'età.

Infatti l'Europa sta vivendo una trasformazione demografica caratterizzata da un progressivo, e per ora scarsamente reversibile, invecchiamento della popolazione in buona parte del suo territorio. Questo fenomeno costituisce un serio problema anche se, a rigore, esso non è comune a tutti i paesi CEE, in quanto dal punto di vista demografico l'Europa sembra muoversi a due differenti velocità. Le proiezioni demografiche dell'anno 2020 dimostrano che vi sarà una contrazione della popolazione in Germania, Italia, Belgio e Danimarca mentre per i restanti paesi vi sarà al contrario un incremento della popolazione.

Tuttavia il saldo complessivo tra i paesi in calo e in crescita di popolazione è lievemente negativo essendo uguale a -0.06%.

Da notare poi che al 2020 in *Germania* le previsioni indicano un calo del 31,7% della popolazione da 0 a 14 anni, del 15,18% di quella tra i 15 ed i 64 anni e un aumento del 46,76% di quella oltre i 65 anni.

In *Italia* questo dato è ancora più accentuato essendo previsto il calo del 40,84% della popolazione da 0 a 14 anni, del 12,66% di quella tra i 15 ed i 64 anni e un aumento del 46,76% di quella oltre i 65 anni.

La *Francia* presenta una dinamica ancora diversa in quanto le proiezioni registrano a quella data un incremento della popolazione da 15 a 64 anni del 2,78%, una riduzione di quella da 0 a 14 del 16,45% e un aumento di quella oltre i 65 anni addirittura del 64,11%.

Il *Regno Unito* mantiene invece un trend in cui all'aumento della popolazione anziana non

## 6.2 La famiglia e i luoghi di socializzazione

Dalla domanda “chi ha maggiormente influenzato la tua formazione religiosa?” emerge come gli adolescenti si trovino di fronte ad una società molto più complessa e fortemente in evoluzione, che la costringe ad una continua <<ridefinizione>> di se stessa. In particolare, è il confine tra famiglia e mondo esterno che viene messo ripetutamente in discussione. Infatti la famiglia oggi tende, paradossalmente, a divenire contemporaneamente più <<pubblica>> e più <<privata>>. Essa, infatti, da un lato, diviene progressivamente il luogo del <<puro privato>>, inteso come luogo privato di qualsiasi componente <<politica>>, sociale ed economica, spazio di puri

---

corrisponde una diminuzione delle altre fasce di popolazione, avendo un ricambio generazionale assicurato da una adeguata natalità. Infatti la popolazione da 0 a 14 anni si mantiene pressoché stabile calando solo dello 0,06%, quella da 15 a 64 anni aumenta del 2,78% e quella oltre i 65 anni cresce del 25,39%. Questi quattro paesi da soli costituiscono il 71% della popolazione della Comunità Europea.

L'analisi del mondo giovanile, considerato come una vera e propria condizione, si afferma in Italia alla soglia degli anni '70. È in quegli anni, infatti, che si assiste allo sviluppo delle indagini sulla condizione giovanile. Significativa, ad esempio, fu l'indagine della Doxa *Questi Giovani*, svolta per la Shell, che fu pubblicata proprio nei primi mesi del 1970.

Non è casuale che lo sviluppo delle inchieste sociali sui giovani sia avvenuto in quegli anni. Infatti è a cavallo del '68, ovvero dei movimenti collettivi che tradizionalmente si ascrivono a quel periodo cronologico, che nel nostro paese si afferma l'approccio al mondo giovanile in termini di condizione. Il termine

condizione, come è noto, presuppone l'esistenza nei giovani «di una forte identità collettiva, di una altrettanto consistente capacità di produrre cultura autonoma (cioè progetti e modelli alternativi di uomo e di società) e di una forte propensione alla mobilitazione sociale»<sup>210</sup>.

In quegli anni i giovani apparivano infatti a molti osservatori come un nuovo soggetto politico, in grado di influenzare il mutamento sociale insieme ad altri soggetti sociali e politici, tra cui in primo luogo la classe operaia e poi i soggetti emergenti come le donne e gli emarginati di ogni tipo.

Con la fine degli anni '70 in coincidenza con l'estenuazione dei movimenti collettivi del '68 e dintorni, oltre che delle ideologie che li avevano sostenuti, si assiste ad una lenta e progressiva evaporazione della condizione giovanile, ovvero dei giovani in quanto universo unitario e distinto dal resto della società.

Dall'Evaporazione della condizione giovanile resta un insieme di cristalli, sparso e frammentario, in cui ognuno di essi rappresenta un vissuto soggettivo e privato. In altre parole questo significa che alla fine degli anni '70 i giovani non sono più un sottosistema sociale, dotato di un forte protagonismo e di una rilevanza sociale, ma un semplice insieme di individui dispersi nell'oceano del sistema sociale incapaci o impossibilitati ad assumere un ruolo di protagonismo sociale.

Non è un caso perciò che proprio in quegli anni i giovani divengano socialmente invisibili e che cominci ad essere teorizzata l'impossibilità di una lettura con categorie universali dei giovani.

Questo processo iniziato alla fine degli anni '70 prosegue negli anni '80 e '90 sotto la spinta della complessificazione della società e conduce ad una ancor più forte marginalizzazione dei giovani e ad una ancora maggiore loro chiusura nella dimensione del soggettivo e del relativo.

Questo significa che oggi non si può più parlare di giovani in un senso generale perché occorre confrontarsi con un insieme composito di soggettività giovanili.

rapporti <<sentimentali>> e <<soggettivi>>, svincolati da qualsiasi normatività, luogo di <<riposo>> dell'agone pubblico<sup>211</sup>. D'altro lato, contemporaneamente a tale processo di privatizzazione, però, la famiglia si vede invadere dallo Stato, che pone la sua <<norma>> in sfere che prima erano considerate totalmente private, come rapporto educativo o la sessualità coniugale. È come se la <<normatività>>, espulsa ad un certo punto livello, rientrasse ad un altro livello perché lo Stato ne avoca a se il diritto-dovere, come è visibile nel settore del maltrattamento infantile o dell'educazione sessuale ai minori o, ancor più emblematicamente, nel settore della violenza sessuale nella coppia. Così anche la relazione genitore/figlio, è oggi viziata da narcisismo da parte dell'adulto, per l'impostazione quasi esclusivistica <<sentimentale>> delle relazioni primarie, cioè per un'impostazione di relazioni che tendenzialmente rifiutano qualsiasi <<riferimento>> esterno a se stesse. Il figlio è vissuto come oggetto di gratificazione per l'adulto e tende a perdere senso come simbolo di un progetto umano sul mondo. Oggi, dunque, il puerocentrismo ha cambiato volto, ma è rimasto sostanzialmente immutato – come osserva P. Donati – l'atteggiamento culturale secondo cui il figlio rappresenta una forma di realizzazione dell'adulto. È presente, insomma, una spinta a vivere anche la relazione con il figlio con una modalità fortemente auto centrata e improntata al più puro <<sentimentalismo>> compensata, però, come si è visto, da una <<vigilanza pubblica>> idealmente onnipervasiva sulla correttezza e normalità di tale relazione.

Così uno dei problemi che la famiglia contemporanea si trova ad affrontare è l'incertezza del confine tra <<pubblico>> e <<privato>>, confine per secoli immobile e <<consacrato dalla tradizione>>, oggi frantumato da molteplici spinte contraddittorie.

Questa incertezza di confini porta però inevitabilmente ad una incertezza/confusione di ruoli e di funzioni. Di qui nasce la tendenza a <<delegare>> funzioni tipicamente famigliari – quali, ad esempio, l'educazione dei figli –

---

<sup>211</sup> P. Donati, *La famiglia come relazione sociale*, F. Angeli, Milano 1989

all'esterno, alla scuola o ad altre strutture pubbliche che vengono dapprima <<mitizzate>> e poi <<demonizzate>> come incapaci o carenti.

All'interno del sistema familiare si rileva frequentemente una disorientante confusione dei ruoli e di gerarchie, con un *trend* significativo verso l'appiattimento delle differenze generazionali e la <<latitanza>> della normativa tipica del codice paterno. Che deve insegnare e a chi, chi ha il diritto e il dovere di porre limiti e confini, chi si assume la responsabilità e l'onere di porre la <<norma>> nel contesto delle relazioni familiari, diventa oggi spesso un dilemma drammatico che pesa in modo differente, ma ugualmente angoscioso, sulla generazione dei padri e sulla generazione dei figli. Molti genitori infatti appaiono incerti, disorientati, sopraffatti dall'incapacità di sentirsi a qualsiasi titolo legittimati a dire, appunto, una <<parola autorevole>> ai figli; questi ultimi, dal canto loro, si sentono spesso <<soli>>, lasciati senza il riparo di un <<limite>> posto dagli adulti, in balia di se stessi e delle sollecitazioni esterne, spesso <<allo sbando>> dal punto di vista psicologico, anche se con molte risorse e beni dal punto di visto concreto.

Il 40,68% degli intervistati ha dato come risposta "la famiglia". Il secondo dato più significativo è "la Chiesa" che ha influenzato la formazione religiosa del 34,24% degli intervistati. Il 20,00% afferma che sia stata "la scuola" ad aver influenzato la propria formazione religiosa.

Nella nostra ricerca è stato messo in evidenza il ruolo della religione nella costruzione socio-individuale dell'adolescente, riscontrando una serie di fattori:

Il campione alla domanda: "chi ha maggiormente influenzato la tua formazione religiosa?", ha risposto più frequentemente "la famiglia con il 40,68%". Il secondo dato più significativo è "la scuola" che ha influenzato la formazione religiosa del 34,24% degli intervistati. (vedi tabella 5)

**Tab. 5 Chi ha maggiormente influenzato la tua formazione religiosa?  
(Distribuzione percentuali)**

	<b>Totale</b>	<b>Centro</b>	<b>Periferia</b>	<b>Agro</b>
	<b>%</b>	<b>%</b>	<b>%</b>	<b>%</b>
Scuola	20,00	8,96	27,38	31,17
Famiglia	40,68	41,04	41,67	38,96
Chiesa	34,24	41,79	28,57	27,27
Associazioni	2,03	2,24	1,19	2,60
Altro	3,05	5,97	1,19	0,00
<b>Totale</b>	<b>100,00</b>	<b>100,00</b>	<b>100,00</b>	<b>100,00</b>

Fonte: nostra rilevazione ed elaborazione

### 6.3 Le figure simboliche di riferimento

Questo insieme composito è il prodotto di una vera e propria individualizzazione del percorso personale di crescita degli adolescenti come conseguenza della loro transizione verso la giovinezza seguono un cammino sempre più personale e soggettivo, che è solo parzialmente legato alla loro età anagrafica. <<Lo scorrere della vita non trova più le sue radici nella classe sociale, in regole di età o di genere o in una pretesa normalità. Si assiste nelle nostre società ad una de-standardizzazione della vita degli uomini e delle donne e ad una diversificazione delle scelte di vita. La vita diviene così una successione complessa e controllare loro stessi. Ognuno deve concepire se stesso come una agenzia pianificatrice delle decisioni di vita. Le persone ormai sono ritenute responsabili della loro vita, la quale assume forme più individualizzate, ma anche più selettive. La nuova sfida consiste ormai nello sfruttare al meglio le opportunità del mercato, i dispositivi istituzionali ed il reticolo delle relazioni sociali per orientare in modo calcolato la propria traiettoria di vita>><sup>212</sup>.

Questa tendenza alla soggettivizzazione che caratterizza il mondo giovanile, di cui l'individualizzazione è un volto, è presente anche nel mondo adulto, pur se in modo meno evidente e leggibile, perché essa è il frutto dell'intreccio di quei fenomeni culturali, sociali e psicologico- esistenziali che sono all'origine dell'attuale

<sup>212</sup> W.R. Heinz, *L'ingresso nella vita attiva in Germania ed in Gran Bretagna*, in A. Cavalli, O. Galland *Senza fretta di crescere*, Liguori Editore, Napoli 1996, pp. 83-84.



particolare fase della transizione dalla modernità a un'epoca ancora senza nome, descritta prima.

Il primo di questi fenomeni è costituito dalla complessità sociale che attraverso il suo politeismo di valori, di idee, di concezioni del mondo e della vita, oltre che di poteri, il suo relativismo e la sua posizione fragile verso il “reale” ha prodotto la frammentazione della cultura sociale in un arcipelago in cui non trovano posto né la verità né l'oggettività.

Il secondo fenomeno è costituito dalla crisi delle grandi narrazioni, ovvero dei grandi sistemi ideologici e di pensiero attraverso cui le persone interpretavano se stesse, la loro vita, le loro aspirazioni ed il mondo, facendo riferimento ad un punto di vista a loro esterno e che era in grado di proiettarle, magari in modo irrealistico, verso il futuro.

Il terzo fenomeno è costituito dalla perdita della capacità delle persone di interpretare il fluire del tempo lungo l'asse lineare della storia e, quindi, di dare alla propria vita la coerenza e l'unitarietà di un progetto capace di dare un senso al frammento di tempo i cui confini sono, invece, l'inizio e la fine della storia umana.

L'intreccio di questi tre fenomeni culturali nella vita dei giovani ha prodotto in gran parte la deriva del soggettivismo e la loro conseguente chiusura in quell'orizzonte di senso costituito principalmente dai bisogni personali, dalle argomentazioni del desiderio, dai sentimenti, espressi o non, e dai sistemi simbolici interiorizzati.

Questa chiusura si attenua solitamente nelle micro aperture disegnate dalla relazionalità primaria con le persone con cui si condivide, in un clima di solidarietà affettiva, il piccolo mondo vitale quotidiano. Anche se spesso, in questi casi, più che di vere aperture si tratta di una reciproca accettazione della propria soggettività.

Nell'ambito dello studio più approfondito sul campione la domanda posta è “quali sono le persone a cui dai più fiducia?”. Agli intervistati è stato chiesto di fornire massimo tre risposte per ordine di importanza.

La tendenza generale rappresentata nella tabella è che la maggior parte di giovani intervistati da maggiore fiducia a genitori ed amici (cfr tabella 6).

Nello specifico, per i giovani della città residenti al centro(33,33%), per i residenti in periferia (22,22%) e per il 100% dei residenti nell'agro sono i genitori le persone a cui dare maggior fiducia.

Il secondo dato più significativo è quello attribuito agli amici, visti come le persone a cui dare più fiducia per il 17,65% dei ragazzi intervistati che risiedono al centro della città e il 33,33% degli intervistati residenti in periferia. Per i residenti dell'agro sassarese gli amici sono al secondo posto, per ordine di importanza, le persone a cui dare più fiducia (16,67%) e al terzo posto (per il 25,00%).. In generale, i nostri risultati sembrerebbero confermare l'emergere, nell'esperienza degli intervistati, della *socialità ristretta* orientata a relazioni "faccia a faccia" tipiche dei gruppi primari <sup>213</sup>.

**Tab. 6 Quali sono le persone alle quali dai più fiducia? (massimo tre risposte per ordine d'importanza)**

**Distribuzione percentuali)**

	Centro			Periferia			Agro		
	1° %	2° %	3° %	1° %	2° %	3° %	1° %	2° %	3° %
Genitori	33,33	0	0	22,22	0	0	100	0	0
Fratelli/Sorelle	17,65	0	0	11,11	0	0	0	66,67	0
Nonni	1,96	0	0	0	0	0	0	0	25
Zii	5,88	0	0	0	0	0	0	0	25
Cugini	3,92	0	0	16,67	0	0	0	0	0
Parenti	7,84	0	0	16,67	0	0	0	16,67	25
Amici	17,65	0	0	33,33	0	0	0	16,67	25
Insegnante/i	7,84	0	0	0	0	0	0	0	0
Sacerdote/Clero	3,92	0	0	0	0	0	0	0	0
Altro	0	0	0	0	0	0	0	0	0
<b>Totale</b>	<b>100</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>100</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>100</b>	<b>100</b>	<b>100</b>

Fonte: nostra rilevazione ed elaborazione

<sup>213</sup> C. Buzzi, A. Cavalli, A. de Lillo, *Giovani del nuovo secolo V rapporto IARD sulla condizione giovanile in Italia*, Il Mulino, Bologna 2002.

#### 6.4 Una visione orizzontale, pragmatica a forte soggettività

Si può affermare che le indicazioni delle ricerche recenti non mettono in discussione sostanzialmente la concezione del mondo adolescenziale e giovanile come risorsa e non solo come problema, anche se i dati in essa richiamati comportano uno spostamento di accento<sup>214</sup>. Nella società italiana sospesa nella condizione degli adolescenti continua ad offrire un panorama complesso e variegato di situazioni e di dinamiche che si presentano di volta in volta come ostacoli e come potenzialità positive; tuttavia, gli indizi che emergono dalla letteratura sembrano dare maggiore rilevanza agli aspetti negativi che a loro volta rinviano a interpretazioni sociologiche corrispondenti, sia tradizionali, sia nuove. In questo senso può riprendere importanza la tesi della marginalità che, come si sa, viene espressa in termini di esclusione dalla società, dipendenza, subordinazione, irrilevanza. Tale chiave di comprensione, benché non sembri in grado di spiegare in termini globali la realtà giovanile nella società attuale, tuttavia rimane ad indicare un pericolo che incombe in forme differenziate su tutti i giovani e una situazione reale per gruppi crescenti di essi. La causa della marginalità viene identificata di solito nel modello di crescita dei sistemi neo-capitalisti che, per ottenere la massimizzazione della produzione e dei profitti, tenendo ad espellere dal cuore della realtà economica i soggetti più deboli della popolazione: giovani, donne, anziani. Accenniamo alle manifestazioni possibili di tale situazione, quali il parcheggio nel sistema scolastico, la crescita della disoccupazione e inoccupazione giovanile, l'espansione della sottoccupazione nel senso che i giovani devono talora accettare condizioni difficili per potersi inserire nel mondo produttivo, il confinamento del consumo nella dimensione coatta, l'esclusione o la limitazione delle possibilità di esercizio del

---

<sup>214</sup> A.A.V.V. , (Malizia, Bajzek, Frisanco, Mion, Pieroni, Salatin) , *Analisi dei bisogni formativi dei giovani nella provincia di Belluno*, ISRE Regione Veneto, Assessorato Istruzione e Cultura, Venezia 1994.

potere, il senso di impotenza, l'accettazione passiva della marginalità come ragione dell'esistenza, l'autoemarginazione in culture separate.

Probabilmente rivela una più estesa capacità interpretativa l'ipotesi della frammentazione strutturale e culturale. Questa riflette la notevole complessità ed elevata differenziazione interna tipica delle società dinamiche post-industriali. Ciò significa la progressiva scomparsa di un quadro omogeneo e generalmente condiviso di significati e valori in grado di rappresentare unitariamente il corpo sociale e quindi la tendenziale «soggettivazione individualistica» del comportamento. Da qui la stessa crisi delle agenzie di formazione e socializzazione, incominciando dalla scuola, che trovano difficoltà crescenti a veicolare il consenso su valori comuni e a «generare nuovi processi di trasmissione valoriale partecipativi». Ne consegue lo scadimento della funzione educativa propria della generazione adulta («permissiva») che ha perso autorevolezza e credibilità. Si ha così una «orizzontalizzazione dei riferimenti valoriali» e «l'assenza di una discriminante valoriale tra le generazioni all'interno delle quali emergono solo semplici accentuazioni comportamentali».

All'interno della componente giovanile della società il frantumarsi del vissuto individuale provoca disorientamento nella costruzione della personalità, mentre l'assenza di progettualità e di contenuti tende ad essere surrogata dal consumismo e dall'«utilitarismo pragmatico». Nei soggetti più deboli il risultato può essere rappresentato da esiti patologici da non sottovalutare, come la devianza e la dissociazione mentale e comportamentale. In generale si parla di «generazione sospesa, figlia di un benessere evidente ma orfana di riferimenti forti» con tratti di insicurezza (anche nella gestione dei rapporti sessuali e nella organizzazione della coppia) e sintomi di insoddisfazione esistenziale (nella forma estrema la tossicodipendenza).

Pure la cultura combinatoria (caratterizzata, appunto, dalla giustapposizione di bisogni, comportamenti e aspettative anche contraddittorie in uno stesso individuo), che appare la manifestazione più vistosa del nuovo presente nelle giovani

generazioni, sembra all'origine di quella instabilità e incertezza valoriale che genera situazioni di disagio e di perdita di identità<sup>215</sup>. Questo malessere alimenta sia fenomeni di partecipazione ritualistica e violenta (gli ultras nello stadio e i neonazisti xenofobi) sia il bisogno profondo di nuove regole che svolgono uno dei ruoli garantito in passato dalle ideologie.

