

firmana

QUADERNI DI TEOLOGIA E PASTORALE

A CURA DELL'ISTITUTO TEOLOGICO MARCHIGIANO SEDE DI FERMO
E DELL'ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE DI FERMO "SS. ALESSANDRO E FILIPPO"

55

2012/2

Cittadella Editrice – Assisi

firmana

QUADERNI DITEOLOGIA E PASTORALE

A cura dell'Istituto Teologico Marchigiano, sede di Fermo
aggregato alla Pontificia Università Lateranense, Roma
e dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Fermo «Ss. Alessandro e Filippo»
collegato alla Pontificia Università Lateranense, Roma
via S. Alessandro, 3 – 63023 Fermo
Tel. 0734-626228; Fax 0734-626227
web: www.teologiafermo.it
e-mail: teo.firmana@libero.it

Pubblicazione Semestrale

Direttore:

Giordano Trapasso

Comitato di redazione:

Andrea Andreozzi, Enrico Brancuzzi, Carla Canullo, Tarcisio Chiurchiù,
Viviana De Marco, Francesco Giacchetta, Gianfilippo Giustozzi, Ruffino Gobbi,
Gabriele Miola, Francesco Nasini, Antonio Nepi, Donatella Pagliacci,
Osvaldo Riccobelli, Emilio Rocchi, Sandro Salvucci, Sebastiano Serafini, Luca Tosoni

Abbonamento:

ordinario € 40,00; di amicizia € 100,00; sostenitore € 200,00; un numero € 22

La quota dell'abbonamento può essere versata tramite bonifico bancario a:
IBAN: IT11A0615069451CC0021004639
SEMINARIO ARCIVESCOVILE DI FERMO
Cassa di Risparmio di Fermo

Oppure con versamento sul conto corrente postale: n. 13019633
intestato a: SEMINARIO ARCIVESCOVILE
Via S. Alessandro, 3
63900 – FERMO

© CITTADILLA EDITRICE

Via Ancajani, 3
06081 ASSISI (PG)
Tel. 075/813595 – Fax 075/813719
web: www.cittadillaeditrice.com

ISSN 1127-3119

Stampa: Grafiche VD – Città di Castello (PG)

INDICE

Presentazione	7
MARIANO CROCIATA <i>L'ecclesiologia del concilio Vaticano II e le Chiese in Italia</i>	9
Paolo Petrucci <i>Un secolo di sinodalità regionale nelle Marche: i concili plenari (1850-1989)</i>	21
FRANCO PIGNOTTI <i>Il futuro sta nel passato. Preti sposati nella Chiesa cattolica?</i>	59
SEBASTIANO SERAFINI <i>Coscienza "postmoderna", religiosità e cristianesimo</i>	85
ENRICO BRANCOZZI <i>Giovanni XXIII e la sua ispirazione per la convocazione del Concilio</i>	93
ROSSANO BUCCIONI <i>Identità e lavoro tra post-moderno e de-secolarizzazione</i>	109
LUCA DIOTALLEVI <i>Quale libertà religiosa? Nella alternativa tra laïcité e religious freedom</i>	123
SALVATORE ABBRUZZESE <i>La religiosità in una società secolarizzata</i>	145
BENEDETTA GIOVANOLA <i>Lavoro e persona: dall'imprenditoria di sé alla promozione della ricchezza antropologica</i>	169

SALVATORE ABBRUZZESE

LA RELIGIOSITÀ IN UNA SOCIETÀ SECOLARIZZATA

Ad uno sguardo generale dello studioso come a quello dell'uomo comune, nulla distingue altrettanto chiaramente la società degli ultimi due secoli da quelle che l'hanno preceduta quanto lo spettacolare capovolgimento di un'intera rappresentazione del mondo e dell'umana esistenza, che dal trascendente transita all'immanente, da un costante riferimento agli dei ed ai santi scivola verso la franca indifferenza circa la loro stessa esistenza. Un tale processo di progressiva scomparsa dei riferimenti e delle interpretazioni religiose attraversa e caratterizza ogni singolo ambito della vita sociale: dalla scienza all'economia, dalla politica all'arte, dalla morale alle regole del comportamento quotidiano. Una volta spiegata in termini così espliciti la consapevolezza di vivere in un'epoca disincantata «senza Dio e senza profeti»¹, ci si scontra con disconnessioni e contraddizioni non facilmente comprensibili. A distanza di oltre mezzo secolo dalle prime statistiche sulla fine dei praticanti e sul crollo delle vocazioni,² il cattolicesimo – religione spesso chiamata in causa nelle analisi sul processo di secolarizzazione – non sembra affatto essere scomparso.

In Italia la permanenza di una presenza religiosa nella sua variante cattolica, non cessa di incrinare l'immagine di una società nettamente e definitivamente secolarizzata nelle istituzioni e nei comportamenti³. L'universo delle credenze e delle rappresentazioni religiose, benché scomparso in modo pressoché totale dalla vita pubblica nei suoi diversi ambiti, sembra permanere sullo sfondo delle coscienze individuali, per

¹ M. WEBER, *La scienza come professione*, in *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino, Einaudi 1973.

² H. GODIN – Y. DANIEL, *La France pays de mission?*, Editions de l'Abeille, Paris 1943.

³ *I valori degli italiani e degli europei: il caso della religione*, in R. GUBERT – G. POLLINI (a cura di), *Italia ed Europa: valori a confronto*, Franco Angeli, Milano 2005, 135-181.

poi riemergere nella solennizzazione delle feste liturgiche annuali, nel ricorso ai rituali religiosi in occasione degli eventi fondamentali dell'esistenza individuale – nascita, matrimonio, morte – nell'osservanza della catechesi agli adolescenti⁴. Esso sembra sfociare nella società contemporanea con una visibilità inattesa che ne costituisce, in qualche modo, la caratteristica specifica: «La specificità della presenza in Italia della religione cattolica e della sua chiesa, è data proprio dalla sua visibilità, nonostante i venti del pluralismo e della secolarizzazione non abbiano affatto risparmiato il nostro paese. [...] In altri termini, in Italia chiesa e cattolicesimo si vedono, sono massicciamente presenti nel vissuto della gente»⁵. Su queste, come su tante altre affermazioni altrettanto critiche circa la teoria della secolarizzazione, si può sovrapporre, a titolo emblematico, l'autocritica fatta da Peter Berger, uno dei più noti studiosi della dimensione religiosa nel mondo contemporaneo: «L'idea secondo la quale viviamo in un mondo secolarizzato è falsa. Il mondo di oggi, con qualche eccezione [...] è altrettanto furiosamente religioso di quanto non lo sia stato in passato; in certi posti lo è ancora di più. Ciò significa che tutto un insieme di lavori etichettati dagli storici e dai sociologi come “teoria della secolarizzazione” sono, per l'essenziale, erronei»⁶. Un tale giudizio è ampiamente accolto in Italia, dove Enzo Pace, riassumendo una tendenza condivisa, conclude che «è stato un errore considerare la secolarizzazione come un processo irreversibile. L'idea del declino inesorabile della religione e della perdita progressiva del sacro è nata da un abbaglio»⁷. Ma proprio una tale sensibilità finisce con il porre precise domande sul piano dell'analisi dei processi culturali. Come si possono coniugare la ricerca di Dio e la sua completa esclusione, l'idea di una sua presenza operante e l'abitare in un mondo che si costituisce proprio a partire da una messa in disparte di ogni interpretazione della realtà che lo tenga presente? In che modo il processo di secolarizzazione matura, dal suo interno, le spinte al proprio superamento? In una parola: come si conciliano dimensione religiosa e modernità secolare in Italia?

LE EREDITÀ RELIGIOSE

La società secolarizzata vive e si sviluppa attorno a ciò che resta di un passato nel quale l'insieme dei codici interpretativi con i quali venivano

⁴ Cf. a tal proposito F. GARELLI, *La religione dello scenario. La persistenza della religione tra i lavoratori*, Il Mulino, Bologna 1986.

⁵ F. GARELLI, *La Chiesa in Italia*, Il Mulino, Bologna 2007, 8.

⁶ P. BERGER (a cura di), *Le réenchantement du monde*, Bayard, Paris 2001, 15.