Su un altro versante si rileva che il mondo giovanile non manca certamente di potenzialità positive che, adeguatamente recepite e valorizzate, possono diventare risorse importanti in vista di una società più articolata (o ad elevata «soggettività») e al tempo stesso solidale. Anche nell'attuale sistema in crisi le nuove generazioni continuano ad avere il vantaggio di disporre – sia pure in modo non ancora ugualmente distribuito – di notevole opportunità in tutti campi quanto a strumenti, offerte, strutture, strategie, tali da permettere differenziati percorsi in funzione della realizzazione personale. Inoltre, tra il conflitto valore-bisogno di tipo acquistativo-realizzativo (la complessità, il successo, il guadagno, la capacità di consumo, le possibilità di status e di potere) e di quelli di tipo espressivo- post-materialistico (la spontaneità, la fraternità, l'autenticità dei rapporti interpersonali, la libertà personale, la qualità della vita), i giovani si manifestano in una loro componente significativa (che però sembra in diminuzione), «portatori sani» dei secondi.

Tuttavia nella ricerca condotta a Sassari, alla domanda “Quali di queste personalità, secondo te, hanno influito maggiormente nella storia dell'umanità?” (tabella 14), una forte maggioranza di intervistati indica Gesù Cristo come personalità che ha più influito nella storia. gli abitanti del centro della città mettono Gesù Cristo al primo posto in ordine di importanza con una percentuale del 44,55%, gli abitanti della periferia con una percentuale del 36,07%; il valore più alto si registra tra gli abitanti dell'agro 85,42%.

Tra le altre figure considerate importanti si trova Ghandi, che viene collocato al primo posto dal 32,73% del campione che risiede al centro e Padre Pio che è al terzo

---

<sup>215</sup> M. Sorcioni, *Giovani d'Europa: alla ricerca di identità*, in Tutto giovani e notizie 7 n. 28 1992, pp. 8-10

posto per gli intervistati che risiedono nell'agro, con una percentuale del 41,86 %.  
(cfr. Tabella 7)

**Tab. 7 Quali di queste personalità, secondo te, hanno influito maggiormente nella storia dell'umanità?  
(massimo tre risposte per ordine d'importanza)  
(Distribuzione percentuali)**

	<b>Centro</b>			<b>Periferia</b>			<b>Agro</b>		
	<b>1° %</b>	<b>2° %</b>	<b>3° %</b>	<b>1° %</b>	<b>2° %</b>	<b>3° %</b>	<b>1° %</b>	<b>2° %</b>	<b>3° %</b>
Gesù Cristo	44,55	21,9	7,69	36,07	48,21	1,96	85,42	10,64	2,33
S.Francesco D'Assisi	0	3,81	3,3	0	1,79	9,8	0	8,51	11,63
Padre Pio	0	10,48	9,89	3,28	8,93	33,33	0	25,53	41,86
Madre Teresa	4,55	11,43	2,2	32,79	3,57	3,92	10,42	34,04	13,95
Maometto	0	0	4,4	0	1,79	3,92	0	0	2,33
Ghandi	32,73	6,67	1,1	21,31	5,36	3,92	2,08	6,38	13,95
Mandela	3,64	8,57	10,99	0	1,79	5,88	2,08	6,38	0
M.L.King	5,45	6,67	8,79	4,92	8,93	1,96	0	6,38	4,65
Malcon X	0	1,9	1,1	0	0	1,96	0	0	0
Martin Lutero	0	1,9	5,49	0	1,79	3,92	0	0	4,65
Che Guevera	3,64	8,57	7,69	0	7,14	9,8	0	0	0
Aristotele	1,82	0,95	4,4	0	1,79	0	0	0	0
Marx	0,91	1,9	6,59	0	0	0	0	0	0
Einstein	2,73	14,29	21,98	1,64	8,93	19,61	0	2,13	4,65
Altro	0	0,95	4,4	0	0	0	0	0	0
<b>Totale</b>	<b>100</b>	<b>100</b>	<b>100</b>	<b>100</b>	<b>100</b>	<b>100</b>	<b>100</b>	<b>100</b>	<b>100</b>

Fonte: nostra rilevazione ed elaborazione

Inoltre è stato chiesto agli intervistati: “Tra questi grandi nomi, quali secondo te, hanno più cose da dire ai giorni nostri?” il campione di riferimento, diviso in zone di residenza, ha espresso la propria preferenza in maniera abbastanza netta. Il campione tra i nomi che hanno più cose da dire ai giorni nostri indica Gesù Cristo che compare con il valore più alto, 49,07% per gli abitanti del centro, 52,63% per gli abitanti della

periferia, e 66,67% per gli abitanti dell'agro. Aristotele è messo al primo posto tra gli abitanti del centro della città con una percentuale del 26,85%. Un dato rilevante è il 62,22% di persone appartenenti all'agro che scelgono di mettere Mosè al secondo posto tra i nomi che hanno più cose da dire ai giorni nostri. Non si registrano dati considerevoli rispetto alle altre opzioni fornite tra Aristotele, Mosè, Maometto, Buddha, Confucio, Lao- Tse, Gesù Cristo, Omero. (Cfr tabella 8)

**Tab. 8 Tra questi grandi nomi, quali secondo te, hanno più cose da dire ai giorni nostri?**  
*(massimo tre risposte per ordine d'importanza)*  
*(Distribuzione percentuali)*

	Centro			Periferia			Agro		
	1° %	2° %	3° %	1° %	2° %	3° %	1° %	2° %	3° %
Gesù Cristo	49,07	27,54	40,91	52,63	48,39	40	66,67	22,22	20
Mosè	13,89	17,39	2,27	22,81	12,9	0	27,08	62,22	0
Maometto	4,63	11,59	0	1,75	16,13	5	2,08	6,67	20
Buddha	2,78	14,49	9,09	5,26	6,45	0	0	4,44	4
Confucio	0	10,14	6,82	1,75	6,45	0	0	0	0
Aristotele	26,85	5,8	11,36	10,53	6,45	15	4,17	0	36
Lao-Tse	0	1,45	0	0	0	0	0	0	0
Omero	1,85	7,25	20,45	3,51	3,23	30	0	2,22	20
Altro	0,93	4,35	9,09	1,75	0	10	0	2,22	0
<b>Totale</b>	100	100	100	100	100	100	100	100	100

Fonte: nostra rilevazione ed elaborazione





## *Capitolo VII*

### *La religione e gli adolescenti*

#### **7.1 Il rapporto degli adolescenti con la religione**

L'adolescenza così come emerso dalla ricerca, non ha una rappresentazione della religione come aspetto costrittivo, di cui ci si vuole e ci si deve "liberare", ma un'esperienza vissuta legata ad una tipologia sacro-tradizionalista. I ragazzi sperimentano, durante questo periodo, un tipo di religiosità non formalista e costringente e non manifestano nessuna forma di "rottura esplicita" con la religione. Essa viene avvertita, soprattutto, come parte del mondo e rientra nella formazione della propria identità.

Gli adolescenti, che vivono nel territorio di Sassari, riconoscono che essa aiuti a dare loro un indirizzo alla propria vita e la percepiscono come sostegno del loro percorso di crescita.

Sono anni in cui essi frequentando la III media affrontano una realtà di profondo cambiamento. E' solo apparente la mancanza di problematicità con cui gli adolescenti si accostano al mondo della religione, in questa fase di vita il cambiamento in atto è solo in parte occultato dall'effetto legato al riscontro del permanere delle pratiche rituali che essendo tali sono osservabili e controllabili. In sostanza i comportamenti esteriori subiscono un'evoluzione lenta, quasi inavvertibile, mentre le dinamiche interiori sono sotto tensione. Quelli che non si pongono interrogativi particolari, ma non esprimono nemmeno un distacco netto e che preferiscono invece assumere una posizione di coinvolgimento moderato, di partecipazione relativa, di osservanza compiacente alle richieste degli adulti, sono ormai la maggioranza. Con i distinguo dovuti all'età sono quelli che più si avvicinano al profilo di "religiosità di maggioranza" al quale accenna Franco Garelli

nei suoi scritti, con ciò indicando un atteggiamento diffuso che attribuisce alla religione il significato di scenario; qualcosa che, come le strutture retrostanti l'azione teatrale, contribuisce a definire il significato di questa, senza però influenzarla direttamente.

Dal punto di vista culturale, comunque, è qui che si struttura quell'identità sociale e culturale che va a costituire un principio ordinatore unitario del mondo sociale<sup>216</sup>. Forse, senza trarre tale conclusione, dovremmo ritenere la comunicazione un mezzo dell'“interpenetrazione” e dell'“esperienza della differenza”, che permette di interpretare i contenuti a seconda dei sistemi<sup>217</sup>.

## 7.2 La formazione religiosa

Se si ipotizza una relazione tra la pratica dei genitori con quella dei figli si trova, come appare ovvio, una relazione tra le due variabili. I figli dei praticanti sono in sostanza assai più spesso esposti alla socializzazione religiosa dei figli dei non praticanti, o dei saltuari.

Tuttavia, nel contesto, ciò che colpisce è l'alto numero di ragazzi che denotano, nel periodo adolescenziale una partecipazione elevata alla ritualità ordinaria. Ciò è del resto implicito nel fatto che i livelli di pratica degli adolescenti appare più che doppio di quello osservabile nell'età adulta.

Una quota elevata di adolescenti si caratterizza dunque per il fatto di assumere modelli di comportamento socio-religioso che contrastano con quello di uno dei genitori o di entrambi. Questo fatto non si spiega se non secondariamente con l'esistenza di pressioni ambientali, la spinta omologante dei compagni, che inducono a richiedere la socializzazione religiosa, in un certo senso in contrasto con quanto i genitori desiderano.

---

<sup>216</sup> J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1986; Id., *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1987.

<sup>217</sup> N. Luhmann, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, Il Mulino, Bologna 1990.

Al contrario, sono i genitori stessi che di solito orientano i loro figli verso l'ambiente parrocchiale e la pratica religiosa.

I ragazzi in questi contesti familiari si trovano a ricevere messaggi che li inducono ad esporsi alla socializzazione religiosa, ma non notano comportamenti congruenti nei genitori e ciò, in alcuni casi, è fonte di disagio per il minore.

Probabilmente però questo aspetto non va troppo enfatizzato. A definire una situazione di dissonanza di un certo rilievo infatti non concorre solamente la dimensione della pratica esplicita. I ragazzi stessi sono portati a non considerarla come decisiva per definire i caratteri della persona credente e ciò tanto più spesso quanto più vivono una esperienza religiosa di qualche spessore. D'altra parte non sono pochi coloro che, pur vivendo in famiglie scarsamente praticanti, ciononostante si rappresentano i propri genitori come persone religiose. Mentre, al contrario, vi sono ragazzi i quali avvertono nella pratica dei loro genitori aspetti di ritualismo e di formalismo che finiscono per condizionarne negativamente la relazione con l'esperienza religiosa.

In sostanza le situazioni di dissonanza cognitiva in rapporto alla religione esistono e sono abbastanza diffuse, ma solo in una parte dei casi assumono il rilievo che si potrebbe supporre, soprattutto a causa del fatto che l'importanza della pratica nel definire l'identità religiosa è stata drasticamente ridimensionata nella cultura odierna.

Piuttosto il richiamo a queste situazioni, largamente diffuse, induce ad un altro ordine di considerazioni che appare decisivo nel delineare il significato della religione per i ragazzi e le ragazze e la loro evoluzione tra preadolescenza e adolescenza.

Ma il contesto comunicativo in cui vivono i ragazzi e le ragazze non è costituito solo dai rapporti intergenerazionali. Essi vivono anche rapporti orizzontali con altri, che hanno la stessa età o qualche anno in più. L'adolescenza è anzi proprio la fase della vita in cui tali rapporti diventano per la prima volta realmente importanti, per taluni aspetti quelli più importanti. E' attraverso di essi che si comincia ad esplorare lo spazio ignoto che si estende oltre il controllo operato dal mondo adulto.

Questo nuovo contesto comunicativo appare affatto diverso da quello precedente. Esso non contempla quegli squilibri strutturali che segnano il primo. Le relazioni si dovrebbero sviluppare con maggior fluidità.

Ora, in esso la comunicazione dell'esperienza religiosa sembra del tutto assente: la religione appare come una sorta di scatola nera dell'universo discorsivo adolescenziale. Non sorprende che ciò sia così. Perché questo è lo spazio del gioco, dell'avventura, dell'esplorazione, della trasgressione, luoghi e spazi che con la religione, come si è detto, non sembrano avere nulla a che fare.

L'assenza del discorso religioso nella comunicazione all'interno del gruppo dei pari potrebbe indurre ad affrettate considerazioni circa la sostanziale irrilevanza di tale dimensione nella vita dei ragazzi e delle ragazze. Ma questa conclusione sarebbe alquanto azzardata.

Si può, al contrario, avanzare l'ipotesi che la sua assenza non debba essere intesa come espressione di un vuoto religioso di proporzioni così profonde, ma dipenda da altri fattori. La comunicazione tra ragazzi appare infatti anch'essa disturbata da aspettative deformanti, che nella sostanza inducono a ritenere nell'intimo quello che alcuni di questi, quantomeno, vivono. Sono gli aspetti di osservanza rituale che possono entrare nel dialogo interno al mondo dei pari, le tecniche di aggiramento con cui si cerca di evitare il loro carattere vincolato, le piccole solidarietà con cui ci si sforza di ammazzare il tempo in noiose occasioni, gli standard accettabili di comportamento per evitare di incorrere nelle ire familiari, le strategie di fuga o di osservanza passiva.

Così l'esperienza religiosa entra nella comunicazione tra ragazzi e ragazze nelle sue forme meno attraenti e più gravose. Finisce per trasformarsi in stereotipi e poi a legittimarli come veridici. Le rappresentazioni positive e vivaci dell'esperienza religiosa che esistono e sono documentabili ed anche di taluni aspetti della socializzazione ricevuta non vengono trasmesse, non entrano in circolo. Come non entrano nella comunicazione le esperienze intime della preghiera, della familiarità con il sacro, che pure ci sono e non sono sempre irrilevanti.

Provare a comunicare queste esperienze nel gruppo dei pari è infatti rischioso, non è il luogo, non si danno i linguaggi, non corrisponde alle attese: chi provasse a farlo potrebbe facilmente essere considerato un po' strano, un po' "bigotto", ed in ogni caso immaturo, succube al mondo adulto.

Il formidabile compito di crescere, di essere accettati dai ragazzi e dalle ragazze più grandi, di divenire come loro emancipati, il desiderio di sperimentarsi in nuovi spazi vitali ora finalmente praticabili, entra in cortocircuito con il messaggio celato nella comunicazione ambigua proveniente dal mondo degli adulti, rafforza e giustifica gli stereotipi, rende non comunicabile l'"intimità" religiosa.

### **7.3 Atteggiamenti e comportamenti solidali**

Pare che tra gli adolescenti si stia facendo strada una concezione di vita orizzontale, pragmatica, utilitarista, a *farsi soggettività*: infatti si nota una involuzione sul piano dei valori, il pericolo della trasgressività pare crescere e il rischio da benessere si diffonde anche tra giovani culturalmente ed economicamente non svantaggiati. Si tratta però di primi segnali, la situazione è sospesa e non c'è nulla di deterministico: in altre parole, non mancano le possibilità di capovolgere tali prospettive, operando sia sul piano strutturale sia soprattutto su quello educativo.

Forse basta semplicemente sottolineare, da un lato, il bisogno di scambio e di informazione sociale e, dall'altro, la qualità di mezzo della comunicazione. In ogni caso la denominazione "società della comunicazione" sembra cogliere una dimensione centrale della nostra esistenza sociale. L'importanza della comunicazione non viene sminuita dal fatto che qui non si tratta tanto di una relazione viva tra due o più persone in un rapporto paritario, quanto piuttosto di un sistema autonomo fatto di scambio di informazioni e dotato di un arsenale tecnico di ragguardevoli proporzioni. La ricerca effettuata ha approfondito anche l'appartenenza degli adolescenti ad associazioni. La maggior parte degli intervistati appartiene ad un'associazione sportiva, il dato più significativo si registra tra gli adolescenti frequentanti il centro

con una percentuale pari al 75,00%, e del 51,43% nella periferia. (Cfr. tabelle 9 e 10)

**Tab.9 Fai parte di qualche associazione?**  
(Distribuzione percentuali)

	<b>Totale</b>	<b>Centro</b>	<b>Periferia</b>	<b>Agro</b>
	<b>%</b>	<b>%</b>	<b>%</b>	<b>%</b>
SI	49,12	48,67	51,52	46,81
NO	50,88	51,33	48,48	53,19
<b>Totale</b>	100,00	100,00	100,00	100,00

Fonte: nostra rilevazione ed elaborazione. **Tab. 10 Se si quale? (massimo tre risposte per ordine d'importanza)**  
(Distribuzione percentuali)

	<b>Centro</b>			<b>Periferia</b>			<b>Agro</b>		
	<b>1° %</b>	<b>2° %</b>	<b>3° %</b>	<b>1° %</b>	<b>2° %</b>	<b>3° %</b>	<b>1° %</b>	<b>2° %</b>	<b>3° %</b>
Sportiva	75,00	0,00	0,00	51,43	100,00	0,00	75,00	0,00	0,00
Culturale	3,57	0,00	0,00	5,71	0,00	0,00	0,00	0,00	0,00
Religiosa	12,50	100,00	0,00	34,29	0,00	0,00	25,00	0,00	0,00
Di volontariato	1,79	0,00	100,00	5,71	0,00	0,00	0,00	0,00	0,00
Di solidarietà	1,79	0,00	0,00	2,86	0,00	0,00	0,00	0,00	0,00
Altro	5,36	0,00	0,00	0,00	0,00	0,00	0,00	0,00	0,00
<b>Totale</b>	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00	0,00	100,00	0,00	0,00

Fonte: nostra rilevazione ed elaborazione

#### 7.4. La pratica religiosa

Durante l'adolescenza si denota una maggiore pratica religiosa con una frequenza settimanale dei luoghi di culto senza una diminuzione alla partecipazione all'associazionismo.

Molte delle riflessioni sulla religiosità dei ragazzi che vengono sviluppate, partono da questi dati, dal confronto cioè tra un livello di pratica così elevato degli adolescenti e l'abbandono tanto rapido e drastico negli anni immediatamente successivi. L'abbandono non sarà segno di una esperienza religiosa povera di contenuto?

Se così non fosse quali fattori intervengono successivamente a spiegarlo? E quali elementi di debolezza e di scarsa interiorizzazione erano in ogni caso già presenti nella socializzazione precedente? L'adolescenza, dal canto suo, è un periodo statico, sotto il profilo socio-religioso, oppure il cambiamento è già avvertibile in quel periodo? Come si vede molti di questi interrogativi si pongono dal punto di vista dell' "esperienza religiosa", e non da quello della socializzazione che i ragazzi hanno vissuto in ambiente religioso, nel suo significato più ampio. Ma gli interrogativi sono in effetti più vasti, coinvolgono entrambi i piani. L'esperienza religiosa potrebbe cioè rivelarsi debole come momento di strutturazione dell'identità, ma la socializzazione ricevuta, al di là degli aspetti propriamente religiosi, potrebbe rivelarsi più consistente e significativa anche sul piano della formazione dell'identità.

Nell'ambito della nostra ricerca è stato chiesto agli intervistati di indicare quale importanza attribuiscono alla religione. A tal proposito sono state fatte due domande: "Quanto è importante per te la religione?" e "La religione soddisfa le tue aspettative?". (Cfr. tabella 11/12)

Alla prima domanda gli intervistati rispondono: 18 che la religione non è per niente importante, 31 sostengono che sia poco importante, 64 sufficientemente importante, 88 molto importante, e 23 la considerano importantissima (cfr tabella 11).

**Tab. 11 Quanto è importante per te la religione?  
(Distribuzione percentuali)**

	<b>Totale</b>	<b>Centro</b>	<b>Periferia</b>	<b>Agro</b>
	<b>%</b>	<b>%</b>	<b>%</b>	<b>%</b>
Per niente importante	8,85	8,33	10,53	8,54
Poco importante	15,93	16,67	0,00	19,51
Sufficientemente importante	33,63	33,33	26,32	35,37
Molto importante	31,86	16,67	52,63	29,27
Importantissima	9,73	25,00	10,53	7,32
<b>Totale</b>	<b>100,00</b>	<b>100,00</b>	<b>100,00</b>	<b>100,00</b>

Fonte: nostra rilevazione ed elaborazione.