⁷ E. PACE, *Raccontare Dio. La religione come comunicazione*, Il Mulino, Bologna 2008, 7.

interpretate l'umana esistenza ed il divenire dell'uomo, era interamente strutturato dalla dimensione religiosa. Ciò che resta, assume nei centri storici la forma solenne delle cattedrali e delle basiliche, ma anche quella, più dimessa, ma non meno visibile, dei conventi e delle chiese, quando non addirittura delle semplici edicole, quasi sempre popolate da icone mariane, che segnano crocicchi e palazzi. Si può guardare quest'insieme di reperti architettonici ed iconografici come la testimonianza inerte di un'Europa religiosa oramai scomparsa, così come ci si può chiedere se le isole di vitalità che attraversano e strutturano attualmente la devozione verso tali luoghi di memoria, non siano qualcosa di più che una semplice variazione sulle mappe del turismo di massa. I pellegrinaggi, a volte dimessi, ma più spesso animosamente organizzati, rivelano in alcuni casi una vitalità inattesa, radunando a volte masse imponenti di partecipanti, mentre monasteri ed eremi sono oggetto di interesse crescente. Postulare la presenza di una nuova sensibilità religiosa in Italia partendo dall'interesse crescente per i "luoghi dello spirito", per il silenzio degli eremi e il fascino dei santuari può apparire paradossale, ma solo in apparenza. Il silenzio dei chiostri e dei monasteri, quello delle cappelle e delle chiese è certamente un effetto ricercato e voluto. Il monachesimo delle origini aveva fatto del silenzio una costante insopprimibile del proprio percorso ascetico⁸ e Benedetto da Norcia, che aveva voluto l'ora di silenzio nella sua *Piccola Regola*, l'aveva considerata come un obbligo altrettanto importante quanto il più noto *ora et labora*⁹. L'attuale fioritura del turismo religioso e la frequentazione crescente di monasteri e santuari da parte di laici, indipendentemente dal loro credo, inducono a pensare che il silenzio, ricercato e imposto ai luoghi di raccoglimento e di culto, non solo non costituisca affatto un ostacolo alle visite, ma vi sia addirittura correlato, faccia cioè parte di uno scenario consapevolmente cercato e desiderato. Ma se un tale pubblico, plausibilmente secolarizzato e scarsamente fedele, sceglie di condividere una tale esperienza, allora si può ipotizzare anche la presenza di un'interpretazione laica del silenzio, tale da renderlo importante e vitale anche per chi non condivide nessuna regola monastica, né desidera farlo. In realtà, anche fuori dalla riflessione sulle scritture e da qualsiasi riferimento al trascendente – quindi in un'accezione pienamente laica – il silenzio si presenta come la condizione essenziale, l'indispensabile chiave di accesso al proprio sé. Di fatto, a partire dall'ascesi monastica e sull'eredità di questa, è un principio

⁸ Cf. a tal proposito L. REGNAULT, *La vie quotidienne des pères du désert en Egypte au IV^e siècle*, cit.

⁹ Cf. GREGORIO MAGNO, *Vita di San Benedetto e la Regola*, Capitoli VI, (*De taciturnitate*), Capitolo VII (*De humilitate*), Capitolo XLII (*Ut post Completorium nemo loquatur*) testo latino di p. Silvestro Dogliotti.

fondamentale dell'individualismo moderno a farsi strada. Il silenzio non è solo quello della preghiera, ma anche quello dello sguardo volontario di ciascuno sul proprio universo interiore. Il silenzio come ingresso in uno spazio privato e non negoziabile, come segno e simbolo di una vita interna che non può essere aggirata, è anche un diritto fondativo della stessa autonomia laica del soggetto, una condizione inalienabile della sua esistenza.

Accanto ai luoghi si snoda il calendario dei tempi liturgici. Le resistenze che si addensano intorno alla festa del Natale ed il conflitto intorno all'abitudine *politically correct* degli "auguri di stagione", svelano improvvisamente la verità sulla permanenza di una significatività non riducibile ad una dimensione secolare. Esiste un'eccedenza simbolica ed una consistenza sul piano della rappresentazione dell'esistenza, presente nelle date solenni del calendario liturgico, che non può essere rimossa, staccata dal concreto giorno di festa, senza scuotere le anime non solo di un terzo degli italiani praticanti, ma anche dei tre quarti che, in queste ricorrenze solenni, dichiarano di recarsi in chiesa per i riti liturgici. La costruzione sociale della realtà transita inevitabilmente per la strutturazione del tempo¹⁰. Di fatto, tanto i luoghi sacri, quanto le festività del calendario sono diventate altrettante eredità religiose inserite nella civilizzazione moderna, nella quale continuano a svolgere diversi ruoli. Ed è proprio in virtù di questa sensibilità "a doppia entrata", religiosa per gli uni, laica e disincantata per gli altri, che tanto i luoghi, quanto i tempi non costituiscono un angolo riservato ai soli devoti, ma sono parte integrante di un'eredità condivisa. Il monastero e l'icona, la festa e la solennità religiosa, al di là del dato di fede valido per chi lo sottoscrive, custodiscono le radici di un diritto alla vita interiore, alla solennizzazione dell'esistenza, alla contemplazione dell'ideale che sono altrettanti tratti interni alla modernità stessa e si rivelano parte integrante di quel processo di razionalizzazione che ne costituisce il motore che la alimenta.

I LEGAMI DELLA MEMORIA

L'esigenza di celebrare con una cerimonia religiosa gli eventi fondativi della propria esistenza personale, sottoscritta nel 2000 dai due terzi della media degli intervistati in Europa e da oltre quattro quinti degli italiani¹¹, riapre il tema del significato della partecipazione ai riti liturgici. In

¹⁰ Cf. P. BERGER – T. LUCKMANN, *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna 1969.

¹¹ Si veda, a tal proposito, il capitolo VIII di questo stesso testo.

particolare, in una nazione come l'Italia dove otto cittadini su dieci, per un terzo regolarmente e per due terzi in modo saltuario, varcano i portali delle chiese e dove le principali festività dell'anno continuano a registrare livelli elevati di presenza¹², emerge la necessità di definire il senso di una partecipazione che non può essere assimilata ad un'escursione priva di significato, né tanto meno può essere ridotta ad una semplice abitudine, vista la secolarizzazione esplicita che caratterizza il contesto. Il passaggio da una ritualità del tempo ordinario ad una solennizzazione del tempo straordinario, sembra coniugarsi con una tendenza sociale diffusa, volta alla ricerca del gesto forte, della solennizzazione simbolica, capace di marcare e rendere significativo un tempo quotidiano altrimenti assorbito nella rete delle costanti emergenze, propria di una società della flessibilità e del mutamento continui¹³.

Una tale perdita del tempo simbolico che scandisce l'anno è parallela all'affermazione della modernità del secondo Ottocento, intesa come instaurazione del nuovo elevato a senso obbligato della storia verso il quale bisogna necessariamente tendere. Conseguenza fondamentale di una tale enfaticizzazione del nuovo non è stata solo la risoluzione del conflitto tra mutamento e tradizione con la vittoria del primo sulla seconda, quanto anche e soprattutto la squalifica della memoria come categoria concettuale¹⁴. La dimensione religiosa, al contrario, ha nella memoria il proprio centro fondativo, il proprio nucleo costitutivo, la propria ragion d'essere. Nel caso del monoteismo cristiano essa costituisce la costante riproposizione di un avvenimento decisivo, a partire dal quale è rimessa in ordine l'intera storia dell'umanità e dal quale si inizia a ricalcolare lo scorrere del tempo. Il tempo della festa liturgica è essenzialmente e totalmente tempo del "memorare", un tempo che qui può essere definito come quello della costante ripresentazione e attualizzazione dell'evento strutturante: quello dell'incarnazione del Verbo.

La scansione del tempo liturgico con le sue solennità annuali, non solo vuole dire la verità sul tempo ordinario, rilevando la trama della storia sacra che lo informa e lo orienta, ma aspira a dire la verità anche sull'in-

¹² Si veda il capitolo V sulla pratica religiosa.