Alla seconda domanda rispondono: 29 che la religione non soddisfa per niente le proprie aspettative, 36 rispondono poco, 70 rispondono sufficientemente, 64 rispondono molto, 22 affermano che la religione soddisfi le proprie aspettative moltissimo.

**Tab. 12 La religione soddisfa le tue aspettative?  
(Distribuzione percentuali)**

	<b>Totale</b>	<b>Centro</b>	<b>Periferia</b>	<b>Agro</b>
	<b>%</b>	<b>%</b>	<b>%</b>	<b>%</b>
Per niente	15,32	25,00	5,26	16,25
Poco	18,92	0,00	5,26	25,00
Sufficientemente	35,14	25,00	63,16	30,00
Molto	21,62	41,67	21,05	18,75
Moltissimo	9,01	8,33	5,26	10,00
<b>Totale</b>	<b>100,00</b>	<b>100,00</b>	<b>100,00</b>	<b>100,00</b>

Fonte: nostra rilevazione ed elaborazione.



I partecipanti all'indagine hanno anche risposto al quesito: "Con quale frequenza partecipi ai riti della religione alla quale appartieni?" tra le opzioni di risposta fornite (qualche volta, una volta la settimana, nei giorni delle principali feste religiose, tutti i giorni, mai, altro), gli intervistati hanno indicato con più frequenza la risposta "qualche volta" con una percentuale del 32,74%.

Da segnalare anche il dato più basso (3,14% degli intervistati) che afferma di partecipare tutti i giorni ai riti religiosi. (cfr tabella 13)

**Tab. 13 Con quale frequenza partecipi ai riti della religione alla quale appartieni? (Distribuzione percentuali)**

	<b>Totale</b>	<b>Centro</b>	<b>Periferia</b>	<b>Agro</b>
	<b>%</b>	<b>%</b>	<b>%</b>	<b>%</b>
Qualche volta	32,74	34,78	23,33	39,58
Una volta la settimana	21,52	17,39	20,00	33,33
Nei giorni delle principali feste religiose	22,42	22,61	28,33	14,58
Tutti i giorni	3,14	4,35	3,33	0,00
Mai	16,14	18,26	20,00	6,25
Altro	4,04	2,61	5,00	6,25
<b>Totale</b>	<b>100,00</b>	<b>100,00</b>	<b>100,00</b>	<b>100,00</b>

Fonte: nostra rilevazione ed elaborazione.

Dal punto di vista sociologico l'interrogativo posto dall'abbandono della pratica non è del resto così difficile come può sembrare alle persone che sono impegnate nell'educazione religiosa dei ragazzi. Osservare i ragazzi significa guardare come la società si riproduce ed in particolare come riproduce le forme della propria religiosità.

Certo, tutti i genitori possono avviare propri figli all'educazione religiosa, ma ciò non impedirà a questi ultimi di notare la pluralità di modi con cui nella società attuale è vissuto il rapporto con la religione. Il cammino che, muovendo dalla preadolescenza, attraversa la giovinezza è dunque anche lo stesso cammino mediante il quale una pratica diffusa, indotta da un mondo adulto spesso non molto coinvolto,

si trasforma nell'esperienza di una minoranza e la religiosità di maggioranza può assestarsi, come è logico che avvenga.

Vediamo dunque come si articola questo percorso che conduce dall'omogeneità apparente della religiosità dell'infanzia e della preadolescenza alla pluralità di forme che caratterizza la vita adulta.

### **7.5. La religione come fatto privato**

Che la religione da qualche tempo, in Italia e non solo, sia tornata a fare *audience* è un fatto palese a tutti. Gli scaffali nelle librerie che espongono testi di argomento religioso sono sempre ben forniti con una onnicomprensiva *varietas*, che spazia dai libri del papa e di qualche famoso cardinale, a testi di spiritualità e guide per pellegrinaggi, dai saggi di teologia, antropologia e filosofia religiosa, al libro confessione del *vip* di turno su come, dopo l'ennesima marachella di pubblico dominio sia stato finalmente «salvato dalla fede», dal ricettario di dietetica *new age*, al *pamphlet* di antropologia dell'ateismo solertemente redatto da qualche noto «intellettuale» o «scienziato» neopositivista, delle inchieste sull'anima a uso del «volgo», agli improbabili trasalimenti pseudo- apocalittici su una più o meno prossima *finis dierum* ecc. ecc. Anche le trasmissioni televisive non di rado disdegnano quale che sia l'argomento in oggetto (dall'ultimo delitto efferato di cronaca nera, alla *kermesse* canzonetta, dalla bioetica, al *doping* nello sport, dalla pedofilia, alla bestemmia nel *reality show*, ecc. ecc.), di impreziosire, con la presenza di qualche ecclesiastico rigorosamente in *clergyman* o, meglio ancora, in talare, il *parterre* di tuttologi o di provvidi «opinionisti». Infine, sui giornali o meglio sui *magazine* le disfide tra neoclericali *teocon* e i laicisti *engagés* quasi non si contano più e assumono spesso toni, che invano si sperano tramontati, da vero e proprio *Kulturkampf*....

A livello esteriore e fenomenico si direbbe, quindi, che la dimensione pubblica del fatto religioso sia una realtà incontrovertibile. Nondimeno, una simile constatazione non esime dall'interrogarsi, a livello più profondo, sul significato e valore di questa dimensione pubblica, su concetti «religione» e «religioso» che essa reca con se, sulle implicazioni che essa comporta sotto il profilo del rapporto tra fede politica. Infatti, pochi altri ambiti come quelli della riflessione intorno al politico e al religioso richiedono rigore e chiarezza concettuale nell'uso dei termini, tanto più in ragione del fatto che la confusione sembra qui spesso regnare sovrana. A riguardo può essere utile richiamare la seguente notazione di Paolo Prodi sul tema della laicità, che ha tra le altre cose il merito di specificare a chiare lettere come il tema del «potere» sia il vero e proprio discrimine tra la dimensione privata (sacra, perché ha il suo luogo di elezione e rivelazione nella coscienza, autentico sacrario dell'uomo<sup>218</sup>) e quella pubblica del religioso:

La radice della civiltà europea non sta tanto nei singoli apporti dati dal cristianesimo, dall'umanesimo, dall'illuminismo, quanto – piuttosto – nell'affermazione della laicità come dualismo tra la sfera del sacro e quella della politica, dualismo frutto della millenaria evoluzione di tensione e conflitti istituzionali tra Chiesa e Stato. A mio avviso, pertanto il cammino della laicità coincide sostanzialmente con quello della demagificazione del mondo e della politica, indicato già da Max Weber con un'intuizione che si è venuta articolando e arricchendo negli ultimi decenni grazie a importanti contributi di un gran numero di studiosi. Una demagificazione, tuttavia, che implica non già l'espulsione del sacro, bensì la sua presenza come «altro» rispetto al potere<sup>219</sup>.

Almeno a partire dalle ormai classiche considerazioni di José Casanova sulle *public religions*<sup>220</sup>, gli analisti sociali e filosofi politici sono per lo più concordi

---

<sup>218</sup> Cfr. P. Ganne, *Révélation de Dieu. Révélation de l'homme*, Éditions Anne Sigier, Sillery (Québec) 2002.

<sup>219</sup> P. Prodi, *Lessico per un'Italia civile*, a cura di P. Venturelli, Diabasis, Reggio Emilia 2008, p. 178.

<sup>220</sup> Cfr. J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna 2000. Si veda anche A. Ferrara (a cura di), *Religione e politica nella società post-*

nell'affermare che il concetto di secolarizzazione pare, almeno nella accezione meramente sociologica, rispecchiare ormai solo in parte la situazione religioso-culturale del presente<sup>221</sup>. Ma sotto quali fattezze questa ri-articolazione religiosa del *secular age*, per utilizzare il celebre sintagma di Charles Taylor<sup>222</sup>, si presenta oggi in Italia? Per cercare di rispondere a tale domanda ricorro nel seguito a sei distinti paradigmi, liberamente ispirati alla diagnosi proposta, con specifico riferimento alle prospettive di sopravvivenza del cristianesimo, dalla sociologia della religione Danièle Hervieu-Léger<sup>223</sup>:

- a) Il *primo paradigma* potrebbe essere individuato nel «cristianesimo mistico o estetico», caratterizzato da un'intensa partecipazione emozionale, da un interesse relativamente modesto per questioni teoriche e teologiche e dall'enfasi posta invece sulla dimensione esperienziale e spirituale, sulla contemplazione mistico-estetica, sui pellegrinaggi e sulle aggregazioni di massa (si pensi, per esempio, al successo diffuso del *Camino de Santiago* o alle giornate mondiali della gioventù con il connesso fenomeno di coloro che i media, con sintesi efficace, ancorché con approssimazione e semplificazione tutta giornalistica, avevano definito ai tempi di Giovanni Paolo II i *Papa-boy*).
- b) Il *secondo paradigma* è quello del «cristianesimo come tradizione e come vessillo di civiltà». È caratterizzato da una identificazione con il cristianesimo inteso soltanto come eredità culturale a forte connotazione esclusivistica. È il paradigma che più si è manifestato, sulla presenza del Crocifisso in edifici pubblici, polemiche spesso condotte in chiave di apologia politica e talora persino con una malcelata tentazione xenofoba, quanto non razzista.
- c) Il *terzo paradigma* è quello del «cristianesimo socio-umano e solidaristico». In esso viene posta l'enfasi soprattutto sulla dimensione sociale del messaggio

---

*secolare*, Meltemi, Roma 2009.

<sup>221</sup> Sul punto rinvio a F. Ghia, *La sociologia della religione come «lavoro storico»*. Sul ripensamento odierno di alcune categorie dello storicismo religioso, in *Humanitas*, 6, 2004, pp. 1187-1205.

<sup>222</sup> Cfr. C. Taylor, *L'età secolare*, a cura di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2009.

<sup>223</sup> Cfr. D. Hervieu-Léger, *Religione e memoria*, Il Mulino, Bologna 1996. Sul tema si veda anche A. Aldridge, *La religione nel mondo contemporaneo. Una prospettiva sociologica*, Il Mulino, Bologna 2005.

evangelico, e viene quindi sviluppata una specifica attenzione per i settori più marginalizzati e dimenticati dalla società contemporanea. È il cristianesimo dei gruppi impegnati nel volontariato, nel terzo settore, nella cooperazione, nell'animazione missionaria e nella solidarietà, che associa nel momento dell'azione per la risoluzione di problemi concreti e urgenti anche quello della denuncia e dell'appello per un rinnovamento politico e religioso della società.

- d) Il *quarto paradigma* è quello del «cristianesimo politico o integrista». È caratterizzato dalla convinzione che sia necessario istituire un nesso forte e profondo tra l'adesione alla fede cristiana e la visibilità politica come diretta consequenzialità di tale adesione: è tipico di gruppi o movimenti a marcata connotazione presenzialista sulla scena pubblica e nel mondo economico, finanziario e imprenditoriale.
- e) Il *quinto paradigma* è quello del «cristianesimo intellettuale-culturale», che vede cioè nel cristianesimo l'esplicarsi della storia dell'umanità di portata universale, che ha rivoluzionato il modo di pensare e vivere delle civiltà. È il paradigma caro al Benedetto Croce del *Perché non possiamo non dirci cristiani* o all'Arturo Carlo Jemolo della *Coscienza laica*<sup>224</sup>, che legge cioè il cristianesimo in una prospettiva non necessariamente legata all'apparenza confessionalistica e ne enfatizza la dimensione di «pozzo» di valori etici e culturali.
- f) Infine, il sesto paradigma è quello del «cristianesimo democratico o pluralista». Esso è caratterizzato da una accettazione positiva del pluralismo che connota, per sua stessa natura, l'*ethos* democratico, dall'interesse e dall'impegno fattivo nei confronti dei movimenti ecumenici e quindi all'affermazione, corroborata da una lettura attualizzante della feconda tradizione del concilio Vaticano II, della «libertà religiosa come compito dei cristiani». Per questo paradigma, la libertà religiosa apporta una conciliazione tra verità e libertà che non solo può essere assunta dal punto di vista cristiano, ma che anzi corrisponde proprio a

---

<sup>224</sup> Cfr. A.C. Jemolo, *Coscienza laica*, a cura di C. Fantappiè, Morcelliana, Brescia 2009. Per il famoso articolo di Croce, apparso alla rivista *La critica* nel 1942 e più volte ristampato, si veda l'ultima edizione; B. Croce, *Perché non possiamo dirci «cristiani»*, La Locusta, Vicenza 2004.

un'esigenza della fede cristiana: secondo un'affermazione resa celebre dai testi del giurista tedesco Ernst Wolfgang Böckenförde, la libertà religiosa esiste infatti come diritto non contro la verità, ma «per amor di verità»<sup>225</sup>.

L'Europa ha dietro di sé una lunga storia, nella quale il riferimento a Dio era, per le istanze politiche, ovvio e corrispondentemente visibile. L'imperatore del Sacro Romano Impero riceveva l'unzione, e lo stesso avveniva con il re francese, *roi tout chrétien*, unto con l'olio della sacra ampolla. Ancora nel XX secolo, il dittatore Francisco Franco era indicato su tutte le monete come caudillo di Spagna «per grazia di Dio»... Fattosi attento agli errori e ai travimenti religiosi, pseudo religiosi e ideologici, lo stato costituzionale moderno, basato sulla democrazia e sul diritto, garantisce la libertà religiosa individuale e collettiva e non si appoggia più né a una determinata confessione religiosa, che più o meno privilegiata, né a una determinata ideologia a cui i cittadini vengono coattivamente subordinati. In questo quadro vi sono modelli differenti, in base a cui vengono regolati i rapporti tra lo Stato e le comunità religiose; essi hanno sempre e tutti a che fare con specifici sviluppi e specifiche costellazioni storiche. Ma ciò non cambia niente in ordine alla neutralità religiosa dello stato come principio guida che lascia spazio sia all'azione delle comunità religiose, sia a quella dei raggruppamenti politici che possono prendere posizione anche in merito a determinati interessi di tipo religioso.<sup>226</sup>

Queste espressioni nate in Germania, in un contesto cioè nel quale, per ragioni che affondano le loro radici nella poderosa tradizione della *Staatslehre* tedesca, il concetto di «neutralità religiosa dello Stato» può vantare una notevole solidità di pensiero<sup>227</sup>. Ma vale lo stesso anche in Italia? Se si guarda allo stato del dibattito, sussistono di certo ragioni per dubitarne<sup>228</sup>. Come che sia, si tratta di uno sfondo

---

<sup>225</sup> Sul punto Cfr. specialmente E.-W. Böckenförde, *Cristianesimo, libertà, democrazia*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2007, e Id., *Dignità umana e bioetica*, a cura di S. Bignotti, Morcelliana, Brescia 2009. Per una discussione e ricezione critica delle tesi böckenfördiane, si veda G. Zagrebelsky, *Contro l'etica della verità*, Laterza, Roma-Bari 2008.

<sup>226</sup> U. Ruh, *Gott und die Politik*, in *Herder Korrespondenz*, 63 9/2009 pp. 433-435, qui pp. 433-434.

<sup>227</sup> Per una panoramica su questo punto si veda, ad es., G. Prauss, *Moral und Recht im Staat nach Kant und Hegel*, Alber, Freiburg-München 2008, specialmente le pp. 113-138. Cfr. anche F.W. Graf, *Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze*, München Beck 2006.

<sup>228</sup> Un'utile e istruttiva panoramica dello stato del dibattito (va da sé, non *super partes* ...) si trova in G.E. Rusconi, *Nonabusare di Dio. Per un'etica laica*, Rizzoli, Milano 2007.

teorico che mi pare opportuno avere ben presente per comprendere il significato (nel dibattito italiano spesso misconosciuto o frainteso) della dimensione pubblica del pontificato ratzingeriano e alle connesse reazioni (sia in termini di consenso, sia di dissenso) che quella dimensione comporta. Per lui come emerge con certezza, dal confronto con il citato Böckenförde, uno stato non può rescindere totalmente le proprie radici ed elevarsi, per così dire, a puro Stato razionale che, privo di una propria cultura e di un proprio profilo, tratti con ugual peso le tradizioni rilevanti per l'etica e il diritto.

Così al cattolicesimo, in quanto radice e fonte della tradizione culturale europea, deve *iuxta naturam suam* spettare un ruolo eccedente rispetto alle altre confessioni, in quanto esso ne va non solo del fondamento teologico della sua tradizione, ma anche del nucleo profondo della tradizione politica (europea) nella quale quella confessione si inserisce<sup>229</sup>. Ratzinger si è formato teologicamente sui testi di Sant'Agostino, di cui ha approfondito soprattutto l'ecclesiologia, e di San Bonaventura, di cui ha studiato in particolare la teologia della storia. Il suo percorso è stato positivamente e fortemente influenzato dal dibattito che hanno attraversato la teologia tedesca del Novecento circa il nesso tra pensiero storico-teologico e pensiero politico in ordine alla risposta da dare alla tragedia vissuta dall'Europa nella prima metà del secolo<sup>230</sup>. Nella sua riflessione sistematrice, egli si è concentrato in specifico sul *côté* cattolico della discussione protestante tra teologia liberale e teologia dialettica e sulla conseguente ripresa d'interesse per il filone della teologia speculativa (significativo in tal senso, per quanto riguarda il contesto italiano, il contributo attivamente fornito da Ratzinger per la «riscoperta» della Scuola cattolica di Tubinga e in particolare del suo capostipite Johann Sebastian Drey)

Tra i teologi novecenteschi, Ratzinger ha poi trovato una fonte specifica di ispirazione nel pensiero di Erik Peterson, segnatamente nel nesso da questo istituto,

---

<sup>229</sup> Per un approfondimento a F. Ghia, E.-W. Böckenförde *Politica e secolarizzazione*, in *Humanitas* 5-6 2007.

<sup>230</sup> Cfr. su ciò H. Verweyen, *Joseph Ratzinger-Benedikt 16.:Die Entwicklung seines Denkens*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2007. Rilevante, in merito alla tragedia dell'Europa e al connesso *Ende der Neuzeit* («fine dell'età moderna»), l'influsso esercitato su Ratzinger da Romano Guardini: cfr. S. Zucal, *Ratzinger e Guardini, un incontro decisivo*, in *Vita e pensiero*, 4 2008 pp.79-88.

in chiave certamente antistoricista e antiliberale (celebre al riguardo la contrapposizione tra Peterson e A. Von Harnack), tra teoria escatologica e autorità della chiesa<sup>231</sup>. Del resto la scelta del nome «Benedetto», una volta salito al soglio pontificio, si inserisce a pieno titolo, a quanto mi è dato di cogliere, in questo filone escatologico- politico: tale nome infatti attesta un'ecclesiologia del *claustrum*, dell'*aureasolitudo* (il secondo punto nel *triplexbonum* della *vitaquiniquefratrum* del camaldolese Bruno di Querfurt), di una concezione cioè di chiesa come «primizia in terra della santità e beatitudine celesti»<sup>232</sup>. Lette oggi, le parole che Ratzinger, appena ventiquattro ore prima della morte di Giovanni Paolo II, pronunciava a Subiaco ricevendo il «premio San Benedetto» promosso dalla Fondazione sublacense «vita e famiglia», acquistano un tono quasi proiettivo di indubitabile coloritura autobiografica:

abbiamo bisogno – asseriva Ratzinger – di uomini come Benedetto da Norcia, che in un tempo di dissipazione e decadenza, si sprofondò nella solitudine più estrema, riuscendo, dopo tutte le purificazioni che dovette subire, a risalire alla luce. Ritornò e fondò Montecassino, la città sul monte che con tante rovine, mise insieme le forze dalle quali si formò un mondo nuovo. Così Benedetto, come Abramo, diventò padre di molti popoli<sup>233</sup>.

La «città sul monte» è accessibile e aperta a chiunque voglia recarvisi, ma vive in se stessa l'irriducibile (e come tale feconda) dialettica tra «foresteria» ed «eremo», tra *desiderabilecoenobium* e *aurea solitudo*. Si tratta di una dialettica che essa sa che potrà essere tolta solo, per dirla con sant'Agostino, *in septimo die in quo nos ipsierimus*, in quel settimo giorno in cui saremo noi stessi ... Finché si vive nel sesto e penultimo giorno, questa «città sul monte» reclama però dal mondo il riconoscimento di un proprio spazio, di una propria territorialità: certo, essa non è

---

<sup>231</sup> Sul punto si tengano presenti le considerazioni di G. Caronello, «*l'Anticristo è un uomo non undemone*». Su una figura escatologica di Erik Peterson, in M. Nicoletti (a cura di), *Il Katéchon* (2Ts 2,6-7) e *l'Anticristo. Teologia e politica di fronte al mistero dell'anomia*, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 169-214.

<sup>232</sup> Su questa concezione ecclesiologica si veda I. Gargano, *L'Eredità spirituale di Gregorio Magno tra Oriente e Occidente*, Il segno dei Gabrielli, san Pietro in Cariano (Vr) 2005.

<sup>233</sup> Dalla biografia ufficiale di Papa Benedetto XVI pubblicata sul sito della Santa sede: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/elezione/biografia\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/elezione/biografia_it.html) 24. 2. 2010. Si veda anche J. Ratzinger, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Cantagalli, Siena 2005.



ancora, nella sua perfezione, la *civitas Dei*, ma è vestigia di queste e come tale si auto legittima anche agli occhi del mondo.

La privatizzazione dell'esperienza religiosa o la sua proiezione nella vita pubblica dei media, è comunque un fatto che riguarda in maniera incisiva il mondo degli adolescenti. E' possibile, a questo punto, tentare di descrivere il percorso che porterà i più a prendere le distanze dalla religione nell'età successiva all'adolescenza. Crescere vuol dire, nel contesto discorsivo della cultura giovanile, ridurre la propria partecipazione alle pratiche rituali, e disinteressarsi, almeno apparentemente, della religione. Ciò appare una scelta in qualche misura interessante e possibile per numerosi motivi, perché si vede che anche gli adulti hanno modalità differenziate di intendere l'essere credenti ed alcune di queste non prevedono un forte coinvolgimento; perché, anche in virtù di ciò, si ritiene che essere redenti non implichi, se non secondariamente, l'osservanza rituale; perché la pressione ambientale proveniente dal mondo adulto flette, mentre aumenta quella espressa dal mondo dei pari; perché il carattere separato dell'esperienza religiosa finisce per rendere eccessivamente simili allo stereotipo del "bigotto" chi persiste a frequentare troppo spesso la Chiesa; e perché, infine, quel che si doveva apprendere lo si è appreso e quello che viene proposto sembra essere troppo sotto il segno della noia e troppo lontano dalle spinte vitali dell'età.

Ma la separazione è inizialmente dalla pratica, non dalla religione in quanto tale o almeno così non è vissuta. La possibilità di ricorrere ad essa quando se ne ha bisogno permane o si suppone, o si spera, che rimanga.

Gli adolescenti sono stati interrogati sulla frequenza con la quale pregano. La percentuale più alta si riscontra tra chi afferma di pregare nel momento del bisogno, 34,78%, il 23,91% degli intervistati, invece sostiene di pregare tutti i giorni. È inoltre utile segnalare il 13,04% che dichiara di non pregare mai. (Cfr. tabella 14).

**Tab. 14 Un momento particolare di espressione religiosa è la preghiera.  
Ti capita di pregare? (più risposte)  
(Distribuzione percentuali)**

	<b>Totale</b>	<b>Centro</b>	<b>Periferia</b>	<b>Agro</b>
	<b>%</b>	<b>%</b>	<b>%</b>	<b>%</b>
Tutti i giorni	23,91	28,57	18,18	23,81
Meno di una volta la settimana	13,04	7,14	9,09	19,05
Almeno una volta al mese	8,70	14,29	18,18	0,00
Nei momenti di bisogno	34,78	35,71	36,36	33,33
Mai	13,04	7,14	18,18	14,29
Altro	6,52	7,14	0,00	9,52
<b>Totale</b>	100,00	100,00	100,00	100,00

Fonte: nostra rilevazione ed elaborazione.

## *Capitolo VIII*

### *Gli adolescenti tra tradizione e modernità*

#### **8.1 Aspettative e immagini della religione**

Gli adolescenti si trovano a vivere importanti sviluppi del mondo occidentale, altamente sviluppato che hanno avuto come conseguenza, il livellamento di precedenti differenze di classe e il raggiungimento di un benessere generale.

L'evoluzione della società umana può essere compresa come uno sviluppo della crescente differenziazione dei sistemi sociali. Thomas Luckmann fa riferimento ad una "de socializzazione" del mondo, necessaria da questo punto di vista. La differenziazione di particolari sistemi sociali in base a delle relazioni interumane specificamente sociali rende allora possibile all'interno di questi sistemi delle formazioni sempre più funzionalizzate, trae di volta in volta caratteristici punti di vista della vita familiare domestica e della religione. In questo modo la società nel suo insieme diventa più complessa, ma anche più dinamica nelle sue funzioni specializzate, crescono anche i problemi e le crisi, ma anche le possibilità.

Il contesto è apparso modellato su base pluralistica. Nell'ambito della ricerca svolta, gli adolescenti si sono dichiarati appartenenti alla religione cattolica altra religione

Ciò che differenzia il pluralismo religioso affermatosi in Italia è di non manifestarsi come una differenziazione di religioni e confessioni religiose, ma come una forma di pluralismo interno al campo cattolico. Sotto la comune identità si evidenziano infatti modalità profondamente diverse di intendere e praticare la religione cattolica. Tali diversità coinvolgono il piano delle credenze, quello delle

pratiche e quello dell'appartenenza alla chiesa. Ciò appare chiaramente, non appena nelle domande sull'autocollocazione religiosa si aggiunge la modalità "credente a modo mio", nella quale finisce per collocarsi una quota significativa dei rispondenti, che altrimenti si sarebbero definiti cattolici.

Accanto all'insieme dei praticanti si evidenzia cioè una quota rilevante della popolazione che può essere inquadrata nel modello di religiosità "senza chiesa". Inoltre, mentre i praticanti sono una minoranza sia pur consistente, come si è detto, rimane molto alto in Italia il ricorso alla ritualità straordinaria in occasione di momenti particolarmente rilevanti del corso di vita, o di festività di speciale risalto, così che pochi sono coloro i quali possono ritrovarsi totalmente estranei alla religione cattolica.

In sintesi, i modelli di religiosità che caratterizzano il mondo adulto sono largamente differenziati: ai praticanti, essi stessi sempre più spesso caratterizzati da tipi diversi di religiosità, si affianca una parte, maggioritaria, della popolazione la quale se non esclude la dimensione religiosa e l'identità cattolica, non prevede nemmeno forme troppo impegnative di vivere l'esperienza religiosa e l'appartenenza ad una specifica confessione. Il contesto nel cui ambito si attua la socializzazione dei bambini e delle bambine, dei ragazzi e delle ragazze è dunque ampiamente pluralistico e questo suo carattere non può che essere evidente anche ai loro occhi, quanto meno a partire da una certa età.

L'adolescenza, fase che in Italia coincide grosso modo con la frequenza alla scuola media inferiore è un periodo per molti aspetti cruciale nel processo di socializzazione religiosa dei ragazzi e delle ragazze.

Si può ritenere che la socializzazione religiosa extrafamiliare abbia inizio di norma in corrispondenza con l'inizio della scuola elementare, ma i livelli di pratica nell'infanzia sono senza dubbio largamente inferiori a quelli che verranno sperimentati nel corso della preadolescenza, se non altro perché l'"obbligatorietà" della frequenza alla messa festiva è nell'infanzia considerata come socialmente poco vincolante.

Il pluralismo nelle scelte religiose che caratterizza gli adulti non si riflette, come ci si potrebbe attendere, in un grado altrettanto elevato di differenziazione nelle pratiche religiose dei ragazzi e delle ragazze. Se si guarda agli indicatori espliciti di pratica si può agevolmente accertare quanto esteso sia nel nostro paese il processo di socializzazione religiosa.

Secondo le rilevazioni dell'Istat circa il 70% degli adolescenti frequenta settimanalmente un luogo di culto. Un altro 14% ci va alcune volte al mese. Anche se si considera che questi dati sono leggermente sovrastimati, come potrebbe dimostrare la comparazione con altre metodologie di rilevazione, si tratta in ogni caso di livelli di pratica molto elevati. La dimestichezza con i luoghi di culto raggiunge i livelli più bassi nelle zone centrali delle aree metropolitane ed i livelli più alti nei piccoli centri al di sotto dei 2.000 abitanti. Per quanto riguarda le aree territoriali i livelli maggiori si registrano nel Mezzogiorno e quelli più bassi nel Centro. Le differenze non sono però mai troppo eclatanti. Per trovarne di maggior rilievo sarebbe necessario evidenziare zone più limitate, dove la tradizione religiosa appare storicamente meno radicata.

Anche in queste però la riduzione dei livelli di pratica dei ragazzi e delle ragazze non è quella che ci si potrebbe attendere osservando quella degli adulti.

Contrariamente a quanto molti si attendevano non si nota, negli ultimi quattro anni, alcuna tendenza ad una riduzione nella quota degli avvalenti. Solo in alcuni grandi centri, come Bologna e Firenze, ma anche Livorno, Venezia e Trieste, tale quota si pone su livelli significativamente inferiori, compresi tra il 70 e l'80%.

Purtroppo non esistono fonti altrettanto sistematiche per sondare l'altro momento cruciale, sotto il profilo formale, della socializzazione religiosa dei ragazzi e cioè la frequenza al catechismo. Indagini condotte a livello locale sembrano però indicare livelli di frequenza molto alti, persino superiori a quelli fatti segnare dalla frequenza alla messa festiva.

La grande maggioranza dei e delle preadolescenti manifesta in sostanza una pratica esplicita costante, frequenta il catechismo e, a scuola, si avvale

dell'insegnamento della religione cattolica; tutto ciò con una omogeneità territoriale notevole.

Oltre a ciò molto numerosi sono coloro che frequentano qualche associazione o gruppo educativo di carattere parrocchiale, anche se ovviamente in quote non comparabili con quelle appena viste. Quanti non è dato saperlo, ma si può facilmente ritenere che lo spazio educativo extrascolastico sia in buona maggioranza gestito da organizzazioni che si riferiscono, quando non vi appartengono direttamente, alla chiesa cattolica.

Meno peso essa riveste invece oggi, rispetto ad un recente passato, nell'ambito della gestione del tempo libero. Gli oratori assumono ancora, in questa età, un certo rilievo, ma lo sviluppo dell'associazionismo sportivo non confessionale ha sottratto il primato in questo campo alle organizzazioni promosse dalla Chiesa.

L'esposizione alla socializzazione religiosa riveste dunque nel nostro paese un rilievo vastissimo in questa età della vita, con ogni probabilità senza confronti con quanto si può rilevare negli altri paesi europei.

Lo studio del quadro valoriale dell'indagine ci consente di definire e capire i principi che ispirano e alimentano il sistema valoriale e morale del livello simbolico culturale degli adolescenti. L'analisi dei dati evince il peso rilevante che hanno i valori come l'amore, la famiglia, rispetto ad altri valori di carattere più acquisitivo strumentale come la libertà, il coraggio, l'uguaglianza ecc. Si evidenzia, quindi la caratterizzazione all'interno dell'indagine di una vera e propria polarizzazione che vede nel punto più alto della scala di massima importanza i valori affettivi, mentre nei punti più bassi quelli strumentali/acquisitivi più legati ad interessi. Nel proseguire l'analisi possiamo notare come altri valori non riscontrino nessun tipo di attenzione attestandosi sullo zero. Ciò ci porta ad ipotizzare che nella cultura adolescenziale il livello valoriale, nel suo insieme, esprime una visione della vita incentrata su codici normativi e morali che presiedono al governo e al controllo del vissuto fortemente interrelato con dimensioni sociali, privatistiche ed intimistiche. Questo sistema di valori così descritti produce da una parte un processo di legittimazione di alcune istituzioni ad esempio la coppia e la famiglia dall'altra è capace di generare e

delineare elementi che contribuiscono alla costruzione e alla istituzionalizzazione di nuove forme organizzative. Queste trasformazioni si sviluppano lungo un asse o percorso che si articola con giochi di alternanza tra innovazioni e tradizioni. Il processo di transizione visto all'interno di questa indagine può svolgere un *continuum* tra un ciclo di vita ed un altro tra un modello tradizionale e quello moderno di società. La condizione adolescenziale presenta in misura paradigmatica l'ambivalenza e la fluidità generando una identità incompiuta. L'importanza che si accorda nei confronti dell'amore come valore e quello che appare importante sottolineare come esso influenza e condiziona il livello istituzionale e come al tempo stesso il polo dei rapporti di produzione, attraverso la funzione dei mass media, influisce la concezione stessa dell'amore mediante l'interiorizzazione di visione e modelli indotti. Negli ultimi anni le trasformazioni economiche, culturali hanno liberato "la coppia del controllo e dall'influenza dell'ambiente sociale"<sup>234</sup> In secondo luogo si registra la preferenza della famiglia dove si continua registrare un luogo di affetto nella cultura adolescenziale. Nel comparare i fatti questo trend con le ricerche sociologiche<sup>235</sup> In questo campo emerge una sorta di omologazione dei valori in cui giocano un ruolo centrale settori della vita sociale come la famiglia, l'amicizia e l'amore. Queste ricerche inoltre evidenziano come nella nuova generazione sia nato un processo di "omologazione valoriale e culturale all'Europa".<sup>236</sup> Adesso tuttavia non avviene lungo un percorso lineare ma attraverso un processo fortemente caratterizzato da comportamenti ambivalenti: dal lato si vuole un ritorno al passato, dall'altro non si vuole rinunciare ai vantaggi del presente e alle nuove influenze culturali e valoriali. C'è quindi da sottolineare che tra gli adolescenti della ricerca si è consolidata l'idea che la modernità si può coniugare con la tradizione. L'indagine effettuata sul territorio di Sassari ha voluto rilevare anche quali sono, i valori che permettono di crescere in una convivenza pacifica, tra Cultura, Religione,

---

<sup>234</sup> P.P. Donati, I Colozzi (a cura di) *Giovani e generazioni* Il Mulino, Bologna 1997, p.80

<sup>235</sup> Ivi p. 155

<sup>236</sup> Ivi p. 156

Responsabilità, Indipendenza, Libertà, Cooperazione, Coraggio, Uguaglianza. Gli intervistati hanno indicato la religione al primo posto con il 41,38%.

La Responsabilità e la Cultura hanno rispettivamente le seguenti percentuali: 34,48% e 24,14%. (Cfr. Tabella 15).

Livelli di pratica così elevati, i più alti riscontrabili tra le età della vita e l'estesa partecipazione al catechismo, appaiono rafforzati dal fatto che, nella grande maggioranza delle diocesi italiane, il termine della scuola media inferiore coincide con il completamento formale del percorso dell'iniziazione cristiana. Il sacramento della confermazione (cresima) che lo conclude è infatti somministrato di solito in prossimità di quel termine.

La dimestichezza con i luoghi di culto raggiunge i livelli più bassi nelle zone centrali delle aree della città ed i livelli più alti in periferia e nell'agro. Pur tenendo conto della diversità dell'offerta, se si guarda al numero di adolescenti i cui genitori hanno scelto di avvalersi dell'insegnamento della religione cattolica nella scuola media questa impressione di una socializzazione religiosa molto estesa esce ulteriormente rafforzata. Nell'anno scolastico 2009/2010 il 95,7% degli iscritti alla scuola media inferiore si è avvalso di tale insegnamento. Indagini condotte a livello locale indicano la frequenza al catechismo con livelli di frequenza molto alti, persino superiori a quelli della frequenza alla messa festiva.

La grande maggioranza degli adolescenti manifesta in sostanza una pratica esplicita costante, frequenta il catechismo e, a scuola, si avvale dell'insegnamento della religione cattolica; tutto ciò con una omogeneità territoriale notevole.

Oltre a ciò numerosi sono coloro che frequentano qualche associazione o gruppo educativo di carattere parrocchiale, anche se ovviamente non comparabili. Quanti non è dato saperlo, ma si può facilmente ritenere che lo spazio educativo extrascolastico sia in buona maggioranza gestito da organizzazioni che si riferiscono, quando non vi appartengono direttamente, alla chiesa cattolica.

Meno peso essa riveste invece oggi, rispetto ad un recente passato, nell'ambito della gestione del tempo libero. Gli oratori assumono ancora, in questa età, un certo



rilievo, ma lo sviluppo dell'associazionismo sportivo non confessionale ha sottratto il primato in questo campo alle organizzazioni promosse dalla chiesa.

L'esposizione alla socializzazione religiosa riveste dunque nel nostro paese un rilievo vastissimo in questa età della vita, con ogni probabilità senza confronti con quanto si può rilevare negli altri paesi europei.

Livelli di pratica così elevati, i più alti riscontrabili tra le età della vita e l'estesa partecipazione al catechismo, appaiono rafforzati dal fatto che, nella grande maggioranza delle diocesi italiane, il termine della scuola media inferiore coincide con il completamento formale del percorso dell'iniziazione cristiana.

**Tab. 15 Quali sono, secondo te, i valori che permettono di crescere in una convivenza pacifica?**  
(Distribuzione percentuali)

	<b>Totale</b>	<b>Centro</b>	<b>Periferia</b>	<b>Agro</b>
	<b>%</b>	<b>%</b>	<b>%</b>	<b>%</b>
Cultura	24,14	20,00	12,50	36,36
Religione	41,38	30,00	50,00	45,45
Responsabilità	34,48	50,00	37,50	18,18
Indipendenza	0,00	0,00	0,00	0,00
Libertà	0,00	0,00	0,00	0,00
Cooperazione	0,00	0,00	0,00	0,00
Coraggio	0,00	0,00	0,00	0,00
Uguaglianza	0,00	0,00	0,00	0,00
Altro	0,00	0,00	0,00	0,00
<b>Totale</b>	<b>100,00</b>	<b>100,00</b>	<b>100,00</b>	<b>100,00</b>

Fonte: nostra rilevazione ed elaborazione.

Alla domanda “cos'è più importante nella vita?” tra i valori citati l’”amore” è quello che ha registrato il valore percentuale più alto, collocato al primo posto in ordine di importanza per gli abitanti del centro con una percentuale del 45,61%, per gli abitanti della periferia con una percentuale 64,52% e con una percentuale del 39,58% per l’agro.

La “pace” è considerata un valore tra i più importanti per i giovani intervistati, messo al primo posto dal 14,91%, 11,29% e dal 12,50% degli intervistati nelle rispettive

zone di residenza.

Un significato molto importante è attribuito alla “famiglia” che appare tra i più importanti registrando un valore percentuale del 13,16% per gli abitanti del centro, del 11,29% per gli abitanti della periferia e del 33,33% per gli abitanti dell’agro. Inoltre, è posizionato al secondo posto da molti intervistati (Cfr. Tabella 16).

**Tab.16 Secondo te, cos'è più importante nella vita? (massimo tre risposte per ordine d'importanza)**  
(Distribuzione percentuali)

	Centro			Periferia			Agro		
	1° %	2° %	3° %	1° %	2° %	3° %	1° %	2° %	3° %
Amore	45,61	2,63	7,77	64,52	0,00	4,92	39,58	4,26	11,11
Fede religiosa	4,39	4,39	0,97	1,61	12,90	1,64	10,42	19,15	13,33
Prestigio sociale	0,88	0,88	1,94	1,61	0,00	1,64	0,00	0,00	0,00
Potere	5,26	2,63	0,00	1,61	3,23	0,00	0,00	0,00	0,00
Pace	14,91	12,28	6,80	11,29	14,52	8,20	12,50	19,15	6,67
Solidarietà	4,39	2,63	3,88	0,00	1,61	1,64	2,08	2,13	0,00
Giustizia	2,63	10,53	3,88	0,00	1,61	1,64	2,08	2,13	4,44
Famiglia	13,16	33,33	8,74	11,29	32,26	19,67	33,33	31,91	20,00
Amicizia	3,51	12,28	30,10	3,23	17,74	21,31	0,00	12,77	17,78
Libertà	2,63	12,28	10,68	1,61	14,52	16,39	0,00	4,26	8,89
Salute	2,63	6,14	22,33	3,23	1,61	22,95	0,00	4,26	17,78
Solitudine	0,00	0,00	0,00	0,00	0,00	0,00	0,00	0,00	0,00
Altro	0,00	0,00	2,91	0,00	0,00	0,00	0,00	0,00	0,00
<b>Totale</b>	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00

Fonte: nostra rilevazione ed elaborazione

Nell'ambito dell'indagine effettuata nel territorio di Sassari la situazione non si discosta di molto. La ricerca, infatti, ha illustrato il rapporto che intercorre tra giovani e religione, nel contesto sociale sassarese, iniziando dal chiarire se i giovani in analisi credano in Dio o in un'altra divinità.

Il 76,21% degli intervistati ha dichiarato di essere credente; un dato degno di nota riguarda la risposta data dagli intervistati dell'agro, il 97,87% , infatti, risponde di credere in Dio o in un'altra divinità. Il 15,42% non sa rispondere. (Cfr. Tabella 17).