¹³ Cf. C. LALIVE D'EPINAY, *La vie quotidienne: essai de construction d'un objet sociologique et anthropologique*, in *Cahiers Internationaux de Sociologie*. Sull'analisi della tematica del tempo in sociologia cf. R. CIPRIANI, *Tempo sociale e tempo sacro: lo stato della ricerca sociologica*, in A. NESTI - P. DE MARCO - A. JACOPOZZI (a cura di), *Il tempo e il sacro nelle società post-industriali*, Franco Angeli, Milano 1997, 40-96. Cf. anche F. FERRAROTTI, *Il ricordo e la temporalità*, Laterza, Roma-Bari 1987.

¹⁴ Cf. a tal proposito A. FINKIELKRAUT, *Penser le XXe siècle*, Editions de l'Ecole Polytechnique, Paris 2000. Il testo è stato in seguito pubblicato in *Nous autres, modernes*, Ellipses, Paris 2005, Capitolo I.

dividuo stesso, proclamandone la vera storia, quella del suo legame con Dio¹⁵. Alla luce di questa chiave di lettura appare chiaro come l'universo religioso miri ad operare una reiscrizione tanto del tempo ordinario, quanto della biografia del singolo. Dietro lo stesso piacere estetico della cerimonia rituale, sempre più ricca, si può pertanto rivelare l'esigenza, in sé decisiva, di strappare anche l'evento della propria microstoria personale alla banalità ordinaria per porlo, attraverso la solennizzazione, in una cornice di "tempo forte", di giorno destinato a "fare data", assicurandone così lo splendore del ricordo nella quotidianità dei tempi deboli. Ciò spiega un fenomeno segnalato dalle periodiche analisi dei valori religiosi: l'aumento costante di quanti ritengono opportuno solennizzare con un rito religioso i momenti fondamentali dell'esistenza (tab.1).

Tab. 1 – È bene ricorrere al rito religioso in Italia
per celebrare i seguenti eventi personali

	1990	2000
Nascita	81,5%	86,0%
Matrimonio	78,4%	81,5%
Morte	82,7%	85,5%

Fonte: Indagine EVS 2000

La celebrazione liturgica, con il suo ancoraggio a delle ricorrenze religiose, svolge una funzione interpretativa dell'esistenza dell'uomo che non è senza ricadute nell'esistenza del singolo. Di fatto ogni solennizzazione rituale aspira a riparametrare le biografie personali dei singoli alla luce di un principio trascendente che le riassume. Ma nel fare questo risolve, almeno potenzialmente, il desiderio di ridefinizione del quale queste stesse biografie sono, più o meno consapevolmente, portatrici. La Chiesa si pone quindi nelle condizioni permanenti di convertire il desiderio moderno di realizzazione del proprio sé in un principio di appartenenza spirituale e quindi di legame personale significativo altrettanto immanente, in grado di andare al di là dei limiti dell'esistenza materiale del singolo e della rete delle contingenze dalle quali quest'ultimo è stretto e talvolta soffocato.

¹⁵ Osserva Arnaldo Nesti come «davanti a vicende della vita quali la nascita, l'adolescenza, il matrimonio, la morte, la religione di chiesa appare l'agenzia di socializzazione legittimata, quasi quella dotata di esclusività. Per quanto in Italia siano aumentati i matrimoni civili, nella stragrande maggioranza, si chiede l'intervento della religione di chiesa, quasi desse una spicata lucentezza di colore e di accettazione sociale». A. NESTI, *Le fontane e il borgo*, cit., 22.

UNA SENSIBILITÀ RELIGIOSA IN RIPRESA

Chiamati a rispondere ai questionari dei sociologi gli italiani continuano a dichiararsi cattolici. In una ricerca del 1995 realizzata dall'Università Cattolica di Milano, l'84% degli italiani intervistati dichiara di "credere in Gesù Cristo"; il 64% è certo che la Chiesa sia un'istituzione "voluta o assistita da Dio"; il 55,7% ritiene che le apparizioni della Madonna a Lourdes ed a Fatima siano "segni della presenza di Dio in mezzo agli uomini". Solo il 20% degli intervistati dichiara che la religione occupa nella propria vita un ruolo "poco o per nulla importante"; solo il 17,1% dichiara di non pregare mai, al quale possiamo aggiungere un ulteriore 13,5% che dichiara di farlo solo qualche volta l'anno e solo il 5% è disposto a condividere l'affermazione secondo la quale "credono in Dio solo le persone più ingenua e sprovvolute"¹⁶. Di fatto è l'indifferenza religiosa quando non addirittura l'assenza totale di fedi che resta un affare di minoranze, non certo l'adesione e l'appartenenza. Un'analisi dei dati messi a disposizione da indagini successive si rivela tanto più interessante quanto più sembra andare in netta controtendenza rispetto all'ipotesi di un declino incontrovertibile dell'universo religioso. Di fatto le diverse dimensioni del credere sono tutte segnalate da percentuali in crescita; in particolar modo le dichiarazioni di pratica settimanale alle cerimonie religiose, tra il 1981 ed il 2000 crescono di otto punti¹⁷. Un tale dato è tanto più importante quanto più, iscrivendosi in un paese laicizzato nei costumi, non vede più la pratica religiosa tra i comportamenti raccomandati. Non esiste più, in altri termini, nessuna forma di pressione e di controllo sociale su di essa e questa non resta che una delle pratiche possibili, da scegliere tra una gamma sempre più estesa di alternative. Una pratica religiosa regolare dichiarata da un terzo degli intervistati è peraltro tanto più rilevante quanto più è accompagnata da altri indicatori che ne fanno la punta di una sensibilità molto più estesa. Sempre nell'indagine del 2005 risulta che l'88,7% degli intervistati si considerano come "persona religiosa", il 49,4% dichiara che Dio è molto importante nella propria vita, mentre un altro 27,7% lo indica come "abbastanza importante". Si tratta di dati paradossali e, per molti versi, inattesi. Dati che incrinano fortemente il paradigma di una società che si costituisce e si elabora a partire dal progressivo eclissarsi della dimensione trascen-

¹⁶ Cf. V. CESAREO – C. LANZETTI – G. ROVATI – R. CIPRIANI – F. GARELLI, *La religiosità in Italia*, Mondadori, Milano 1995.

¹⁷ Nelle periodiche indagini sui valori realizzate dall'Università di Trento, la percentuale di quanti dichiarano di frequentare regolarmente le pratiche religiose cresce dal 35% del 1981, al 37% nel 1990, al 40% del 1999.

dente¹⁸. Ancora nel non lontanissimo 1981, nell'Italia che approvava per via referendaria il diritto all'aborto, quanti sottoscrivono l'affermazione secondo la quale dichiarano che Dio non ha "nessuna importanza nella loro vita", o ne ha "poca", raggiungevano il 20%. Nell'indagine del 1999 scendono al 14% e, nel 2005 non sono che il 9,3% del totale. Quanti dichiarano di non entrare "mai" in chiesa per seguirvi una cerimonia liturgica ordinaria (quindi non per motivi legati a celebrazioni legate a vincoli di amicizia o di parentela come il matrimonio o il battesimo) sono il 21% nel 1981, il 14% nel 1999 e l'11,6% nel 2005. Nel 1981 il 10% degli intervistati sottoscrive l'affermazione del "non credere in Dio", alle soglie del 2000 si riducono al 6% e nel 2009 scendono al 5,4%¹⁹. Lo stesso accade per quanti dichiarano di non credere in una vita dopo la morte: questi sono oltre un terzo degli italiani intervistati nel 1981 (34%), ma alle soglie del terzo millennio scendono al 23% del totale degli intervistati e sono sempre solo il 23,5% nel 2009. Infine un dato che consente di mostrare e chiarire ancora di più un tale *trend*, viene dall'universo giovanile. Tra i giovani – una categoria che in questa ricerca è individuata nei soggetti la cui età è compresa nella fascia tra i 18 ed i 24 anni – il 28,9% dichiara nel 1981 di non andare "mai" in chiesa, quasi trent'anni più tardi, nel 2009, sarà solo il 19,8% ad esprimersi in modo altrettanto netto.

Tutto ciò non è privo di conseguenze. Queste si misurano in primo luogo nella trasmissione della formazione religiosa. Sul piano concreto si continua infatti a registrare una propensione elevata dei genitori a promuovere per i loro figli sia la somministrazione dei sacramenti sia l'educazione religiosa. In Italia quasi nove intervistati su dieci ritengono importante battezzare i propri figli in Chiesa e, se si va a controllare la formazione religiosa si scopre come otto italiani intervistati su dieci, hanno compiuto il percorso di formazione per la prima comunione seguendo regolarmente le pratiche religiose nel pieno del percorso adolescenziale. Queste percentuali si mostrano assolutamente inossidabili: se tra gli ultrasessantenni la pratica regolare a dodici anni (verosimilmente collegata al periodo di formazione catechetica in relazione al sacramento della comunione) li coinvolgeva nella misura dell'85%, tra quanti hanno età compresa tra i 19 ed i 29 anni, la pratica regolare a dodici anni li ha comunque coinvolti in ragione dell'82%. Detto esplicitamente, confrontando la Chiesa del terzo millennio con quella degli anni Cinquanta, si scopre come quest'istituzione, se ha registrato il declino dei praticanti ed

¹⁸ Cf. a tal proposito D. HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, Paris 2003.

¹⁹ Cf. C. LANZETTI, *La religiosità in Italia: ascesa o declino?*, in G. ROVATI, *Uscire dalla crisi. I valori degli italiani alla prova*, Vita e Pensiero, Milano 2011.

il crollo delle vocazioni, non di meno non ha affatto diminuito il proprio ruolo nella educazione religiosa dei giovani: ora come allora, la larga maggioranza degli adolescenti italiani continua a transitare in chiesa ed a sottostare ad un periodo di formazione catechetica.

GLI ELEMENTI DI DIFFERENZIAZIONE: RIFIUTO DEL CONFLITTO E FIDUCIA NELLE ISTITUZIONI

Un tale universo di pratiche e di credenze religiose condivise, di fatto frammentato nei contenuti, non svolge più plausibilmente le stesse funzioni, né comporta necessariamente lo stesso tipo di conseguenze su condotte e stili di vita. Dinanzi al tema del “che fare” emergono comunque differenze particolari tra praticanti e non praticanti, in primo luogo sul fronte della mobilitazione politica. Come mostra la tabella successiva, i praticanti tendono a non partecipare a gesti di sostegno politico quando questi prendono la forma del conflitto aperto, più che della legittima presa di posizione. Disposti, in modo largamente maggioritario, a firmare una petizione ed ancora (in misura dei due terzi) a partecipare ad una manifestazione, i praticanti diventano rapidamente minoritari se si tratta di partecipare ad un boicottaggio, fino ad essere sostanzialmente indisponibili all'occupazione di edifici o fabbriche (tab. 2).

Tab.2 – La disponibilità ad azioni di protesta politica e pratica religiosa*

Per sostenere politicamente le mie idee, potrei	Praticanti	Non praticanti
Firmare una petizione	81,4	93,6
Partecipare ad un boicottaggio	45,7	69,8
Partecipare ad una manifestazione autorizzata	66,0	82,0
Partecipare a scioperi selvaggi, cioè non autorizzati	11,8	40,3
Occupare edifici e fabbriche	15,4	45,9

* Le percentuali sono calcolate sui totali rispettivamente dei praticanti e dei non praticanti

Fonte: Indagine EVS-Trento, 1999

Nell'ambito politico la sensibilità religiosa, più che influenzare l'interesse verso la politica, sembra condizionare la scelta dei mezzi con i quali manifestare la propria presa di posizione. Un secondo elemento che attesta l'apporto specifico della dimensione religiosa è riscontrabile nell'analisi dei livelli di fiducia nelle istituzioni. Un confronto con le rile-

vazioni precedenti permette di osservare come l'Italia sia l'unico paese dove non solo la Chiesa riscuota il doppio della fiducia riservata al Parlamento, ma anche quello nel quale, tra il 1980 ed il 1999, la fiducia nei confronti della Chiesa sia aumentata. In Italia infatti questa guadagna 10 punti in vent'anni, mentre invece, nello stesso periodo, diminuisce in paesi come l'Olanda (-10,2 punti) l'Irlanda (-20,2) il Belgio (-20,2) la Spagna (-7,8) la Germania (-7,6) e la Francia (-8,6)²⁰. La fiducia alle istituzioni di rappresentanza proveniente dal gruppo dei praticanti regolari è tanto più rilevante quanto più non è riducibile ad un consenso generico, dato nei confronti di agenzie istituzionali in quanto tali, qualunque sia l'obiettivo perseguito ed il metodo impiegato. Di fatto, nel caso dei sindacati, la fiducia rilevata tra i praticanti appare dimezzata rispetto a quella rivelata dai non praticanti e comunque inferiore alla media nazionale. La spiegazione sembra invece coniugarsi con una particolare lettura del conflitto, come si può dedurre dalle risposte date alla domanda sulle forme accettabili di protesta che conferma quanto era già emerso in indagini precedenti. È qui abbastanza chiaro come il ricorso all'azione di protesta sia meno presente tra i praticanti regolari rispetto ai non praticanti ed il divario diventi più profondo quando si parla di manifestazioni di piazza. Ora poiché è proprio questa la forma principale di protesta adottata dai sindacati in Italia negli ultimi quarant'anni è abbastanza evidente come le ragioni per la presa di distanza – implicita nel basso livello di fiducia – finisca con il risultare evidente. L'analisi della distanza nei confronti delle istituzioni sindacali non ha quindi alcunché di generico, ma si manifesta come il risultato di un rifiuto della conflittualità intesa come componente strutturale della società²¹.

IL LAVORO

Il confronto tra praticanti e non praticanti riceve ulteriori chiarimenti se, entrando nell'ambito della sensibilità culturale contemporanea, ci si

²⁰ La sola eccezione del Portogallo (+17,1) si iscrive in una dinamica diversa. La prima rilevazione utile per il Portogallo è del 1990 e risente di un clima di fiducia che attraversa tutte le istituzioni: in Portogallo, tra il 1990 ed il 2000, la fiducia verso il Parlamento aumenta di 13,3 punti mentre, nello stesso periodo, aumenta in Italia solo di 3,6 punti. Quella verso le forze armate sale di 21,2 punti (-2,7 per l'Italia), quella verso il sistema scolastico cresce di 5,5 punti (-0,7 per l'Italia), quella verso la stampa sale di 30,5 punti mentre in Italia cresce solo di 3,6 punti.

²¹ Su questo aspetto cf. S. ABBRUZZESE, *Appartenenza religiosa e spirito civico*, in R. GUBERT – G. POLLINI, *Il senso civico degli italiani. La realtà oltre i pregiudizi*, Franco Angeli, Milano 2008, 81-131.

interroga sull'importanza degli aspetti non materiali del lavoro, cioè di quegli elementi che non coincidono con la paga, la sicurezza o la carriera, ma affrontano il problema dell'impatto del lavoro sulla vita del soggetto, chiamando così in causa le variabili di tipo relazionale. (v. tab. 3).

Tab. 3 – Le qualità desiderabili del lavoro (aspetti relazionali)
per praticanti e non praticanti*

	Praticanti	posizione	Non praticanti	posizione
Lavorare con persone simpatiche	72,8	VI	64,1	V
Utilità per la società	69,2	VII	54,7	IX
Possibilità di entrare in contatto con la gente	67,4	VIII	51,4	X
Un lavoro rispettato dagli altri	66,1	IX	46,7	XII

* Valori percentuali calcolati rispettivamente sui totali dei praticanti e non praticanti e posizione delle singole qualità nella graduatoria interna ad ogni gruppo.

Fonte: Indagine EVS-Trento, 1999

Per i non praticanti la qualità dei rapporti e il rispetto sociale sono secondari, al posto di questi diventa importante la possibilità di realizzazione personale e del tipo specifico di impegno. Il lavoro, in questo gruppo, sembra essere in primo luogo, uno strumento di promozione individuale, realizzato attraverso la possibilità di prendere iniziative. (v. tab. 4).