**Tab.17 Tu credi in Dio o in un'altra divinità?**  
(Distribuzione percentuali)

	<b>Totale</b>	<b>Centro</b>	<b>Periferia</b>	<b>Agro</b>
	<b>%</b>	<b>%</b>	<b>%</b>	<b>%</b>
SI	76,21	67,52	76,19	97,87
NO	8,37	9,40	12,70	0,00
Non so	15,42	23,08	11,11	2,13
<b>Totale</b>	100,00	100,00	100,00	100,00

Fonte: nostra rilevazione ed elaborazione.

La funzione sociale della religione è stata analizzata nella (Tabella 18), che studia la motivazione che hanno i giovani nel credere. Infatti alla domanda “perché credi?” i protagonisti della ricerca, hanno chiarito quale tra le motivazioni indicate preferissero, manifestando opinioni molto diverse: il 47,92% dei residenti al centro, il 39,66% dei residenti in periferia e il 16,85% degli abitanti dell'agro mettono al primo posto per ordine di importanza la risposta “perché m'indica buono e giusto”. Il 32,29% dei residenti al centro, il 41,38 dei residenti in periferia e il 35,96% degli abitanti dell'agro ha dichiarato di credere per via delle tradizioni familiari e culturali. Tra le motivazioni messe al secondo posto, si evidenzia la presenza di un 39,29% 38,46% e un 31,58% del campione suddiviso per zone di residenza che affermano di credere perché giustifica l'esistenza umana.

**Tab.18 Se si, perché ci credi? (massimo tre risposte per ordine d'importanza)**  
(Distribuzione percentuali)

	Centro			Periferia			Agro		
	1° %	2° %	3° %	1° %	2° %	3° %	1° %	2° %	3° %
Per tradizioni familiari e culturali	32,29	0,00	0,00	41,38	0,00	0,00	35,96	0,00	0,00
Perché m'indica buono e giusto	47,92	35,71	0,00	39,66	53,85	0,00	31,46	57,89	0,00
Perché giustifica l'esistenza umana	9,38	39,29	33,33	5,17	38,46	44,44	16,85	31,58	55,56
Perché giustifica l'esistenza del mondo	3,13	14,29	44,44	8,62	7,69	55,56	10,11	10,53	33,33
Per far parte di una comunità	0,00	3,57	0,00	0,00	0,00	0,00	2,25	0,00	11,11
Per consistenti relazione sociali	0,00	0,00	22,22	0,00	0,00	0,00	0,00	0,00	0,00
Altro	7,29	7,14	0,00	5,17	0,00	0,00	3,37	0,00	0,00
<b>Totale</b>	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00	100,00

Fonte: nostra rilevazione ed elaborazione.

Tra gli adolescenti della ricerca si evidenzia dalle risposte una religiosità familiare che si svolge e si radica all'interno della famiglia stessa. Essa diventa, infatti, luogo fondativo dell'*ethos* familiare, luogo della solidarietà primordiale e della *pietas* ed infine *ethos*. Vedi Dati indica che sono rappresentativi di una religiosità sommersa vissuta nella propria intimità non sempre in modo cosciente. Sulla scelta dei valori legata alla religione, gli adolescenti sassaresi siamo di fronte ad un valore forte e coinvolgente che da senso all'esistenza e dirige le scelte vitali in quest'ottica possiamo dare due interpretazioni alla domanda religiosa.

Nella maggior parte delle società occidentali, alla crisi delle ideologie che ha caratterizzato la fine del secolo scorso è corrisposta la crescita del bisogno religioso. Nonostante i teorici della secolarizzazione avessero pronosticato l'estinzione della

religione nelle società evolute, essa non solo non è scomparsa, ma conosce un interesse ed una diffusione impensabili solo qualche anno fa.<sup>237</sup>

Nel caso italiano, alla persistenza di alcuni indicatori quantitativi si aggiungono fenomeni difficilmente ignorabili: si pensi ad esempio ai funerali di Giovanni Paolo II, al proliferare di fiction televisive di stampo agiografico, all'offerta di esperienze e vacanze di carattere spirituale.

Il mondo giovanile è sicuramente in prima linea nell'interpretare tale crescita del sentimento religioso.

Sarebbe però errato ritenere che la secolarizzazione non abbia influito sulla religione; se non ne ha determinato la scomparsa, ne ha però causato la trasformazione: l'atteggiamento dei contemporanei è infatti assai diverso dal passato.<sup>238</sup> Esso si caratterizza per alcune "cifre" peculiari del nostro tempo, che interessano tutte le fasce d'età, ma che sono vissute in modo eminente dai giovani. Tale situazione si qualifica per la sua ambiguità: ogni indicatore, infatti, contiene potenzialità positive e negative. Ciò rispecchia – probabilmente – la generalizzata situazione di cambiamento, con i rischi e le speranze che ogni trasformazione epocale porta con sé.

Va notato che esiste un reciproco rimando tra una "cifra" e l'altra: il distinguere ha soprattutto utilità accademica, non potendosi separare aspetti che nella realtà sono profondamente connessi ed interdipendenti.

Tali riflessioni potrebbero essere approfondite in base alle indagini etnologiche, di storia e sociologia della religione. Ma qui non abbiamo lo spazio per farlo. Preferiamo perciò sollevare il problema più di fondo: che significato e che conseguenze può avere il fatto che una funzione sociale centrale, cioè la trasformazione di una complessità da indeterminata a determinata oppure determinabile, venga delegata ad un sistema particolare a ciò specializzato? Come

---

<sup>237</sup>R. Stark – M. Introvigne, *Dio è tornato. Indagine sulla rivincita delle religioni in Occidente*, Piemme, Casale Monferrato (Al) 2003; M. Corradi, *Parla Garelli: «La secolarizzazione si è fermata»*. *Dio non è più morto*, in: "Avvenire" 22.07.2003; M. Politi, *Il ritorno di Dio. Viaggio tra i cattolici d'Italia*, Mondadori, Milano 2004.

<sup>238</sup> Cfr. R. GRASSI, *Giovani, religione e vita quotidiana* Cfr., Il Mulino, Bologna 2006, pp. 25-85.

può un'azione di orientamento, importante per la vita che ha un senso, per tutti gli uomini e per ogni tempo, tecnicamente articolata e autorizzata, essere relegata a particolari situazioni, ruoli, luoghi e occasioni, valori e dogmi?

Se con Malinowski e altri si parte dai “bisogni” umani, si potrebbe supporre che per i bisogni religiosi le cose stiano come per altri bisogni: ognuno deve essere sempre nutrito a sufficienza, ma non c'è la necessità e neppure si è in grado di mangiare continuamente. La teoria del sistema, con l'ausilio di strumenti analitici più astratti, porta a delle conoscenze che sostanzialmente superano concezioni così semplici.

Come tesi fondamentale possiamo formulare la seguente: la differenziazione della funzione di determinare l'indeterminato ne accresce l'attuazione nella direzione indicata. Essa cresce nella misura in cui generalizza e specifica le possibilità di un orientamento specificamente religioso, la contingenza, la complessità e l'insicurezza sopportabili dall'intera società, e ciò sia dal punto di vista del mondo che in rapporto alla stessa società. L'esempio classico: la certezza dell'unico Dio offre la possibilità di interpretare religiosamente le catastrofi politiche ed economiche del proprio popolo. Col passaggio dal Dio della tribù al Dio cosmico, Dio viene reso compatibile con la felicità e la sventura, anzi con lo stesso comportamento buono e cattivo. E ciò è vero benché nella società si debbano *contemporaneamente* perseguire dei successi politici e impedire sconfitte, cercare dei profitti economici ed evitare le perdite. Ovvero, il dogma del peccato originale e il carattere escatologico delle redenzioni fanno sì che si possa vivere in pace con il fatto che anche i fratelli di fede peccano (e forse persino più dei pagani) e che si condivida il sacramento con persone che probabilmente sono dannate. Tali generalizzazioni, comunque, non finiscono in una mera tolleranza. Esse piuttosto raggiungono un livello più alto nella combinazione di sicurezza e insicurezza: contemporaneamente più sicurezza e più insicurezza. E in ciò consiste la loro importanza per l'evoluzione di società più complesse. La religione, in tal modo, diventa compatibile con più di uno stato del sistema sociale, può attuare la sua funzione specifica in maniera relativamente libera dal contesto e indipendente dai mutamenti che avvengono in altri campi sociali.

Queste affermazioni, formulate tenendo conto della religione ebraica e paleocristiana, trovano una nuova impressionante conferma all'epoca della Riforma. Qui il problema culmina nella questione della certezza della fede, che viene fondata paradossalmente nel fatto che proprio dell'entità dell'angoscia e dell'incertezza deriverebbe immediatamente la certezza che proprio la giustificazione più esteriore della fede mediante la semplice Scrittura diventerebbe la giustificazione più interiore. L'introduzione di tali paradossi nella stessa giustificazione della fede (più esattamente, nella giustificazione riflessa della fede nella fede) rende quest'ultima incrollabile nel senso che diventa compatibile con ogni mondo e società possibili.

Tali figure non possono essere adeguatamente comprese se ci si arresta al soddisfacimento di bisogni religiosi (quasi fossero le costanti che condizionano ogni religione istituzionalizzata e dogmatica). Essi non servono neppure alla giustificazione di una morale sociale o dei processi sociali di potere e di divisione<sup>239</sup>. Tutto ciò naturalmente va di pari passo nel senso che ci sono delle delimitazioni della speculazione e dell'indottrinamento religiosi imposti dalla società generale- così come ci si innamora di preferenza all'interno del proprio strato sociale e sono inevitabili le delimitazioni economiche della ricerca e quelle politiche dell'economia ecc. Oltre a ciò però impressiona il fatto che la differenziazione del sistema religioso rende possibile un codice della fede, attraverso le cui indeterminatezze, paradossi, consolidamento storico-positivo e simboli difensivi (ad es. l'"interiorità" in quanto simbolo del rifiuto dei controlli sociali, i paradossi in quanto simboli del rifiuto di controlli logici) viene preparata la società moderna. Il sistema religioso – almeno nella sua dogmatica, anche se non come religione popolare – raggiunge quella indeterminatezza strutturale e la propria complessità, che doveva presupporre un'ulteriore evoluzione della società – e ciò prima che si avviasse economicamente e politicamente il passaggio alla società borghese dell'epoca moderna.

---

<sup>239</sup> Il loro equivalente funzionale nell'ambito della morale vicina alla prassi si ha ancora soprattutto nella casistica morale, nel probabilismo-lasismo, sviluppato dalla pratica della confessione, con la sua compatibilità sociale parimenti portata ad un alto livello.

Lo stesso processo di crescente generalizzazione e specificazione della struttura del sistema religioso, in particolare dei suoi dogmi, può essere analizzato in maniera teoretico- sistematica anche dal punto di vista del problema della contingenza. La nostra ipotesi introduttiva era che la religione trasforma per la società una contingenza indeterminabile in contingenza determinabile. Con la differenziazione di un sistema religioso a ciò specializzato è a disposizione anche un meccanismo *ad hoc*, cioè la *trasformazione della contingenza esterna in contingenza interna*.

Nel mondo tutto può cambiare, in ogni momento è insperatamente possibile qualcosa di sorprendente. La morte se ne sta ignorata davanti alla porta. Ma la religione dice che tutto avviene per volontà di Dio, la cui contingenza è quanto meno interpretabile in maniera sensata-certo con trepidazione nell'ira o senza giustificazioni nella grazia, ma per nulla capricciosamente e arbitrariamente<sup>240</sup>.

In questo modo il problema della contingenza viene riformulato interiormente nel sistema religioso. Con ciò vengono creati dei punti di aggancio per la sua ulteriore elaborazione. Questi punti di aggancio dipendono dal meccanismo di commutazione corrispondente, che rende possibile la trasformazione. Per le religioni monoteistiche la formula della contingenza è presente nello stesso concetto di Dio. La volontà di Dio è onnipotente, egli può sempre anche il contrario, senza essere impedito in alcun modo. Per questo, il mondo, tutto ciò ch'egli ha creato, rimane contingente per una specie di necessità sopramodale. Un'altra versione, potenzialmente atea, è quella del *Karma*, di quel meccanismo cosmico onnicomprensivo che regola tutto ciò che accade in base al merito e alla colpa. Nei due casi – e questa è già una riformulazione del problema più originario di altre possibilità – la contingenza viene compresa come una “dipendenza da ...”; in essi inoltre l'indeterminatezza strutturale e le libertà interpretative del sistema religioso vengono acquisite per il fatto che la sorgente dei

---

<sup>240</sup> Sugli inizi di una contingenza religiosa, per così dire, addomesticata moralmente e logicamente, e sul suo rapporto con un monoteismo (non più arcaico) cfr. M. David, *Les dieux et le destin en Babylonie*, Paris 1949. Dal punto di vista della struttura sociale, i presupposti di ciò stanno nella non identità di Dio supremo e dominatore, vale a dire in una differenziazione, conforme ai ruoli, di religione e politica.



vincoli di dipendenza rimane nell'ignoto: la volontà di Dio è insondabile, e il condizionamento del *Karma* ad opera di una vita precedente non può essere rammemorato, in quanto la morte e la nascita estinguono la memoria. Le due concezioni del problema della contingenza, quindi, rendono possibile una localizzazione (centralizzata o decentralizzata) del problema della contingenza nella forma di un fondamento, in relazione al quale l'interpretazione può sviluppare delle relazioni. Si ottiene così una combinazione di struttura e indeterminatezza, che è in armonia con il potenziale di cooperazione e interpretazione dei ruoli sacerdotali. In questa concezione il problema può essere elevato al livello dei ruoli e trapassare nelle prassi dell'amministrazione quotidiana della contingenza.

Con questa analisi abbiamo insieme dimostrato che costruzioni dogmatiche diverse possono adempiere la stessa funzione e, quindi, sono funzionalmente equivalenti. Ciò non significa che esse abbiano le stesse conseguenze. Al contrario. Probabilmente il *Karma* e Dio si distinguono essenzialmente dal punto di vista del potenziale di astrazione e di motivazione, per la capacità di consolare e, soprattutto, dal punto di vista delle esigenze di centralizzazione presenti nell'organizzazione del sistema religioso. Se ne può dedurre quanto le opzioni del sistema religioso siano importanti in questa questione, anche se, dal punto di vista evolutivo, possono accadere più o meno accidentalmente.

Uno dei problemi più ricchi di conseguenze in questo contesto è se e a quali condizioni lo stesso problema della contingenza possa essere tematizzato nel sistema religioso. Normalmente esso viene cifrato. Si tratta di un'esigenza della sua funzione di trasformazione e, insieme, del suo impiego nel codice del mezzo di comunicazione che è la fede. Nella teologia medievale il problema è sempre affrontato anche nella coscienza delle sue complicazioni logiche. La contingenza del mondo diviene corollario del concetto di Dio, e la contingenza della stessa dogmatica diviene ineludibile per il fatto di orientarsi sulla rivelazione in quanto evento storicamente

localizzabile<sup>241</sup>. Con il paradosso, per cui dichiara suprema certezza la massima incertezza, la Riforma conduce parimenti al punto di un deciframento tematico della contingenza. Ma è proprio qui che si è potuto vedere come il sistema religioso, nel suo complesso, non fosse in grado di seguire le costrizioni riflessive della teologia<sup>242</sup>. Evidentemente nell'“infrastruttura” del sistema religioso esistono dei problemi e delle necessità funzionali autonomi, che non si adattano senz'altro agli atti riflessivi di una dogmatica altamente sviluppata.

Anche questo problema della capacità dogmatica di controllo del sistema religioso fin negli atti ufficiali o nella prassi caritativa è un aspetto del nostro tema della religione istituzionalizzata. Qui, diversamente che altrove uso il concetto di istituzionalizzazione nel senso di Talcott Parsons, cioè come designazione dell'integrazione di diversi piani dell'edificio sistematico. Le strutture portanti di un sistema sociale (per Parsons: valori, per noi e nelle seguenti formule di contingenza e dogmatiche) sono istituzionalizzate nella misura in cui si riesce a tradurle a livello dei programmi di comportamento, dei ruoli e degli atti concreti vincolanti collettivamente. Altrimenti rimangono decorazione o ideologia, che viene citata selettivamente e usata dal basso secondo il criterio delle necessità pratiche.

Condizione perché questo problema in generale si ponga è un determinato grado di differenziazione ed evoluzione del sistema religioso, che nel complesso viene raggiunto solo di rado. Il sistema religioso non deve essere differenziato soltanto al livello concreto di azioni sacrali e rituali visibili, ma anche a livello delle interpretazioni del senso, il che significa aver elaborato nel suo *insieme* una prospettiva *particolare* sul mondo e poter comunicare al riguardo. Allora, a controllo e a coordinamento di queste interpretazioni del senso, può svilupparsi una dogmatica, che consacra certi concetti, interpretazioni-chiave e nessi logici, e insieme, mediante

---

<sup>241</sup> Questa connessione richiederebbe un'analisi più precisa. Si dovrebbe inoltre tenere presente la trasformazione della concezione del tempo, che rende in generale problematica l'eventualità della rivelazione, in quanto puntualizza lo stesso presente, distruggendo così la possibilità di pensare onnipresente un evento storico.

<sup>242</sup> Cfr. L. Baudry, *La querelle des futurs contingents (Louvain 1465-1475)*, Paris 1950.

la sua generalizzazione, assicura una sufficiente flessibilità nei rapporti con gli eventi del mondo, con i propri testi ed esperienze religiose. A questo livello superiore della dogmatica compare un autonomo bisogno di orientamento e di decisione più fortemente sistematizzate. Le azioni a ciò rivolte nondimeno non possono essere massimizzate; questo infatti è soltanto uno dei molti problemi che un sistema religioso deve risolvere; esse devono avere dei riguardi ed essere limitate dalle esigenze di altri piani del sistema.

Già a livello della prassi interpretativa del senso, direttamente relazionata all'ambiente, si pongono dei problemi non dogmatici propri di certe situazioni e della plausibilità, dell'attività degli interessati e della capacità di risposta. Il patrimonio di pensiero religioso qui è richiesto piuttosto nella forma dei detti sapienziali, dei testi e degli esempi adeguati. Nella situazione si possono eliminare dei problemi di consistenza dogmatica, soprattutto quando non c'è nessuno che replichi. A seconda della misura della differenziazione dei piani nonché a seconda del bisogno di interpretazione insito nel pubblico, l'intensità del controllo della dogmatica diventa un problema; e nella misura in cui il sistema religioso si de-ritualizza e il centro di gravità delle sue relazioni ambientali si sposta alla prassi di interpretazione del senso, la soluzione di questo problema diventa più urgente.

Nella casistica morale si aveva tentato di risolvere un analogo problema a più livelli mediante una cosciente incongruenza e la segretezza delle direttive relative alla prassi. Questa via d'uscita, nondimeno, presuppone una disciplina di ordine e, oltre a ciò, ha delle debolezze di legittimazione che ne impediscono l'applicazione al sistema religioso come totalità. Il problema della differenziazione ed integrazione di parecchi piani della generalizzazione e comunicazione simbolica rimane perciò aperto. Sembra che finora in questo problema le chiese non abbiano visto un impulso a delle indagini sistematiche e ad una riflessione dogmatica, ma si siano fondate su dei meccanismi secondari – si tratti di organismi organizzativi, come il centralismo gerarchico o la coazione all'unità nelle comunità e nei *team*, oppure della formazione. Nessuno dei due fondamenti può essere bistrattato eccessivamente; oggi essi manifestano sintomi di cedimento. I limiti del potere centralistico di indicazione

nelle questioni dogmatiche sono evidenti. La prassi di educare la nuova generazione in base alla dogmatica, di socializzarla ecclesiasticamente per poi lasciare ad ognuno il proprio pulpito, limita la capacità di reazione della dogmatica al cambio delle generazioni e pone il problema nella forma del conflitto tra generazioni. Tali soluzioni del nostro problema della coordinazione ed integrazione oggi, per parte loro, esigono uno sgravio. La sociologia funzionale perciò dovrebbe porre alla religione istituzionalizzata la questione se ci siano delle possibilità inedite di riflessione teologico- dogmatica con cui rappresentare in maniera più convincente per la nostra società la trasformazione di possibilità indeterminate in possibilità determinate oppure determinabili.