Tab.4 – Le qualità desiderabili del lavoro (aspetti realizzativi)
per praticanti e non praticanti*

	Praticanti	posizione	Non praticanti	posizione
Possibilità di prendere iniziative	62,3	XI	62,9	VII
Possibilità di realizzare qualcosa	74,9	V	70,7	II
Lavoro di responsabilità	52,4	XIII	43,1	XIII
Lavoro interessante	75,4	IV	68,8	III
Lavoro adatto alle proprie capacità	76,0	III	66,7	IV

* Valori percentuali calcolati rispettivamente sui totali dei praticanti e non praticanti e posizione delle singole qualità nella graduatoria interna ad ogni gruppo.

Fonte: Indagine EVS-Trento, 1999

Sembra possibile ipotizzare che, mentre tra i praticanti, il livello dell'impegno deve essere a misura delle capacità del soggetto, tra i non praticanti è la dimensione realizzativa ed oggettiva ad attrarre. Il realizzare qualcosa implica la valorizzazione del lavoro in sé. Per i praticanti un buon lavoro deve funzionare da strumento di emancipazione economica, ma deve anche sfociare nel riconoscimento pubblico, dimostrato da qualità come quelle del "lavoro di responsabilità", "rispettato dagli altri" e "utile alla società", costituisce il corredo indispensabile della serenità di un tale clima di relazioni. Un buon lavoro è quello nel quale si incontrano gli altri, dove ci si rende utili e si è riconosciuti come tali dal mondo esterno. Quanto ai non praticanti, questi declinano altri obiettivi realizzativi, quali: la "possibilità di prendere iniziative", del "lavoro interessante" e che dia la possibilità di "realizzare qualcosa". Di fatto è soprattutto nell'arricchimento professionale di chi lo compie che il lavoro si rende importante.

LA COPPIA E LA FAMIGLIA

Una differenza evidente tra il gruppo dei praticanti regolari e quanti dichiarano di "non entrare mai in chiesa" è rivelata dalla sottoscrizione di due affermazioni diverse, anche se non interamente contrapposte. Da un lato la dimensione della maternità non prevale su quella del lavoro: infatti per il 60,1% dei praticanti (e per il 73,5% dei non praticanti) "una madre che lavora fuori casa può stabilire un rapporto con i figli caldo e sicuro quanto una madre che non lavora". Dall'altro, il lavoro della madre non è sempre senza conseguenze: infatti, per l'84,9% dei praticanti (e per il 69,9% dei non praticanti) "è probabile che un bambino in età prescolare soffra se sua madre lavora fuori casa". Esiste, in altri termini, una sostanziale area critica tra dimensione lavorativa e maternità e quest'area tende ad essere più definita tra i praticanti che tra i non praticanti. L'affermazione sulla garanzia di qualità del rapporto tra genitori e figli, anche nel caso della madre al lavoro, è condivisa più dai non praticanti che dai praticanti (la differenza è di 13,4 punti percentuali) mentre, al contrario, l'idea di una sofferenza del bambino in età prescolare è fatta propria più da quest'ultimi che non dai primi, con uno scarto di 15 punti. Una seconda area di tensione è individuabile intorno alla potenziale separazione della dimensione materna da quella coniugale. Solo il 19,8% dei praticanti sono disposti ad approvare la scelta di una donna *single* di avere un bambino e di educarlo senza una relazione stabile con un uomo, allora che, tra i non praticanti, ben il 42,2% approva una simile decisione. Sempre per questa strada, solo il 20,2% dei praticanti approva l'aborto quando la donna non è sposata, mentre tra i non praticanti una tale percentuale sale al 70,7%. La centralità

della dimensione generativa nella vita coniugale sembra spiegare anche la forte opposizione nei confronti dell'aborto deciso da una coppia di coniugi che non vogliono più avere dei figli: un tale comportamento è approvato solo dal 13,4% dei praticanti regolari, mentre tra i non praticanti sale al 65,1%. Di fatto è proprio in questo caso che il divario tra praticanti regolari (sostanzialmente credenti) e non praticanti (prevalentemente indifferenti o non credenti) si fa irrimediabilmente profondo. Il percorso generativo che porta alla nascita non appare subordinabile in assoluto alla scelta della coppia una volta avviato il concepimento naturale.

Una tale cultura della maternità e della famiglia funziona come un vero e proprio criterio di delimitazione che non ammette deroghe: l'opinione secondo la quale "un uomo, per essere realizzato, debba avere dei figli" è condivisa dal 52% dei praticanti e solo dal 32,1% dei non praticanti. Così è anche per la centralità del matrimonio o di "una relazione stabile e duratura" intese come condizioni per la felicità. Ovviamente il matrimonio non è affatto un'istituzione sorpassata per il 94,1% dei praticanti, mentre così è solo per il 55,7% dei non praticanti. Di fatto tra i praticanti la famiglia, attraverso la dimensione generativa, possiede una sua autonomia e si sottrae al primato dell'individuo, che invece resta sempre presente tra i non praticanti. Per tale strada l'opinione secondo la quale "un bambino, per crescere, ha bisogno di entrambi i genitori" trova l'accordo dei praticanti in ragione del 96,7%, mentre tra i non praticanti si ferma all'84,4%. Lo stesso accade per la figura femminile, che di fatto, tra i praticanti resta legata al ruolo di madre, dato che l'affermazione secondo la quale "una donna, per essere pienamente realizzata, deve avere dei figli" trova il consenso dei praticanti nella misura del 64,8%, mentre tra i non praticanti è condivisa solo da poco più di un terzo: 39,8%. In conclusione la dimensione della famiglia si rivela come un vero e proprio generatore di valutazioni e comportamenti, mentre la centralità della vita familiare pone anche i praticanti in modo diverso nella scala degli stili di vita da adottare. Se nel mondo lavorativo, le pressioni della responsabilità familiare finiscono per premiare le qualità della stabilità del posto di lavoro e delle relazioni che vi si sviluppano su quella della realizzazione, nella visione della vita familiare l'"avere figli" costituisce una vera e propria chiave di volta dell'unione coniugale. La dimensione generativa e l'importanza della trasmissione dei principi religiosi costituiscono il deposito specifico della cultura religiosa della famiglia all'interno della società secolarizzata. La famiglia generativa finisce così per costituire un valore in sé, distinto dalla coppia di coniugi in quanto tale²².

²² Cf. P. DONATI - I. COLOZZI (a cura di), *Giovani e generazioni: quando si cresce in una società eticamente neutra*, Il Mulino, Bologna 1997.

I FIGLI E IL PROGETTO EDUCATIVO

Una tale centralità della famiglia così intesa finisce per avere delle forti ricadute sulla dimensione educativa. Non solo l'educazione dei figli finisce per acquisire un'importanza fondamentale, ma è attraverso questa che è possibile osservare, in filigrana, la gerarchia dei valori di riferimento. Di fatto per i non praticanti, la qualità principale da apprendere è quella della cittadinanza, autonoma e responsabile al tempo stesso. Il figlio deve essere educato ad abitare in una società nella quale esistono soggettività individuali e diversità strutturali ed è bene essere responsabili delle proprie azioni, così come è bene insistere e perseverare, poiché una tale società è sempre meno spesso fondata su affinità culturali comuni, mentre è sempre di più ancorata solo su regole legittime e condivise.

Anche tra i praticanti regolari il senso di responsabilità come valore al quale i figli devono essere educati viene per primo. Ma esso non ha nulla di radicalmente separato dagli altri, molti infatti controfirmano anche le "buone maniere", che finiscono così al secondo posto (a poco più di due punti di distanza dal primo). Di fatto è l'ordine e la distanza tra le diverse percentuali ad essere rivelatore delle differenze, come si può vedere dalla tabella seguente (tab. 5).