Nella ricerca effettuata a Sassari è stato chiesto agli adolescenti intervistati: “se esiste; in che cosa consiste?”. Il 38,86% del totale degli intervistati definisce ciò in cui crede “un'esistenza simile a quella della terra”, ad affermarlo in modo più deciso sono gli abitanti dell'agro (42,62%). Le risposte “vivere nel ricordo e nei pensieri degli altri” e “premio o castigo” sono indicate con un percentuale più bassa (Cfr. Tabella 19)

Fonte: nostra rilevazione ed elaborazione

**Tab. 19 Se esiste in che cosa consiste (possibili più risposte)  
(Distribuzione percentuali)**

	<b>Totale</b>	<b>Centro</b>	<b>Periferia</b>	<b>Agro</b>
	<b>%</b>	<b>%</b>	<b>%</b>	<b>%</b>
Un'esistenza simile a quella d.terra	38,86	36,59	38,00	42,62
Vivere nel ricordo e nei pensieri d.altri	22,28	29,27	26,00	9,84
Premio o castigo	21,24	10,98	26,00	31,15
Altro	17,62	23,17	10,00	16,39
<b>Totale</b>	100,00	100,00	100,00	100,00

Un altro quesito posto agli adolescenti presi come “campione” che riguarda completamente l’oggetto della nostra analisi è: “Oltre la tua ti piacerebbe conoscere altre religioni?” la percentuale è distribuita in modo simile tra le risposte “sì”, “no”, “indifferente”, rispettivamente il 33,63%, il 38,50%, e il 27,88%. Cfr. tabella 20.

**Tab. 20 Oltre la tua ti piacerebbe conoscere altre religioni?  
(Distribuzione percentuali)**

	<b>Totale</b>	<b>Centro</b>	<b>Periferia</b>	<b>Agro</b>
	<u>%</u>	<u>%</u>	<u>%</u>	<u>%</u>
SI	33,63	34,21	23,44	45,83
NO	38,50	35,96	42,19	39,58
Indifferente	<u>27,88</u>	<u>29,82</u>	<u>34,38</u>	<u>14,58</u>
<b>Totale</b>	100,00	100,00	100,00	100,00

Fonte: nostra rilevazione ed elaborazione.

Per approfondire il contenuto della domanda precedente è stato chiesto agli adolescenti quali tra quelle elencate sono le religioni che gli intervistati vorrebbero conoscere, collocandoli tra la prima e la terza posizione per ordine di importanza.

La maggioranza degli intervistati di tutte e tre le zone urbane hanno indicato Buddismo e l’Ebraismo tra le religioni che vorrebbero conoscere, collocandole al primo posto. A indicare il buddismo al primo posto sono 49,02%, il 33,33%, e il 25,71%. Il 15,69% il 33,33% e il 20,00% invece preferirebbe conoscere meglio l’ebraismo. Cfr. tabella 21.

**Tab. 21 Se sì, quali? (massimo tre risposte per ordine d'importanza)  
(Distribuzione percentuali)**

	<b>Centro</b>			<b>Periferia</b>			<b>Agro</b>		
	<b>1° %</b>	<b>2° %</b>	<b>3° %</b>	<b>1° %</b>	<b>2° %</b>	<b>3° %</b>	<b>1° %</b>	<b>2° %</b>	<b>3° %</b>
Buddismo	49,02	8,00	0,00	33,33	0,00	0,00	25,71	0,00	0,00
Induismo	1,96	0,00	0,00	0,00	0,00	0,00	8,57	0,00	0,00
Confucianesimo	0,00	12,00	0,00	6,67	14,29	0,00	5,71	0,00	0,00
Islam	9,80	24,00	0,00	0,00	0,00	0,00	17,14	0,00	0,00
Ebraismo	15,69	28,00	23,53	33,33	0,00	0,00	20,00	66,67	0,00
Religioni orientali	9,80	12,00	35,29	13,33	28,57	66,67	11,43	0,00	0,00
Cristianesimo	0,00	0,00	5,88	0,00	0,00	0,00	0,00	33,33	0,00
Scintoismo	1,96	4,00	0,00	0,00	0,00	0,00	2,86	0,00	0,00
Zen	5,88	4,00	5,88	6,67	42,86	33,33	0,00	0,00	0,00
New Age	1,96	8,00	29,41	6,67	14,29	0,00	8,57	0,00	0,00
Altro	3,92	0,00	0,00	0,00	0,00	0,00	0,00	0,00	0,00
<b>Totale</b>	<b>100,00</b>	<b>100,00</b>	<b>100,00</b>	<b>100,00</b>	<b>100,00</b>	<b>100,00</b>	<b>100,00</b>	<b>100,00</b>	<b>0,00</b>

Fonte: nostra rilevazione ed elaborazione.

La ricerca ha approfondito anche ciò che gli intervistati pensano sulla vita dopo la morte. Alla domanda “Credi nella vita dopo la morte?” il 57,89% ha risposto sì. Da sottolineare il dato relativo alla zona dell’agro di Sassari, che ha risposto sì al 76,47%. (Cfr. tabella 22)

**Tab. 22 Credi nella vita dopo la morte?  
(Distribuzione percentuali)**

	<b>Totale</b>	<b>Centro</b>	<b>Periferia</b>	<b>Agro</b>
	<b>%</b>	<b>%</b>	<b>%</b>	<b>%</b>
SI	57,89	50,89	55,38	76,47
NO	14,04	15,18	16,92	7,84
Non so	25,44	32,14	26,15	9,80
Altro	2,63	1,79	1,54	5,88
<b>Totale</b>	<b>100,00</b>	<b>100,00</b>	<b>100,00</b>	<b>100,00</b>

Fonte: nostra rilevazione ed elaborazione.

In una parola l'esperienza religiosa si privatizza. Ma questa è evidentemente una strada che porterà molti a distacchi più marcati. Al di là di situazioni personali particolari la religione ha infatti bisogno di momenti pubblici collettivi per poter conservarsi in quanto esperienza di qualche rilievo.

È per questo che nel determinare il peso che successivamente, passata la preadolescenza, assumerà il mondo della religione, riveste con ogni probabilità un ruolo rilevante il fatto che il minore permanga nell'orbita di qualche esperienza associativa o gruppo parrocchiale. Mentre cioè fino alla preadolescenza le differenze tra coloro che frequentano gruppi connotati per la dimensione religiosa e gli altri non sono così rilevanti, nel periodo successivo il fatto di rimanere agganciati ad una qualche esperienza associativa potrebbe influenzare in modo più netto il peso che la religione eserciterà nella vita adulta. Ricerche condotte in altri paesi hanno del resto dimostrato come la possibilità di accedere nuovamente all'esperienza religiosa sono influenzate direttamente dall'età nella quale si prendono le distanze da essa nel corso dell'adolescenza.

## **8.2 L'esperienza religiosa dei ragazzi**

La rilevanza assunta dalla religione nella formazione dell'identità dell'adolescente è oggetto di valutazioni diverse. L'educazione religiosa incide nei comportamenti collettivi.

Le famiglie, infatti, molto spesso anche quando si tratta di coppie genitoriali che non manifestano una pratica religiosa significativa, non cessano di orientare i figli verso di essa, denotando con ciò la fiducia che conduca ad esiti di qualche rilievo e manifesti influenze positive.

Una difficoltà aggiuntiva è data dal carattere polisemico che il linguaggio comune attribuisce alla parola «religione». Con essa si può infatti alludere a tutto ciò che attiene alla dimensione della credenza e alla esperienza del sacro, e si può pensare alla religione come apparato, insieme di luoghi, legami, esperienze di socializzazione

e di socialità, deputati certo a fare esperienza del sacro, ma anche a trasmettere modelli culturali, identità, valori, norme etiche utili a fini di regolazione sociale.

Nel primo caso sarebbe più corretto parlare di *esperienza religiosa*, o del sacro; nel secondo, di *socializzazione in ambiente religioso*, comprendendo in essa aspetti che appaiono rilevanti soprattutto sul piano culturale. Per brevità si parlerà di *socializzazione religiosa*. Si può ritenere che in passato le due dimensioni fossero sostanzialmente indistinguibili, sia nel senso forte che dall'esperienza religiosa derivava un preciso modello culturale ed uno solo, sia nel senso debole che la prima era assorbita dalla seconda. Oggi invece il legame tra di esse si è allentato e si è fatto più complesso. L'esperienza religiosa può cioè essere relativamente indipendente da forme culturali determinate e gli individui possono manifestare tratti della socializzazione religiosa senza che tutto ciò sia collegato ad una precisa esperienza del sacro. Se a queste dimensioni si aggiunge quella del comportamento socio-religioso, riassumibile nella componente della pratica e dell'appartenenza visibile ad una chiesa, il quadro si articola ulteriormente. Vi può essere infatti pratica senza appartenenza e appartenenza senza pratica. Vi può essere sentimento religioso senza pratica e/o appartenenza, e viceversa. Gli interrogativi perciò si complicano. In particolare ci si può interrogare sulla effettiva diffusione dell'esperienza religiosa, sull'incidenza che essa manifesta nell'informare i modelli culturali e comportamentali e dunque sull'identità sociale del soggetto, sul significato e la valenza che assume nella formazione dell'identità personale una socializzazione religiosa senza esperienza religiosa. Non è improbabile che le considerazioni citate, volte a ridimensionare il peso della religione nella formazione dell'identità del minore, siano, in parte almeno, dovute al fatto che esse sono incentrate sull'esperienza religiosa, esperienza che si ritiene essere oggi assai meno rilevante e diffusa di un tempo. Mentre chi, come le famiglie, denota con il proprio comportamento una maggiore fiducia potrebbe prestare invece più attenzione agli aspetti di socializzazione religiosa, intesa come canale di trasmissione dei valori culturali e dei riferimenti etici.

Come è ben noto dire religione vuol dire in Italia alludere alla religione cattolica.



Vale per gli adulti e dunque anche per i bambini e le bambine. Gli adulti che si dichiarano appartenenti ad altra religione (o confessione religiosa) sono nel nostro paese una quota assolutamente minoritaria della popolazione, di poco superiore al 2%. Anche se la pratica costante, su base settimanale, riguarda una minoranza della popolazione (attorno al 30%), quasi il 90% si definisce cattolico. A guardare questi semplici dati il minore dovrebbe trovarsi a crescere in un contesto culturale apparentemente omogeneo, segnato dalla comune identità cattolica, che sembra costituire un tratto caratteristico dell'identità culturale del paese, tale da differenziarlo nettamente da molti altri paesi europei. In realtà anche il contesto italiano appare sempre più modellato su base pluralistica. Ciò che differenzia il pluralismo religioso affermatosi in Italia è di non manifestarsi come una differenziazione di religioni e confessioni religiose, ma come una forma di pluralismo interno al campo cattolico. Sotto la comune identità si evidenziano infatti modalità profondamente diverse di intendere e praticare la religione cattolica. Tali diversità coinvolgono il piano delle credenze, quello delle pratiche e quello dell'appartenenza alla chiesa. Ciò appare chiaramente, non appena nelle domande sull'auto collocazione religiosa si aggiunge la modalità «credente a modo mio», nella quale finisce per collocarsi una quota significativa dei rispondenti, che altrimenti si sarebbero definiti cattolici. Accanto all'insieme dei praticanti si evidenzia cioè una quota rilevante della popolazione che può essere inquadrata nel modello di religiosità «senza chiesa». Inoltre, mentre i praticanti sono una minoranza sia pur consistente, come si è detto, rimane molto alto in Italia il ricorso alla ritualità straordinaria in occasione di momenti particolarmente rilevanti del corso di vita, o di festività di speciale risalto, così che pochi sono coloro i quali possono ritrovarsi totalmente estranei alla religione cattolica. In sintesi, i modelli di religiosità che caratterizzano il mondo adulto sono largamente differenziati: ai praticanti, essi stessi sempre più spesso caratterizzati da tipi diversi di religiosità, si affianca una parte, maggioritaria, della popolazione la quale se non esclude la dimensione religiosa e l'identità cattolica, non prevede nemmeno forme troppo impegnative di vivere l'esperienza religiosa e l'appartenenza ad una specifica confessione. Il contesto nel cui ambito si

attua la socializzazione dei bambini e delle bambine, dei ragazzi e delle ragazze è dunque ampiamente pluralistico, e questo suo carattere non può che essere evidente anche ai loro occhi, quanto meno a partire da una certa età.

Gli adolescenti attuali sembrano più adatti ad interpretare ciò che, viene chiamato, << differenziazione simbolica >>. In estrema sintesi, nella nostra società si moltiplicano i riferimenti simbolici, le << provincie finite prive di significato >> senza integrazione reciproca, ed anzi in modo tale che all'interno di ciascuna << provincia >>, in seno a ciascun << sotto-sistema >> venga meno l'omogeneità e l'integrazione reciproca fra gli elementi<sup>243</sup>. Tutto ciò si riflette sull'identità individuale che diviene aperta, molto mobile e provvisoria<sup>244</sup>, basata su criteri di scelta mai definiti una volta per tutte.

Soprattutto negli atteggiamenti e nei modelli di comportamento giovanili, il gusto dell'esistenza si trae specialmente dallo sperimentare il più possibile la realtà, dall'esplorare il numero più grande di << provincie >>, di << mondi >>. Ma per far questo non bisogna mai fermarsi in maniera definitiva: da qui il carattere << nomade >> delle nuove generazioni.

Questo orientamento spiega che il significato attribuito all'esperienza: essa non viene più selezionata sulla scorta di criteri pre-stabiliti e astratti, ma è valida in se quando consente di praticare questo << turismo esperienziale >> e di arricchire la propria soggettività.

Allo stesso modo si può spiegare come mai i riferimenti siano così poco assoluti e certi, tanto che gli adolescenti non assolutizzano neppure le proprie scelte personali. Ogni opzione deve restare reversibile, bisogna mantenere tutte le condizioni perché in futuro si possa mutare anche radicalmente la propria direzione.

Ma vi è un'altra conseguenza rilevante, cioè l'incommensurabilità delle scelte. In questo scenario culturale non si dà un'unità di misura valida sempre e ovunque, non ci sono criteri unici che ordinino le scelte secondo quale gerarchia di priorità: chitarra o informatica? Piscina o parrocchia? Il tentativo è quello di << tenere insieme >>

---

<sup>243</sup> P.L. Berger, B. Berger, H. Kellner. *The Homeless mind*, Penguin Books, Harmondsworth 1973

<sup>244</sup> Cfr.

chitarra, informatica, piscina e parrocchia. Scartare la chitarra non deve significare una esclusione definitiva.

Il tema delle scelte ci riguarda direttamente poiché chiama in causa proprio l'opzione religiosa. Chi affronta questo tema, si trova a descrivere una realtà molto fluttuante: <<la fluttuazione qualitativa, oltre che la molteplicità di scopi, interessi e bisogni (...) quasi impossibile stabilire un ordine di preferenze stabili, cui l'individuo possa regolarmente attenersi per orientare le proprie scelte>><sup>245</sup>. L'identità religiosa del singolo, allora, tende a sfumarsi, a perdere la percezione dei propri contorni; viene gradualmente appannandosi ciò che caratterizza ogni appartenenza precisa, cioè il confine fra ciò che sta <<dentro>> e ciò che resta <<fuori>>, proprio perché è un continuo, quotidiano uscire ed entrare rispetto ad ogni appartenenza.

In questa situazione, diviene problematico <<fronteggiare una pluralità di "mondi" senza disperdersi>>, mettendo invece <<la propria continuità (...) nella discontinuità dell'esperienza>><sup>246</sup>.

La <<pluriappartenenza>> costringe all'alternanza fra mondi antitetici logicamente contraddittori. La conseguenza, secondo alcuni, è spesso una drammatica scelta<sup>247</sup>. Secondo altri, invece, il passaggio da un mondo all'altro non necessariamente comporta sempre un dramma, una frattura di tipo cognitivo o comportamentale<sup>248</sup>. Mentre la <<conversione>> costituisce veramente una frattura (per esempio, rispetto al passato), nella <<adesione>> si ha un'integrazione di diversi punti di vista senza passaggi irreversibili<sup>249</sup>.

In una realtà nella quale si afferma l'incommensurabilità delle scelte, l'impossibilità di stabilire un ordine di preferenze e quindi di operare una selezione prestabilita<sup>250</sup>, la religiosità giovanile si presenta più come adesione che come

---

<sup>245</sup> L. Gallino, *Effetti dissociativi dei processi associativi in una società altamente differenziata*, in <<Quaderni di Sociologia>>, n. 1. 1979

<sup>246</sup> L. Sciolla, *Vent'anni dopo. Saggio su una generazione senza ricordi*, il Mulino, Bologna 1989

<sup>247</sup> Cfr.

<sup>248</sup> F. Garelli, *La generazione della vita quotidiana. I giovani in una società differenziata*, il Mulino, Bologna 1984

<sup>249</sup> A.D. Nock, *La conversione. Società e religione nel mondo antico*, Laterza, Bari 1984

<sup>250</sup> F. Garelli, *La generazione della vita quotidiana. I giovani in una società differenziata*, Bologna, il Mulino, 1984 cfr.; G. E. Rusconi, *Identità*, in <<Laboratorio Politico>>, II, nn. 5-6, 1982

conversione. Senza drammatiche fratture ma anche senza definitivi ripudi. Non è vero, insomma, che le nuove generazioni siano lontane o indifferenti rispetto ad una prospettiva religiosa.

Invece sono molto più frequenti di quanto comunemente si pensi i giovani che credono in Dio, e alcuni di loro aderiscono perfino a pratiche religiose tradizionali. Ma in genere la dimensione istituzionale della religione, l'organizzazione-Chiesa, le sue norme, la sua funzione di mediazione costituiscono, agli occhi del giovane, un peso, una costrizione o comunque una dimensione nei confronti della quale preservare una certa distanza in nome dell'autonomia personale sulle scelte più importanti. Persistono orientamenti e valori religiosi e <<tiene>> abbastanza il modello di religione di Chiesa, che però muta qualitativamente, subendo un processo di ridefinizione culturale<sup>251</sup>.

Qual è questo mutamento, cosa viene ridefinito? Siamo, insomma, in linea con la tendenza alla <<secolarizzazione>>? In realtà il tema della secolarizzazione per il sociologo presenta molte difficoltà<sup>252</sup>. Rigetta l'idea della secolarizzazione come tendenza univoca, uni-lineare ed omogenea, da una società <<religiosa>> ad una non più tale, appare più verosimile un intreccio fra atteggiamenti o pratiche religiose da una parte e atteggiamenti o attività secolari dall'altra<sup>253</sup>.

Certamente la secolarizzazione consiste nell'autonomia progressiva di alcuni ambienti della società dal potere e dell'autorità delle Chiese tradizionali<sup>254</sup>; ma proprio questa definizione fra istituzione, in crisi e persistenza del <<sacro>>, che invece continua ad essere presente<sup>255</sup>.

---

pp. 158 - 197

<sup>251</sup> F. Garelli *Forme di secolarizzazione nella società contemporanea*, in <<Rassegna di Sociologia>>, XIX, 1. 1988

<sup>252</sup> L. Sciolla, *Vent'anni dopo. Saggio su una generazione senza ricordi*, il Mulino, Bologna 1989

<sup>253</sup> L. Ricolfi, L. Sciolla *Essere giovani a Torino*, Rosenberg & Sellier, Torino 1988

<sup>254</sup> P.L. Berger, *The Sacred Canopy*; Garden City, Doubleday & c. N.Y. 1967

<sup>255</sup> Cfr. G. Milanesi (A Cura di) *Oggi credono così. Indagine multidisciplinare sulla domanda religiosa dei giovani italiani*, Leumann LDC. 1981; F. Ferrarotti *Note introduttive sulla "eclissi del sacro". Da tesi scientifica a strumento antropologico*, in F. Ferrarotti (a cura di) <<Forme evolutive dei valori nel quadro della mobilità odierna di grandi gruppi umani>>, Milano, Franco Angeli Editore; P.E. Hammond (a cura di) *The Sacred in a Secular Age*, Nerkley and Los Angeles, University of

In altri termini, il processo di secolarizzazione <<ha investito più che la religione in quanto tale, dei tipici modi religiosi connessi con la formazione sociale di tipo tradizionale (...). Appaiono messi in questione i principi e le forme di vita religiosa ispirati ad una visione unitaria del mondo in cui il profano era significativo in quanto ancillare alle istituzioni ed ai valori ecclesiastici (...). Lo sviluppo del processo di modernizzazione ha portato alla razionalizzazione e ad un processo cognitivo autonomo rispetto alla legittimazione ecclesiastica e quindi ad una progressiva emarginazione dell'aspetto simbolico ed istituzionale della Chiesa>><sup>256</sup>.