Tab. 5 – I primi cinque valori da promuovere nei figli in ordine di frequenza per praticanti e non praticanti

	Praticanti	Non praticanti
Senso di responsabilità	78,7	85,1
Buone maniere	76,2	58,0
Rispetto e tolleranza degli altri	75,2	76,1
Fede religiosa	54,8	5,1
Altruismo	42,5	38,8
Indipendenza	30,8	60,1
Determinazione, perseveranza	30,4	42,4

* valori percentuali calcolati sui totali rispettivamente di praticanti e non praticanti

Fonte: Indagine EVS-Trento, 1999

Di fatto, i primi cinque valori che sono indicati dai praticanti, non compaiono nella stessa posizione tra i non praticanti. Per i praticanti ci sono valori tra loro contigui e che si rinviano l'un l'altro, quando per i non

praticanti esiste invece una chiara gerarchia, dove le distanze sono più marcate. Nel primo gruppo esiste una convergenza tra senso di responsabilità, buone maniere, rispetto e tolleranza. Seguono fede religiosa e altruismo. Tutte e cinque le variabili fanno prevalere la rilevanza dello scenario relazionale, nel quale è bene ed è giusto collaborare promuovendo una cultura di disponibilità e di servizio. Tra i non praticanti la triade delle qualità più importanti, formata da “senso di responsabilità”, “rispetto” e “indipendenza”, sta invece ad indicare uno scenario diverso, dove l'indipendenza è più importante delle buone maniere e la determinazione è più importante dell'altruismo. A partire da questo punto le differenze si fanno consistenti e non sono prive di significato. Per i praticanti lo scenario di riferimento è quello di una centralità del legame sociale, dove l'altruismo (e la fede religiosa che lo alimenta) sono qualità importanti in quanto favoriscono la coesione interna, consentono di accrescere un legame sociale fondato sulla stima e sul rispetto condivisi. Al contrario per i non praticanti si afferma lo scenario di una società a maglie larghe, dove le esigenze private si ricompongono alla luce del senso di responsabilità e del rispetto degli altri, il gesto altruistico resta sconosciuto ai più, mentre, proprio perché il legame sociale è debole, sembra essere la determinazione e non l'altruismo a rivelarsi importante. Questa diviene la necessaria compagna di viaggio per l'indipendenza: una qualità che è al terzo posto per i non praticanti, mentre è confinata al sesto nello scenario di legame sociale emergente tra i praticanti.

Si arriva così al problema fondamentale costituito dalle due diverse rappresentazioni della società che ciascuna delle due visioni del mondo finisce con l'avvalorare. La sensibilità religiosa, rivelata dall'indicatore della pratica regolare, è interna ad uno scenario relazionale che ha al proprio centro la famiglia, intesa come luogo di generazione e crescita dei figli. La famiglia si pensa operante in una società a maglie fitte, dove i sistemi relazionali sono importanti e densi di conseguenze positive. Al contrario, nella sensibilità laica, è presente uno scenario di interdipendenze e di corrette relazioni tra soggetti educati alla reciproca autonomia relazionale a dimensione societaria, al centro del quale c'è il soggetto, con le sue volontà di indipendenza, realizzazione personale e capacità di determinazione.

MODERNITÀ E MEMORIA

Ad un mondo moderno burocratico-razionale profondamente ancorato al presente e teso all'imbrigliamento sistematico di ogni eredità culturale, di fatto superata da assetti giuridici e condizioni di esercizio sempre più avanzate, si affianca una Chiesa che, non avendo più un

ruolo nelle istituzioni burocratiche dell'apparato statale, opera e vive nell'ambito della società civile e della vita interiore delle persone. Il vero conflitto della modernità cambia di sede: ben lontano dall'essere quello tra fede e ragione diviene, in modo sempre più esplicito, quello che oppone la modernità come culto del nuovo, alla memoria come sede delle ragioni fondative del presente. Religione e modernità restano opposte tra loro alla luce di una nuova e radicale antitesi. Da un lato si profila un'organizzazione tesa alla trasmissione sistematica e potenzialmente illimitata del proprio credo in tutte le sue conseguenze, che fa della memoria dell'evento fondatore l'archetipo e il principio della propria stessa costituzione. Dall'altro emerge una lettura della realtà che, attenta al rinnovamento costante del proprio capitale scientifico, e in particolare tecnologico, non ha che una memoria d'archivio. Il conflitto tra religione e modernità si afferma pertanto nella differenza radicale che sussiste tra un cristianesimo fondato sulla "memoria" ed una società dove, in ultima analisi, è il presente a contare ed il futuro a dire la verità.

L'ESPULSIONE DEL SACRO NEGLI ANNI SESSANTA

Osservato dalle stanze della sociologia, l'universo cattolico italiano della fine degli anni Sessanta mostra il profilo di un mondo realmente in crisi: seminari semivuoti, un clero sempre più anziano, parrocchie sguarnite e fedeli altrove. Per Sabino S. Acquaviva – il primo sociologo ad analizzare un tale processo –

l'eclissi del sacro è connessa con una svolta nello sviluppo della società e della psicologia umana, e come tale non può essere considerata contingente, ma destinata a trascinare nella rovina, temporanea o definitiva che sia, una serie di tradizioni, di culture e di valori religiosi. Dal punto di vista religioso l'umanità è entrata in una lunga notte che, con il procedere delle generazioni, si fa più oscura, e di cui non riusciamo a scorgere la fine. Una notte in cui non sembra esservi posto per Dio o per il sacro: un'antica maniera di dare un significato alla nostra esistenza, di affrontare la vita e la morte, si fa inconsistente²³.

In pratica, ed in modo difforme ad una tradizione di studi annunciata a partire dalla prima metà del XIX secolo e maturata nei primi decenni del XX, la dimensione religiosa non retrocede in ragione dell'avanzare di un processo di razionalizzazione già presente da tempo, bensì perde

²³ S. S. ACQUAVIVA, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Comunità, Milano 1975⁴, 303.

di attrattiva e di interesse una volta che è posta dinanzi a nuove forme di significazione dell'esistenza²⁴.

La crisi della sensibilità religiosa che prende piede in Italia a partire dagli anni Sessanta, si presenta come un irrompere della secolarizzazione dal piano della vita sociale e dei principi che regolano i diversi ambiti societari, a quello della vita interiore. Quella stessa emancipazione dal trascendente che si era realizzata sul piano istituzionale ed era stata parallela a quella delle diverse sfere della vita sociale, tende adesso ad investire i percorsi di vita dei singoli soggetti, si sedimenta come una vera e propria estraneazione ed una quieta indifferenza nei confronti dell'intera dimensione religiosa nella sua generalità. Di fatto è con l'espansione della società dei consumi di massa e l'affermarsi delle nuove frontiere del *welfare* che la società moderna cessa di essere solo una forma politico-istituzionale, espressa dal dominio dello Stato laico in ambito politico e del primato della razionalità strumentale in quello economico, per costituire anche un modello di esistenza condivisa, espressa da una prospettiva di vita completamente separata da qualsiasi cultura della trascendenza, arrivando ad una vera e propria "espulsione culturale" della dimensione religiosa²⁵.

La società degli anni Sessanta, nata dalle ceneri della seconda guerra mondiale ed alimentata da un periodo di crescita e di trasformazione profonda dell'intera società, si pensa e si definisce a partire da una specificità propria, nella quale scompare ogni legame con il passato, in particolare con la società europea degli anni Trenta che l'aveva preceduta e quella degli anni Quaranta segnata dal trauma del conflitto e delle sue tragedie umane e civili. Se la società italiana tra le due guerre presentava ancora una serie di codici forti condivisi, in base ai quali si costituivano le diverse forme del dovere civico, come di quello politico, culturale, morale e religioso, la società degli anni Sessanta si struttura per intero a partire da una progressiva presa di distanza nei confronti di quest'ultime²⁶. È nei confronti di una tale società, laicizzata nei costumi più di quanto non si sia secolarizzata nelle istituzioni che, dopo il concilio appare chiara l'impossibilità di riprodurvi automaticamente credenze e principi religiosi. La Chiesa cattolica fa esperienza fino in fondo di questa quieta indifferenza del mondo nei confronti del proprio messaggio di sal-

²⁴ Queste intuizioni di Acquaviva sembrano aver trovato un logico sviluppo nel suo *Eros, morte e esperienza religiosa*, Laterza, Roma-Bari 1990.

²⁵ D. HERVIEU LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, cit. Si veda anche, su di un piano più esteso, l'analisi sistematica e con forti ricadute sul piano teorico dell'analisi dei processi religiosi, S. S. ACQUAVIVA, *Eros, morte ed esperienza religiosa*, Laterza, Roma-Bari 1990.

²⁶ G. LIPOVETSKY, *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Gallimard, Paris 1992.

vezza e constata l'impossibilità di penetrare e convincere, risultare credibile ed essere effettivamente creduta²⁷. In un tale contesto di sviluppo materiale e di autosufficienza culturale, la dimensione religiosa diviene rapidamente e vistosamente marginale. Portatrice di un messaggio di salvezza per il mondo e di liberazione per l'uomo impatta sempre più in un mondo che si ritiene oramai, non solo esentato da qualsiasi necessità di una salvezza extramondana, ma anche dominato da una nuova soggettività. Per quanto non mancassero conflitti sociali e tensioni internazionali, tanto i primi quanto le seconde non rimettono minimamente in discussione il modello societario nel suo complesso, né lo scenario internazionale oramai stabilizzato. Nell'arco di un decennio la società italiana, transitata dalla precarietà del dopoguerra all'assicurazione di un benessere collettivo e strutturale, stabilmente assicurato da istituzioni democratiche garantite da un contesto internazionale definitivamente pacificato, licenza ogni visione critica della realtà umana a favore di un ottimismo illimitato²⁸.

LA CRISI DELL'INDIFFERENZA

Negli anni Settanta Ronald Inglehart, attraverso una serie sistematica di indagini, individua il nucleo dei processi di mutamento sociale in Occidente nel passaggio dai valori materialisti a quelli post-materialisti²⁹. I soggetti, in altri termini, nel definire in modo generale l'insieme degli obiettivi che intendono realizzare non sembrano più indicare degli scopi di tipo materiale. Viene meno un'intera epoca volta all'acquisizione di beni. "Il denaro e le cose che si possono comprare" non sono più in prima posizione, ma si affermano la ricerca di "un modo di vita più semplice e naturale", quella di "una maggiore maturazione delle persone", nonché la "maggiore attenzione alla famiglia ed ai rapporti famigliari"³⁰. In pratica ciò significa che la corsa ai beni materiali non è più riassuntiva delle strategie degli individui, almeno per una larga parte della popolazione e in seno alle aree più sviluppate dell'Occidente. Del resto, gli stessi anni della

²⁷ Sulla crisi di credibilità le testimonianze sono molteplici: per una efficace sintesi cf. P. SCOPPOLA, *La "nuova cristianità" perduta*, Studium, Roma 1985.

²⁸ Cf. a tal proposito S. BURGALASSI, *Il comportamento religioso degli italiani*, Firenze 1968. Tra i documenti rivelatori della situazione della dimensione religiosa in Italia si confronti il testo di L. MILANI, *Esperienze pastorali*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1958.

²⁹ Cf. R. INGLEHART, *The silent revolution: changing values and political styles among western publics*, trad. it. *La rivoluzione silenziosa*, Rizzoli, Milano 1983.

³⁰ L'uso del virgolettato rinvia qui alla formulazione specifica delle domande presenti nei diversi questionari sui valori editati nel 1981, nel 1990 e nel 1999.

contestazione avevano reso evidente l'importanza di una qualità della vita sempre meno misurabile nel possesso dei beni materiali e soprattutto, avevano denunciato l'illusione di una vita fondata sul semplice possesso di quest'ultimi. Il pensiero ecologista, il rifiuto degli artifici di una vita metropolitana separata dai ritmi della natura e da quelli del corpo, nel momento in cui avevano portato a compimento la critica contro la società dei consumi di massa, avevano anche posto la premessa per la ricerca di un nuovo equilibrio interiore e di una nuova importanza della dimensione affettiva e espressiva. Si scoprono così una serie di relazioni utili, di legami significativi ai quali sembra utile fare attenzione se si ha a cuore lo sviluppo della propria persona, intesa sia sul piano psico-fisico sia su quello sociale. Una strada di tal genere è spiegata da Ralf Dahrendorf, secondo il quale la società contemporanea si caratterizza in modo sempre più chiaro, non più per l'abbondanza delle opportunità che mette a disposizione dei soggetti, ma per la sua capacità di fornire criteri di scelta, cioè principi di selezione, scale di priorità, vincoli normativi che consentano di destreggiarsi tra le diverse opportunità presenti, potendo così scegliere in un modo non reattivo e superficiale. Nella misura in cui aumentano le scelte e le opportunità tra le quali il soggetto può scegliere è la capacità di offrire "legature" sociali e "ancoraggi" culturali che si fa decisiva³¹.

Nella cultura del soggetto che fa propri i valori post-materialisti la relazione con il proprio corpo e la propria psiche è la prima ad apparire significativa. Gran parte dell'affermazione dell'ecologismo come principio culturale è collegato alla convinzione della inalterabilità degli equilibri naturali ed è proprio da questa necessaria immutabilità che deriva la non negoziabilità della qualità ambientale. Un secondo ambito di legami utili è reperito nelle identità e nelle appartenenze territoriali. Il soggetto si scopre in relazione significativa non solo con un ambiente biologico, ma anche con un contesto culturale. Come dimostrano le analisi di Renzo Gubert e di Gabriele Pollini ogni perdita di tratti identitari viene sempre di più percepita come un potenziale pericolo per il proprio universo di relazioni: da qui prende origine una crescente attenzione per l'universo locale³².

Equilibrio personale e appartenenze territoriali sono a loro volta alla base di ulteriori sviluppi. Cresce la percentuale di quanti riflettono sul senso e lo scopo della vita. Nell'indagine del 1999 il 50% degli intervistati dichiara di pensare "spesso" al significato ed allo scopo della vita, mentre nel 1981 erano ancora solo il 35%. Una tale percentuale cresce nei

³¹ Cf. R. DAHRENDORF, *La libertà che cambia*, cit.

³² Cf. G. POLLINI, *Appartenenza e identità: analisi sociologica dei modelli di appartenenza sociale*, Franco Angeli, Milano 1987; R. GUBERT (a cura di), *Valori e appartenenze sociali: per una valutazione delle nuove territorialità*, Franco Angeli, Milano 2004.

comuni con più di 100.000 abitanti ed è direttamente proporzionale al titolo di studio conseguito³³. L'equilibrio della persona, dopo essersi sviluppato nella sfera biologico-naturale, tende ad insediarsi anche in quella psicologica e relazionale. Si arriva così a ricomporre in modo inedito il paradigma dell'autonomia del soggetto emerso negli anni Sessanta e Settanta. L'individuo infatti non sembra raggiungere la sua reale ed autonoma consistenza se non si pone in relazione significativa con gli altri e non condivide consapevolmente con questi un universo simbolico affinitario. Lo stesso percorso si afferma nell'ambito delle identità politiche e territoriali: queste non possono sostenersi senza provocare, nello stesso momento e accanto al localismo politico, il recupero di una rappresentazione del passato suscettibile di alimentare l'identità locale. Alle relazioni significative di appartenenza con l'ambiente sociale e culturale, alla rete dei legami ed alla sottolineatura dei tratti linguistici, associativi e culturali, si somma l'iscrizione di questo stesso contesto in una cornice storica genericamente definita, dalla quale il soggetto trae legittimazione e della quale si sente erede. Al piano spaziale con il territorio – come segnala Danièle Hervieu-Léger – si sovrappone quello temporale con la memoria. Ed è proprio la relazione con quest'ultima a rivelarsi significativa³⁴.

In conclusione, la disaffezione di massa nei confronti delle militanze politiche e religiose, il primato della soggettività autoreferenziale in tutte le sue manifestazioni, il disinteresse nei confronti della sfera pubblica – tutti segnali di una forte volontà di autonomia e di autoreferenzialità nella cultura degli anni Settanta – non sono più soli ad occupare il proscenio a partire dagli anni Ottanta. Al soggetto indipendente dai doveri e dalle militanze sembra affiancarsi sempre di più quello in relazione, alla vocazione all'autonomia sembra accostarsi, ed in qualche caso contrapporsi, la riscoperta delle appartenenze locali, ascritte o acquisite, la consapevolezza dei legami con l'ambiente, la ricerca di una memoria storica in funzione identitaria. Al primato dell'individuo che, a garanzia della propria libertà, appronta per sé una serie sempre più ampia di opzioni, sembra aggiungersi quello di un soggetto che, nella ricerca del proprio equilibrio e del proprio benessere, tesse una rete sempre più estesa di legami e di appartenenze. Nella misura in cui la sensibilità religiosa non appare comunque più in rotta di collisione con questo nuovo spirito dell'epoca,

³³ Nel 1999, nei comuni fino a 10000 abitanti una tale percentuale è del 49%, mentre in quelli oltre i 100000 arriva al 53%. Tra quanti sono in possesso della sola licenza elementare, coloro che dichiarano di pensare "spesso" al significato ed allo scopo della vita sono il 46%, mentre tra i laureati si arriva al 55%.