Se, in questa tendenza a de-istituzionalizzare la religione, diventa sempre più importante l'autonomia personale, resta da chiarire in che modo il giovane costruisca la <<sua>> religiosità. In quella pluralità di <<mondi>> a cui prima ho accennato, ciascun mondo viene preso con tutti i suoi limiti e nella coscienza della riluttività. Non è rifiuto (perché i piedi su qualche mondo vanno pure messi); piuttosto si passa da un mondo all'altro, cercando di coglierne il meglio, ma con la coscienza della limitatezza di ciascuno. Non è certo facile passare da una realtà ad un'altra magari profondamente diversa, eppure le nuove generazioni paiono le più capaci ad adattarsi, a fare di riferimenti eterogenei, contraddittori una sintesi, o meglio un affastellamento senza avvertire il loro contrasto.

Questa compatibilità viene ristabilita non sul piano <<alto>> di una logica astratta, ma su quello più concreto della esperienza soggettiva di ciascun individuo, esperienza che non può essere ridotta rigidamente ad alcun astratto paradigma logico.

Singoli riferimenti possono costituire un <<punto di partenza>><sup>257</sup>. La religione ufficiale cattolica, e soprattutto i riti e i simboli attraverso cui si esprime,

---

California Press.1985; R Willson, *La religione nel mondo contemporaneo*, il Mulino, Bologna 1985. F. Garelli, *La religione dello scenario. La persistenza della religione tra i lavoratori*, il Mulino, Bologna1986; L. Ricolfi, S. Scamuzzi, L. Sciolla, *Essere giovani a Torino*, Rosenberg & Sellier Torino1988; C. Cristofori, *Stato di moratoria. Le rappresentazioni sociali dei giovani dall'autonomia alla segregazione sociale*, Franco Angeli Editore, Milano 1990

<sup>256</sup> A. Nesti, *Del religioso, dei suoi segni nella trama del vissuto sociale e contemporaneo*, in *Il fattore religione nella società contemporanea* S. Burgalassi, G. Guizzardi (a cura di) Franco Angeli, Milano1983 Cfr.

<sup>257</sup> A. Schuetz, *Il problema della rilevanza*, Rosenberg & Sellier, Torino 1974

possono rappresentare questo <<punto di partenza>> da cui si diramano l'esperienza soggettiva e la rielaborazione individuale di molti altri riferimenti diversi e contrastanti. Attingere a riferimenti logicamente incompatibili forse non è traumatico anche per questo <<punto di partenza>> che agisce come uno <<sfondo>> tanto vago da essere sufficientemente aperto.

Per questo motivo l'adolescente perde peso l'idea di una verità unica assoluta, di un riferimento <<forte>> coinvolgente alla religione, di un coinvolgimento impegnativo e diretto<sup>258</sup>. E si afferma, invece, una giustapposizione sempre abbastanza magmatica; non una nuova, originale, organica dottrina religiosa, ma una sintesi che ciascuna prova e riprova attingendo dalle esperienze e dai riferimenti più disparati.

Il giovane che usualmente incontriamo è quello della parrocchia ma, per vie dirette o mediate, al tempo stesso è anche quello della scuola, del corso di yoga, della televisione, di Dylan Dog, delle rivistine <<underground>>, dell'orientalismo, del radicalismo <<verde>>; di una civiltà che diventa sempre più multi-mediale, multi-culturale, multi-etnica, multi - religiosa.

Per questo, nei confronti della religione e della stessa Chiesa, si individua, piuttosto di un'identità precisa, un atteggiamento articolato e selettivo legato alle tradizioni e alla modernità. Del resto, lo stesso campo religioso si va differenziando e allora questo articolarsi in provincie diverse impedisce di accettarlo o di rifiutarlo in blocco. Ciò crea non pochi ostacoli alla relazione fra soggetti, alla possibilità di comunicare e di riconoscersi in una comunità di persone che condividono lo stesso credo religioso; ma questa difficoltà a riconoscersi reciprocamente non significa l'assenza di una tensione e di una ricerca religiosa.

Ci troviamo di fronte, insomma, ad un <<brusio degli angeli>><sup>259</sup>, ove la religiosità aleggia fra le nuove generazioni: essa non proclama a voce alta niente,

---

<sup>258</sup> F. Garelli, *Forme di secolarizzazione nella società contemporanea*, in <<Rassegna di Sociologia>>, XIX, 1. 1988

<sup>259</sup> P.L.Berger, *Il brusio degli angeli*, Bologna, Il Mulino 1971

resta tanto vicina quanto invisibile<sup>260</sup> e ridisegna ambiti nuovi di esperienza religiosa dagli esiti forse imprevedibili.

---

<sup>260</sup> T. Luckmann, *La religione invisibile*, Bologna, Il Mulino 1969





## *Conclusione*

Questo studio ha permesso di comparare l'importanza, la forza e l'influenza della religione nelle diverse componenti culturali adolescenziali in un contesto locale specifico. I risultati ottenuti mostrano che nella vita quotidiana, l'adolescente vive l'ambivalenza tra l'influenza del codice normativo della famiglia, ancora tradizionalmente molto forte (soprattutto nell'agro) e l'adolescente postmoderno che attraverso i nuovi media, appare proiettato verso una visione del mondo con nuovi simboli, forme e modalità rituali. La potenzialità trasformatrice della cultura sociale legata alla gerarchia

Il contributo della religione– in riferimento alla ricerca–ha potuto dimostrare, come essa possa essere interpretata come una realtà a più dimensioni che vanno a costituire una guida, per la costruzione di interazioni tra gli stessi adolescenti e la società. Essa li orienta e va a costituire quel processo storico e sociale che va sotto il nome di individualizzazione. L'affermarsi della «cultura del sé», con i suoi connotati di autorealizzazione e di benessere personale, ricontestualizza le indicazioni morali. La religione lo “accompagna”, per quanto il «contare su se stessi» sia un appoggio fragile essendo legato all'età, per poter compiere scelte importanti e vincolanti. Essa offre all'adolescente la possibilità di avere un sistema di significati estremamente flessibile, in grado di adattarsi con una certa velocità alle situazioni biografiche e sociali sempre nuove in un mondo che cambia a velocità crescente. Emerge dalla ricerca, una costellazione valoriale molto importante ascrivibile al contesto familiare. Tale «pluralismo dei valori» non può non mettere in discussione la legittimità e la plausibilità di quelle Istituzioni, comprese quelle religiose, che per secoli si sono riprodotte secondo i criteri della stabilità e dell'identico. In un mondo dove tutto è relativo, anche il credente potrebbe interrogarsi sull'assolutezza delle proprie convinzioni e sulla tenuta delle proprie credenze, come anche sul senso delle pratiche rituali o sull'osservanza delle norme morali. Ma se il modello «religione», che regola il rapporto con il sacro a partire dall'istituzione del credere, e cioè dalle

chiese tradizionali, » pone al centro il soggetto moderno o post-moderno con la possibile scelta di costruirsi percorsi, sempre nell'ambito dell'ortodossia, il senso che lo collegano al trascendente trova ampi margini di ricerca. Nell'epoca contemporanea non mancano visioni totalmente opposte che riguardano la concezione religiosa in generale. Ma il cristianesimo in particolare, pone visioni che si sviluppano nel periodo adolescenziale, portando con sé una proposta assiologica e morale con conseguenze anche sul piano pragmatico, che riguardano la vita del singolo individuo adolescente nel suo rapporto con l'intera comunità in cui egli è inserito. Per questo, nel contesto culturale e contemporaneo, la pratica religiosa riguarda soprattutto un'esperienza pubblica fondata su argomentazioni anche razionali. D'altra parte, la religione porta con sé dei presupposti e dei contenuti che riguardano la rivelazione del trascendente e che, per questo, appartengono alla sfera delle convinzioni e delle credenze individuali proprie dei soggetti sociali.

In questa direzione va colto positivamente il dialogo tra scienza e fede e tra atei e credenti. Inoltre, la riflessione scientifica potrebbe essere funzionale anche in ambito della fede "per capire" come credenze illusorie e dannose prodotte da fondamentalismi religiosi, possano essere argomentate e affrontate senza dimenticare, però, che la scienza non può produrre prove per dimostrare l'inconfutabilità di una religione.

La società offre alla condizione giovanile, tra cui gli adolescenti, un panorama complesso e variegato di situazioni e di dinamiche che si presentano di volta in volta come ostacoli e come potenzialità positive. Tuttavia, gli indizi che emergono dalla letteratura sociologica sembrano dare maggiore rilevanza agli aspetti positivi che a loro volta rinviano a interpretazioni sociologiche corrispondenti, sia tradizionali, sia innovative. All'interno della componente adolescenziale se la società crea fratture nel vissuto individuale, essa provoca disorientamento nella costruzione della personalità, mentre l'assenza di progettualità e di contenuti tende ad essere surrogata da tipologie di consumismo e dall'«utilitarismo pragmatico». Su un altro versante si rileva che il mondo adolescenziale non manca certamente di potenzialità positive che, adeguatamente recepite e valorizzate, possono diventare risorse importanti in

vista di una società più articolata (o ad elevata «soggettività») e al tempo stesso  
solidale.



## BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *La religione degli europei*, Ed. della fondazione G. Agnelli, Torino, 1992.
- Abbruzzese S., *Sociologia delle religioni*, Jaca Book, Milano 1992.
- Abbruzzese S., *Comunione e Liberazione*, Il Mulino, Bologna 2001.
- Acquaviva S., Pace R., *La sociologie des Religions*, Les Editions du Cerf, Paris 1994.
- Agesc (Associazione Genitori Scuole Cattoliche) 2007: *Scuola paritaria e risorse finanziarie*, Roma (www.agesc.it).
- Argentin G., Cavalli A., *Giovani a scuola. Un'indagine della Fondazione per la Scuola realizzata dall'Istituto Iard*, Il Mulino, Bologna 2007.
- Aron Raymond, *Les sociétés modernes*, Quadrige PUF, Paris 2006.
- Barreau J. C., Bigot G., *Toute l'histoire du monde, de la préhistoire à nos jours*, Ed. librairie Arthème Fayard, Paris 2005.
- Baubérot J., *Une laïcité interculturelle*, l'Aube, Paris 2008.
- Baumann Z., *Il disagio della postmodernità*, Bruno Mondadori, Milano 2002.
- Baumann Z., *Modernità liquida*, Laterza, Bari 2006.
- Bauman Z., *Voglia di comunità*, Editori Laterza, Bari 2008.
- Beck U., *Che cos'è la globalizzazione-Rischi e prospettive della società planetaria*, Carocci, Roma 1999.
- Beck U., *I rischi della libertà. L'individuo nell'epoca della globalizzazione*, Il Mulino, Bologna 2000.
- Beck U., *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma 1986.

Beck U., *Libertà o capitalismo? Varcare la soglia della modernità*, Carocci, Roma 2001.

Bellah R., *La religione civile americana negli anni '70*, in Peerman D., Gibellini R., *Teologia del Nordamerica*, Queriniana, Brescia 1974.

Béraud C., *Le Métier de Prêtre*, Les Editions De L'Atelier, Paris 2006.

Besozzi E. (a cura di), *Tra sogni e realtà. Gli adolescenti e la transizione alla vita adulta*, Carocci, Roma 2009.

Boyer P., *Et l'homme créa les dieux*, Gallimard Éditions Robert Laffant, S.H. 2001.

Bosetti G., *Il fallimento dei laici furiosi. Come stanno perdendo la scommessa contro Dio*, Rizzoli, Milano 2009.

Bratti M., Checchi D., Filippin A. (a cura di), *Da dove vengono le competenze degli studenti? I divari territoriali nell'indagine Ocse Pisa 2003*, Il Mulino, Bologna 2007.

Buzzi C. (a cura di), *Crescere a scuola, Il profilo degli studenti italiani*, Fondazione per la Scuola della Compagnia di San Paolo, Torino 2005.

Buzzi C., Cavalli A., De Lillo A. (a cura di), *Rapporto giovani. Sesta indagine dell'Istituto Iard sulla condizione giovanile in Italia*, Il Mulino, Bologna 2007.

Buzzi C., Cavalli A., De Lillo A., *Giovani del nuovo secolo*, Il Mulino, Bologna 2002.

Campione V., Ferratini P., Ribolzi L. (a cura di), *Tutta un'altra scuola. Proposte di buon senso per cambiare i sistemi formativi*, Il Mulino, Bologna 2005.

Cangiotti M., *Modelli di religione civile*, Morcelliana, Brescia 2002.

Cartocci R., *Diventare grandi in tempi di cinismo. Identità nazionale, memoria collettiva e fiducia nelle istituzioni tra i giovani italiani*, Il Mulino, Bologna 2002.

Caselli L. (a cura di), *La scuola bene di tutti*, Il Mulino, Bologna 2009.

Cavalli A. (a cura di), *Gli insegnanti nella scuola che cambia. Seconda indagine Iard sulle condizioni di vita e di lavoro nella scuola italiana*, Il Mulino, Bologna 2000.

Censis 2002, *I giovani e la cultura nell'era della comunicazione*, Roma (www.censis.it).

Censis 2008a, *42° Rapporto sulla situazione sociale del paese*, Roma (www.censis.it).

Censis 2008b, *Prima indagine nazionale sul bullismo. Il bullismo visto dai genitori*, Roma (www.censis.it).

Cesario V., Cipriani R., Garelli F., Lanzetti C., Rovati G., *La religiosità in Italia*, Ed. Arnoldo Mondadori, Milano 1995.

Cesareo V., Vaccarini I., *La libertà responsabile. Soggettività e mutamento sociale*, Ed. V&P, Milano, 2006.

Cesareo V. (a cura di), *Ricomporre la vita. Gli adulti giovani in Italia*, Carocci, Roma 2005.

Champion F., Nizarde S., Zawadzki P. (sous la direction de), *Le sacré hors religions*.

Cholvy G., Hilaire Y.M. (avec le concours de Delmaire D., Fath S.), *Le fait religieux aujourd'hui en France (Les trente dernières années, 1974-2004)*, Les Editions du cerf, Paris 2005.

Ciccotti E., Sabatini L.L. (a cura di), *Come cambia la vita dei bambini. Indagini statistica multiscopo sulle famiglie*, Istituto degli Innocenti, Firenze 2007 (www.minori.it).

Cipriani R. (sous la direction de), *Aux sources des sociologies*, sottotitolo de langue française et italienne, L'Harmattan, Paris 1997.

Cipriani R., *Nuovo manuale di sociologia della Religione*, Ed Borla, Roma, 2009.

Cisf (Centro Internazionale Studi Famiglia) 2001, *Identità e varietà della famiglia. Il fenomeno della pluralizzazione. Settimo rapporto sulla famiglia in Italia*, a cura di Donati P., San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) (www.stpauls.it/cisf/rapporti.htm).

Cisf 2003, *Famiglia e capitale sociale nella società italiana. Ottavo rapporto sulla famiglia in Italia*, a cura di Donati P., San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) (www.stpauls.it/cisf/rapporti.htm).

Cisf 2005, *Famiglia e lavoro. Dal conflitto a nuove sinergie. Nono rapporto sulla famiglia in Italia*, a cura di Donati P., San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) ([www.stpauls.it/cisf/rapporti.htm](http://www.stpauls.it/cisf/rapporti.htm)).

Clévenot M., *L'état des Religions-Dans le monde*, La Découverte, Le Cerf, Paris 1987.

D'Amato M. (a cura di), *Bambini multimediali. Per giocare, per conoscere, per crescere*, Istituto degli Innocenti, Firenze 2006 ([www.minori.it](http://www.minori.it)).

Davie G., Hervieu-Léger D., *Identités religieuses en Europe*, La Découverte, Paris 1996.

Delumeau J., *Le fait religieux Le christianisme*, par O. Clement, J. Rogues, J. Bauberot, Ed. librairie Arthème Fayard, Paris, 1993.

Deneffe S., *Sociologie de la Sécularisation-Etre sans religion en France à la fin du XX° siècle*, L'Harmatton, Paris 1997.

Dianteill E., Löwg M., *Sociologies et Religion*, PUF, Paris 2009.

Diotallevi L., *Il rompicapo della secolarizzazione italiana*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2001.

Dobbelaere K., Voyé L., *D'une religion instituée une religiosité recomposée*, in Voyé, Bawin, Kerkhafs et Dobbelaire, *Belges, heureux et satisfaits. Les valeurs des Belges dans les années 90*, De Boeck/FRB, Bruxelles 1992.

Donati P., *Perché "la" famiglia? Le risposte della sociologia relazionale*, Ed. Cantagalli, Siena 2008.

Donati P., Colozzi I. (a cura di), *Capitale sociale delle famiglie e processi di socializzazione. Un confronto fra scuole statali e di privato sociale*, Franco Angeli, Milano 2006.

Donati P., Colozzi I. (a cura di), *Giovani e generazioni. Quando si cresce in una società eticamente neutra*, Il Mulino, Bologna 1997.

Donati P., Martinelli S., Gili G. (a cura di), *Nuove tecnologie, comunicazione e mondi vitali*, Franco Angeli, Milano 1998.



Donati P., Prandini R. (a cura di), *Associare le associazioni familiari. Esperienze e prospettive del forum*, Città Nuova, Roma 2003.

Donati P., *Perché “la” famiglia? Le risposte della sociologia relazionale*, Ed. Cantagalli, Siena 2008.

Donati P., Colozzi I (a cura di), *Religione, società civile e stato: quale progetto?*, EDB, Bologna 2002.

Donnardieu G., *Les religions au risque des sciences humaines*, Ed. Parole et Silence 2006.

Dotolo C., *Un cristianesimo possibile. Tra postmodernità e ricerca religiosa*, Queriniana, Brescia 2007.

Durkheim É., *De la division du travail social*, Alcon 1992 o 2° PUF, Paris 1967.

Durkheim É., *La science sociale et l'action*, PUF, Paris 1970.

Durkheim É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF Parigi 2008 (1912).

Durkheim É., *Per una definizione dei fenomeni religiosi*, Armando Mondadori, Roma 1997.

Durkheim É., *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano 1971.

Durkheim É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Le livre de Poche, Paris 1991.

Eliade M., *Le sacré et le profane*, Ed. Gallimard, Paris 1965.

Eurispes, Telefono Azzurro 2006, *7° Rapporto nazionale sulla condizione dell'infanzia e dell'adolescenza* ([www.azzurro.it](http://www.azzurro.it)).

Eurispes, Telefono Azzurro 2008, *9° Rapporto nazionale sulla condizione dell'infanzia e dell'adolescenza* ([www.azzurro.it](http://www.azzurro.it)).

Fforde M., *Desocializzazione. La crisi della postmodernità*, Cantagalli, Siena 2005.

Fondazione Giovanni Agnelli, *Rapporto sulla scuola in Italia 2009*, Laterza, Roma-Bari 2009.

Fondazione Nord Est 2006a, *Tutto il resto. Giovani, stili di vita e consumi*, Treviso (www.fondazione Nordest.net).

Fondazione Nord Est 2006b, *I giovani e il lavoro in Italia. Orientamenti e aspettative*, Treviso (www.fondazione Nordest.net).

Fondazione per la Sussidiarietà 2007, *Sussidiarietà ed educazione. Rapporto sulla sussidiarietà 2006*, Mondadori Università, Milano.

Fondazione per la Sussidiarietà 2009, *Sussidiarietà e...piccole e medie imprese. Rapporto sulla sussidiarietà 2008*, Mondadori Università, Milano.

Galimberti U., *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Feltrinelli, Milano 2007.

Garelli F., Palmonari A., Sciolla L., *La socializzazione flessibile. Identità e trasmissione dei valori tra i giovani*, Il Mulino, Bologna 2006.

Gibellini R., *La teologia del XX secolo*, Edizione aggiornata con una appendice: «Il passo del Duemila in teologia», Queriniana, Brescia 2007.

Grassi R., *Giovani, religione e vita quotidiana, un'indagine dell'istituto IARD per il centro di orientamento pastorale*, Il Mulino, Bologna 2006.

Gubert R., Pollini G. (a cura di), *Valori a confronto. Italia e Europa*, Franco Angeli, Milano 2006.

Habermas J., Solle D., Luhmann N., *Il ruolo sociale della religione. Saggi e conversazioni*, Queriniana, Brescia 1977.

Habwachs M., *Sociologue retrouvée*, (sous la direction de Marie Jaisson et Christian Baudelot), Editions Rue D'Ulm, Paris 2007.

Hervieu-Léger D., *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, Paris 2003.

Hervieu-Léger D., *Religione e memoria*, Il Mulino, Bologna 1996.

Hervieu-Léger D., *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, Il Mulino, Bologna 2003.

Hervieu-Léger D., Champion F., *Verso un nuovo cristianesimo? Introduzione alla sociologia del cristianesimo occidentale*, Editrice Queriniana, Brescia 1989.

Hervieu-Léger D., Willaime J.P., *Sociologies et Religion (Approches Classiques)*, PUF, Paris 2001.

Horkheimer M., *Studi sull'autorità e la famiglia*, Utet, Torino 1974.

Horkheimer M., Adorno T.W., *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1969.

Hosle V., *Hegel e la fondazione dell'idealismo oggettivo*, Guerini e associati, Milano 1994.

Kaufmann F.X., *Quale futuro per il Cristianesimo?*, Queriniana, Brescia 2002.

Kaufmann J.C., *L'invention de soi, Une théorie de l'identité*, Hachette, Armand Colin, 2004.

Kehl M., *Dove va la Chiesa? Una diagnosi del nostro tempo*, Queriniana, Brescia 1996.

Kung H., *La società trasparente*, Garzanti Libri, Milano 2000.

Kung H., *Teologia in cammino*, Mondadori, Milano 1987.

Kintzler C., *Qu'est-ce que la laïcité*, Ed. librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2008.

Lambert Y., Michelat G., Piette A. (sous la direction de Yves Lambert, Guy Michelat), *Les religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*, Colloque de l'Association Française de sociologie religieuse, Paris 3-4 Février 1997, l'Harmotton, Paris, 1997.

Le Goff J.P., *La barbarie douce, la modernisation aveugle des entreprises et de l'école*, Ed. La découverte, Paris 1999.

Lenoir F., *Le christ philosophe*, Ed. Points, Plon 2007.

Lenoir F., *Les métamorphoses de Dieu. Des intégrismes aux nouvelles spiritualités*, Hachette Littératures, Paris 2003.

Lenoir F., *Cristo Filosofo. Le radici del pensiero dell'occidente*, Garzanti, Milano 2009.

Lenoir F., *Le metamorfosi di Dio. La nuova spiritualità occidentale*, Garzanti, Milano 2005.

Lenoir F., *Les métamorphoses de Dieu. Des intégrismes aux nouvelles spiritualités*, Ed. Hachette, Plon 2003.

Lenoir R., *Sociologia della famiglia, Généalogie de la morale familiale*, Éditions du Seuil, Paris 2003.

Liotard J.F., *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 1986.

Luhmann N., *Funzione della religione*, Morcelliana, Brescia 1991.

Macher G., *L'adolescence, une chance pour la ville*, Ed. Les Carnets de l'info, Paris 2010.

Marx-Engels, *Manifeste du Parti communiste*, Ed. Le Monde, Flammarion, Paris 2010.

Meglio L., *Società religiosa e impegno nella fede. Indagine sulla religiosità giovanile nel basso Lazio*, Franco Angeli, Milano 2010.

Michel A., *Sociologie de la famille*, Mouton, Paris-La Haye 1970.

Milot M., Portier P., Willaime J.P., *Pluralisme religieux et citoyenneté*, Ed. Presses universitaires de Rennes, Rennes Cedex, 2010.

Morra G., (a cura di), *Religione civile, frammentazione sociale, post-modernità. Quali valori comuni tra i giovani del sud e del nord Italia?*, Franco Angeli, Milano 1999.

Muxel A., *Sociologia della famiglia. Individu et mémoire familiale*, Nothan/Vuef, Paris 2002.

Nesti A., *Multiculturalismo e pluralismo religioso fra illusione e realtà: un altro mondo è possibile?*, Firenze University Press, Firenze 2006.

Nesti A., *Per una mappa delle religioni mondiali*, Edizioni Polistampa, Firenze 2005.

Nisbet R. A., *La tradition sociologique*, PUF, Paris 1984.

Oecd 2009, *Economy Survey of Italy*, Paris 2009.

Ollivier B., *Les identités collectives à l'heure de la mondialisation*, Ed. CNRS, Paris 2009.

Ornières J.L., *L'Europe désenchantée-La fin de l'Europe chrétienne?* France, Belgique, Espagne, Italie. Portugal. Fayard/ Libraire Arthème Fayard, Saint-Amand Mantrond (Cher) 2005.

Osservatorio Nazionale sulla Famiglia 2007, *Famiglie e bisogni sociali: la frontiera delle buone prassi*, a cura di P. Donati, Franco Angeli, Milano.

Pace E., *Il regime della verità, Il fondamentalismo religioso contemporaneo*, Società Ed. Il Mulino, Bologna 1990.

Paganini G., Tortarolo E. (a cura di), *Pluralismo e religione civile. Una prospettiva storica e filosofica*. Atti del convegno (Vercelli, 24-25 giugno 2001), Bruno Mondadori, Milano 2004.

Peneff J., *Le goût de l'observation*, La Découverte, Paris 2009.

Peneff J., *La méthode bibliographique*, Armand Colin, Paris 1990.

Pietropolli Charmet G., *Fragile e spavaldo. Ritratto dell'adolescente di oggi*, Laterza, Roma-Bari 2008.

Rauty R., *La ricerca giovane. Percorsi di analisi della condizione giovanile*, Ed. Kurumuny, 2008.

Ribolzi L., *Famiglia, scuola, capitale sociale*, in Cisf, *Famiglia e capitale sociale nella società italiana. Ottavo rapporto sulla famiglia in Italia*, a cura di P. Donati, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2003.

Rizzi L., *Liberalismo etico e religione civile in Rousseau*, Franco Angeli, Milano 1997.

Rusconi G.E., *Possiamo fare a meno di una religione civile?*, Laterza, Bari 1999.

Salmann E., *Passi e paesaggi nel cristianesimo. Piccola mistagogia verso il mondo della fede*, Cittadella, Assisi 2009.

Salmann E., *Presenza di spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero*, Messaggero, Padova 2000.

Salomone N., *Postmodernità. Quotidiano e orizzonte nella società contemporanea*, Carocci, Roma 1999.

Sanna I., *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2004.

Save the Children 2008, *Ragazzi connessi. I preadolescenti italiani e i nuovi media* ([www.savethechildren.it](http://www.savethechildren.it)).

Scanagatta S., *Legittimazione dei percorsi scolastici e produzione di capitale civico*, in P. Donati, I. Colozzi (a cura di), *Terzo settore, mondi vitali e capitale sociale*, Franco Angeli, Milano 2007.

Scanagatta S., Maccarini A. (a cura di), *L'educazione come capitale sociale. Culture civili e percorsi formativi in Italia*, Franco Angeli, Milano 2009.

Schroder R., *Liquidazione della religione?*, Queriniana, Brescia 2011.

Stark R., *La scoperta di Dio*, Ed. Lindau, Torino 2008.

Testot L., Dortier J. F. (coordonné par) *La Religion. Unité e diversité*, Éditions Sciences Humaines, Auxerre Cedex 2005.

Trigano S., *Qu'est-ce que la religion?*, Ed. Champs, Flammarion 2001.

Tocqueville A., *La democrazia in America*, Rizzoli, Milano, 1992.

Tocqueville A., *Democrazia, libertà e religione: pensieri liberali*, Armando, Roma 2000.

Toscano M.A., *Sulla religione. Percorsi da Comte a Weber*, Centro grafico Rocco, Castignano, 2009.

Ufficio Nazionale della Cei per la pastorale della famiglia 2003, In *ascolto del presente per progettare il futuro*, Roma (www.stpaul.it/cisf).

Vattimo G., *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti Libri, Milano 2002.

Vattimo G., *La fine della modernità*, Garzanti Libri, Milano 1990.

Verweyen H., *La teologia nel segno della ragione debole*, Queriniana, Brescia 2001.

Vincent J.F., Dory D., Verdier R. (sous la direction de), *La construction religieuse du territoire*, L'Harmattan (connaissance des hommes), Paris 1995.

Voyé L., *Figures des Dieux-Rites et mouvements religieux*, Ed. De Boeck e Larviere s.a. De Boeck Université, Paris-Bruxelles 1996.

Voyé L., *Sociologie du geste religieux*, Ed. Vie Ouvrière, Bruxelles 1973.

Wallerstein I., *Comprendre le monde. Introduction a l'analyse des systèmes-monde*, La Découverte/Poche Paris 2009.

Weber M., *L'Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni Editore, Firenze 1989.

Weber M., *Economie et société*, Plon, Paris 1971.

Wieviorka M. (sous la direction de), *Les sciences sociales en mutation*, Editions Sciences Humaines, Paris 2007.

Willaime J. P., *La Précarité protestante-Sociologie du Protestantisme contemporain*, Labor et Fides, Genève 1992.

Willaime J. P. *La Religion: un lieu social articulé au don*, in *Revue du Mauss*, semestriel, numéro 22, second semestre 2003, *Qu'est-ce que le religieux? Religion et politique*

Willaime J.P., Mathies S., *Des maitres et des dieux*, Belin, Saint-Étienne 2005.

Zurla P., *Giovani e lavoro tra continuità e segnali di cambiamento*, in G. Argentin, A. Cavalli (a cura di), *Giovani a scuola. Un'indagine della Fondazione per la Scuola realizzata dall'Istituto Iard*, Il Mulino, Bologna 2007.



# QUESTIONARIO

Scuola Media N°  
N°

Plesso

Sezione

<b>Eta'</b>		<b>Sesso</b>	<input type="checkbox"/> M	<input type="checkbox"/> F	
<b>Qual è la composizione del nucleo familiare con la quale tu vivi?</b>					
Padre	<input type="checkbox"/> 1.	Madre	<input type="checkbox"/> 2.	Fratello/i	<input type="checkbox"/> 3.
Sorella/e	<input type="checkbox"/> 4.	Nonno/a	<input type="checkbox"/> 5.	Zii	<input type="checkbox"/> 6.
Altri(specificare) .....					
<b>Che titolo di studio hanno i tuoi genitori?</b>					
<b>PADRE</b>		<b>MADRE</b>			
Licenza elementare	<input type="checkbox"/> 1.	Licenza elementare	<input type="checkbox"/> 1.		
Licenza Media inferiore	<input type="checkbox"/> 2.	Licenza Media inferiore	<input type="checkbox"/> 2.		
Licenza media superiore	<input type="checkbox"/> 3.	Licenza media superiore	<input type="checkbox"/> 3.		
Laurea	<input type="checkbox"/> 4.	Laurea	<input type="checkbox"/> 4.		
<b>Qual è la professione dei tuoi genitori?</b>					
<b>PADRE</b>		<b>MADRE</b>			
Impiegato	<input type="checkbox"/> 1.	Impiegata	<input type="checkbox"/> 1.		
Operaio	<input type="checkbox"/> 2.	Operaia	<input type="checkbox"/> 2.		
Artigiano	<input type="checkbox"/> 3.	Artigiana	<input type="checkbox"/> 3.		
Commerciante	<input type="checkbox"/> 4.	Commerciante	<input type="checkbox"/> 4.		
Libero professionista	<input type="checkbox"/> 5.	Libera professionista	<input type="checkbox"/> 5.		
Non occupato	<input type="checkbox"/> 6.	Non occupata	<input type="checkbox"/> 6.		
Casalingo	<input type="checkbox"/> 7.	Casalinga	<input type="checkbox"/> 7.		
Pensionato	<input type="checkbox"/> 8.	Pensionata	<input type="checkbox"/> 8.		
Altro(specificare).....		Altro(specificare).....			

**1-Quali di queste personalità, secondo te, hanno influito maggiormente nella storia dell'umanità? (massimo tre risposte per ordine di importanza)**

Ghandi	<input type="text" value="1"/>	Madre Teresa	<input type="text" value="2"/>	Gesù Cristo	<input type="text" value="3"/>
.L.King	<input type="text" value="4"/>	Che Guevara	<input type="text" value="5"/>	Mandela	<input type="text" value="6"/>
Einstein	<input type="text" value="7"/>	MalcomX	<input type="text" value="8"/>	Padre Pio	<input type="text" value="9"/>
Marx	<input type="text" value="10"/>	Martin Lutero	<input type="text" value="11"/>	Maometto	<input type="text" value="12"/>
Aristotele	<input type="text" value="13"/>	S Francesco D'Assisi	<input type="text" value="14"/>		
Altri (specificare).....					

**2-Tra questi grandi nomi, quali secondo te, hanno più cose da dire ai giorni nostri? (massimo tre risposte per ordine di importanza)**

Gesù Cristo	<input type="text" value="1"/>	Mosè	<input type="text" value="2"/>	Maometto	<input type="text" value="3"/>
Buddha	<input type="text" value="4"/>	Confucio	<input type="text" value="5"/>	Lao-tse	<input type="text" value="6"/>
Aristotele	<input type="text" value="7"/>	Omero	<input type="text" value="8"/>		
Altri(specificare).....					

**3-Quali sono , secondo te, i valori che permettono di crescere in una convivenza pacifica?**

Cultura	<input type="text" value="1"/>	Religione	<input type="text" value="2"/>	Responsabilità	<input type="text" value="3"/>
Indipendenza	<input type="text" value="4"/>	Libertà	<input type="text" value="5"/>	Cooperazione	<input type="text" value="6"/>
Coraggio	<input type="text" value="7"/>	Uguaglianza	<input type="text" value="8"/>		
Altro (specificare).....					

**4-Quali sono, secondo te, i principali problemi sociali che minacciano l'avvenire dei giovani?**

Mancanza di lavoro	<input type="text" value="1"/>	Diffusione della droga	<input type="text" value="2"/>
Abuso di alcool	<input type="text" value="3"/>	Inasprimento dei conflitti fra popoli	<input type="text" value="4"/>
Fondamentalismo religioso	<input type="text" value="5"/>	Violenza e prevaricazione	<input type="text" value="6"/>
Corruzione	<input type="text" value="7"/>	Irresponsabilità delle classi dirigenti	<input type="text" value="8"/>
Razzismo	<input type="text" value="9"/>	Non Pagare le tasse	<input type="text" value="10"/>
Discriminazioni	<input type="text" value="11"/>		

**5-Secondo te, quali sono i comportamenti personali più nocivi?**

Usare droghe	<input type="text" value="1"/>	Abortire	<input type="text" value="2"/>
Fumare	<input type="text" value="3"/>	Usare anticoncezionali	<input type="text" value="4"/>
Rubare	<input type="text" value="5"/>	Non essere leale	<input type="text" value="6"/>
Usare violenza	<input type="text" value="7"/>		
Non curare la propria coscienza(spiritualità)	<input type="text" value="8"/>		
Non curare l'igiene personale	<input type="text" value="9"/>		
Non rispettare le altre persone	<input type="text" value="10"/>		
Avere rapporti sessuali al di fuori del matrimonio	<input type="text" value="11"/>		
Altro (specificare).....			

**6-Secondo te, cos'è più importante nella vita? ( massimo tre risposte per ordine di importanza)**

Amore	<input type="checkbox"/>	Fede religiosa	<input type="checkbox"/>	Prestigio sociale	<input type="checkbox"/>
Potere	<input type="checkbox"/>	Pace	<input type="checkbox"/>	Solidarietà	<input type="checkbox"/>
Giustizia	<input type="checkbox"/>	Famiglia	<input type="checkbox"/>	Amicizia	<input type="checkbox"/>
Libertà	<input type="checkbox"/>	Salute	<input type="checkbox"/>	Solitudine	<input type="checkbox"/>

Altro (specificare).....

**7- Quali sono le persone alle quali dai più fiducia? ( massimo tre risposte)**

Genitori	<input type="checkbox"/>	Fratelli/Sorelle	<input type="checkbox"/>	Amici	<input type="checkbox"/>
Insegnante/i	<input type="checkbox"/>	Sacerdote/Clero	<input type="checkbox"/>	Parenti	<input type="checkbox"/>
Nonni	<input type="checkbox"/>	Zii	<input type="checkbox"/>	Cugini	<input type="checkbox"/>

Altri(specificare).....

**8- Fai parte di qualche associazione?**

SI  NO

**9-Se sì quale(Massimo tre risposte)**

Sportiva	<input type="checkbox"/>	Culturale	<input type="checkbox"/>	Religiosa	<input type="checkbox"/>
Di volontariato	<input type="checkbox"/>	Di solidarietà	<input type="checkbox"/>		

Altro (specificare).....

**10- Chi ha maggiormente influenzato la tua formazione religiosa?**

Scuola	<input type="checkbox"/>	Famiglia	<input type="checkbox"/>
Chiesa	<input type="checkbox"/>	Associazioni	<input type="checkbox"/>

Altro (specificare).....

**11-Qual è la tua religione o confessione religiosa attuale?**

Cattolica	<input type="checkbox"/>	Islam	<input type="checkbox"/>
Cristiana Protestante	<input type="checkbox"/>	Valdese	<input type="checkbox"/>
Buddismo	<input type="checkbox"/>	Anglicani	<input type="checkbox"/>
Mormoni	<input type="checkbox"/>	Ebrea	<input type="checkbox"/>
Copto Ortodossi	<input type="checkbox"/>	Testimone di Geova	<input type="checkbox"/>
Cristiana armena	<input type="checkbox"/>	Cristiana Copta	<input type="checkbox"/>
Nessuna	<input type="checkbox"/>		

Altro(specificare).....

**12- Hai ricevuto in passato una formazione religiosa?**

SINO

**13 -Se sì, dove? (massimo tre risposte)**

Famiglia	<input type="checkbox"/>	1.	Scuola	<input type="checkbox"/>	2.	Comunità religiosa	<input type="checkbox"/>	3.
Parrocchia	<input type="checkbox"/>	4.	Sinagoga	<input type="checkbox"/>	5.	Moschea	<input type="checkbox"/>	6.
Altro (specificare) .....								

**14-In quale confessione religiosa sei stato educato?**

Cattolica	<input type="checkbox"/>	1.	Islam	<input type="checkbox"/>	2.	Cristiana Protestante	<input type="checkbox"/>	3.
Valdese	<input type="checkbox"/>	4.	Ebrei	<input type="checkbox"/>	5.	Copto Ortodossi	<input type="checkbox"/>	6.
Mormoni	<input type="checkbox"/>	7.	Anglicani	<input type="checkbox"/>	8.	Cristiana Copta	<input type="checkbox"/>	9.
Buddismo	<input type="checkbox"/>	10.	Cristiana armena	<input type="checkbox"/>	11.	Testimone di Geova	<input type="checkbox"/>	12.
Nessuna	<input type="checkbox"/>	13.	Altro <input type="checkbox"/> 14 (specificare) .....					

**15- Attualmente appartieni a qualche confessione religiosa differente da quelle indicate?**

SINO

**16 -Se sì quale (specificare) .....**

**17- Tu credi in Dio o in un'altra divinità ?**

SINO  NON SO

**18- Se sì, perché ci credi? (specificare, massimo tre risposte)**

Per tradizione familiare e culturale	<input type="checkbox"/>	1.
Perché mi indica ciò che è buono e giusto	<input type="checkbox"/>	2.
Perché giustifica l'esistenza umana	<input type="checkbox"/>	3.
Perché giustifica l'esistenza del mondo	<input type="checkbox"/>	4.
Per fare parte di una comunità	<input type="checkbox"/>	5.
Per avere consistenti relazioni sociali	<input type="checkbox"/>	6.
Altro (specificare) .....		

**19- Con quale frequenza partecipi ai riti della religione alla quale appartieni?**

Qualche volta	<input type="checkbox"/>	1.	Una volta la settimana	<input type="checkbox"/>	2.
Nei giorni della principali feste religiose	<input type="checkbox"/>	3.	Tutti i giorni	<input type="checkbox"/>	4.
Mai	<input type="checkbox"/>	5.	Altro (specificare) .....		

**20- Un momento particolare di espressione religiosa è la preghiera. Ti capita di pregare ?(più risposte)**

Tutti i giorni .1. Meno di una volta la settimana .2.  
Almeno una volta al mese .3. Nei momenti di bisogno .4.  
Mai .5. Altro .....

**21- Credi nella vita dopo la morte?**

SI NO NON SO Altro(specificare).....

**22-Se esiste in che cosa consiste ( possibili più risposte)**

Un'esistenza perpetua simile a quella della terra .1.  
Vivere nel ricordo e nei pensieri degli altri .2.  
Premio o castigo .4.  
Altro (specificare) .....

**23-Oltre la tua ti piacerebbe conoscere altre religioni?**

SI NO INDIFFERENTE

**24- Se sì quali? ( massimo tre risposte)**

Buddismo .1. Induismo .2. Confucianesimo .3.  
Islam .4. Ebraismo .5. Religioni Orientali .6.  
Cristianesimo .7. Scintoismo .8. Zen .9.  
New Age .10.  
Altro(specificare) .....

**25- Quanto è importante, per te la religione?**

1 2 3 4 5  
Per niente importante Importatissimo

**26- La religione soddisfa le tue aspettative?**

1 2 3 4 5  
Per niente Moltissimo