³⁴ Su tale aspetto cf. D. HERVIEU-LÉGER, *La religion pour mémoire*, trad. it. *Religione e memoria*, Il Mulino, Bologna 1996. Poche categorie logiche hanno attirato altrettanto l'attenzione degli etnologi, dei sociologi e degli storici quanto quella della memoria.

ma anzi finisce per costituirne uno degli affluenti principali, si rendono comprensibili le premesse culturali che consentono la plausibilità della dimensione religiosa e dell'istituzione ecclesiale. La maggiore visibilità dell'istituzione pontificia ed il successo dei *meeting* cattolici sono tanto più rilevanti quanto più si ricollegano alla nuova sensibilità religiosa presente dentro la stessa cultura diffusa. Da tempo infatti le indagini sociologiche segnalano il venir meno dei giudizi di inaccettabilità concernenti la fede e le sue espressioni, collettive e individuali, mentre le diverse forme di espressione religiosa – culturale, rituale e esistenziale – vengono riammesse nel foro delle possibilità ragionevoli che si offrono al soggetto³⁵.

LE DIMENSIONI CONTEMPORANEE DEL CREDERE

Il soggetto che emerge dal naufragio dell'ottimismo semplificante degli anni del *boom* economico e della fiducia *naïf* verso le prospettive di vita propria delle economie di crescita, è caratterizzato dalla ricerca di beni non materiali e da nuove questioni di senso, ma anche dalla ricerca di legami significativi e di appartenenze identitarie, di iscrizioni nella memoria storica di un gruppo e di una tradizione culturale. Una tale sensibilità laica trova negli scenari religiosi a disposizione e dall'apertura di una Chiesa preoccupata per il mondo e per l'uomo, uno spazio inatteso di riflessione personale e di ricapitolazione interiore. Gli approdi della sensibilità religiosa post-moderna, possono restare superficiali e possono anche rivelarsi estremamente diversificati nelle loro espressioni. Tuttavia, anche in questa apparente inconcludenza ed in questa superficiale inconsistenza, l'attuale sensibilità religiosa è sufficiente a orientare un'etica post-moderna, anch'essa depotenziata e priva delle tensioni normative che in un passato ancora prossimo ne strutturavano la dimensione associativa e ne definivano i profili militanti. La sensibilità relazionale che si origina dalla dimensione religiosa diviene tanto più oggetto di interesse per la comprensione dell'*ethos* post-secolare, quanto più la ricerca di legami significativi ha corroso la pretesa di un'autonomia radicale del singolo. L'universo delle rappresentazioni religiose, separandosi sempre di più dalla dimensione escatologica, sembra assicurare i criteri per vivere sulla terra più che quelli per procurarsi una salvezza nei cieli. Questa sensibilità religiosa condivide con il mondo

³⁵ A titolo di esempio può essere ricordato che in un'indagine del 1995 realizzata dall'Università Cattolica di Milano a livello nazionale, solo il 9,3% degli intervistati vede nelle apparizioni della Madonna a Lourdes e a Fatima delle "invenzioni popolari, allucinazioni o suggestioni", mentre solo l'1,8% pensa che siano "invenzioni dei preti." Cf. V. CESAREO ET ALII, *La religiosità in Italia*, cit.

secolare la passione per la “vita buona”, realizzata in armonia con sé stessi e con gli altri, in una ricerca costante degli equilibri, ma anche dei legami. Il mondo secolare le è entrato all’interno, contribuendo a confinare sempre più nell’ombra gli accenti penitenziali e drammatici provenienti da una coscienza della corruzione della natura umana, per enfatizzarne invece la dimensione gioiosa e di riconciliazione. Accanto a questa sensibilità religiosa intimamente plurale, si manifestano le trasformazioni della sensibilità laica. Questa va sempre di più acquisendo un disincantato e consapevole realismo. La battaglia contro il male fisico e morale, ma anche contro l’oppressione, l’ingiustizia, l’autoritarismo, l’indifferenza congenita di una società del benessere verso le proprie aree marginali, il mancato riconoscimento dell’altro, appaiono oramai alla sensibilità laica come le caratteristiche di uno scenario permanente con il quale continuamente scontrarsi, più che il portato negativo di un singolo periodo storico o di una specifica classe sociale.

* * *

Mondo secolarizzato e sensibilità religiosa danno luogo a due sistemi rappresentazionali che finiscono con l’essere irrimediabilmente contaminati l’uno con l’altro. Ricerca interiore e testimonianza sono alla base dell’adesione agli eventi di massa e dell’affezione verso personalità specifiche dell’universo religioso. È questo e non altro che spiega il successo dei movimenti religiosi, così come spiega quello delle associazioni e dei singoli gruppi, non appena una “personalità-faro” – quasi sempre il fondatore o comunque la figura autorevole di riferimento – si rivela capace di orientare ed accompagnare una ricerca di Dio, alimentata dal desiderio di legami e di equilibri significativi che la stessa logica dei valori post-materialisti ha messo in moto³⁶.

* * *

³⁶ È questo il significato dell’esperienza interna a gran parte dei movimenti religiosi. Naturalmente non sempre la “personalità-faro” può essere facilmente riconosciuta come tale o sceglie di farlo. In altri casi questa può sciogliersi in un gruppo, in una “comunità” di fondatori. In questo caso le personalità sono più di una, ma la dinamica del processo di comunicazione e dell’adesione resta la stessa: si aderisce perché si incontra “qualcuno”, un testimone che fornisce, in qualche modo, le prove di validità del movimento, avvalorandole con la sua stessa esistenza. Sul ruolo delle “personalità-faro” certamente Luigi Giussani e Chiara Lubich costituiscono due esempi ideal-tipici. Cf. a tal proposito, S. ABBRUZZESE, *Comunione e Liberazione. Identità religiosa e disincanto laico*, Laterza, Roma-Bari 1991; J. GALLAGHER, *A woman’s work: Chiara Lubich*, Fount, London 1997, trad. it. *Chiara Lubich, dialogo e profezia*, San Paolo, Milano 1999; B. CALLEBAUT, *Tradition, charisme et prophétie dans le mouvement International des focolari. Analyse sociologique*, Nouvelle Cité, Bruyères-le-Châtel 2010.

In un momento in cui il progresso è oggetto di interrogativi critici e ogni sviluppo deve rivelarsi sostenibile per poter essere accettato, l'attenzione di una tale soggettività laica e post-moderna si volge sempre di più ad un universo da conservare, ad equilibri da difendere, ad identità da mantenere, ad eventi da solennizzare al fine di custodirli e non dimenticarli. La proposta religiosa che viene elaborata sembra essere immediatamente riconosciuta non appena si concretizza nelle singole personalità, nei testimoni e nelle opere, più che nella semplice trasmissione delle norme e dei modelli edificanti. Una tale Chiesa di legami, testimoni e memoria sembra avere tanta più *audience* quanto più si rivela capace di intercettare la nuova consapevolezza post-moderna, quella che è cosciente della povertà e della insostenibile precarietà di tutti i legami fin qui realizzati (con il lavoro, il territorio, l'identità storica, le reti di legami affinitari) così come si rivela consapevole dell'assenza di ogni ancoraggio temporale significativo.

Inizia così un costante movimento tra la società post-secolare e le diverse espressioni della sensibilità religiosa. Movimento silenzioso, spesso minoritario, ma anche capace di improvvise e inattese maggioranze, indissolubilmente legato alle punte emergenti della società contemporanea e quindi implicitamente non marginale, né banalizzabile. La posta in gioco è il recupero di una dimensione di vita meno esposta al disincanto razionale del mutamento impossibile, meno indifesa dinanzi alle nuove precarietà della società globale. «In fondo vogliamo una sola cosa, la “vita beata”, la vita che è semplicemente vita, semplicemente “felicità”. Non c'è, in fin dei conti, altro che chiediamo alla preghiera. Verso nient'altro ci siamo incamminati, di questo solo si tratta»³⁷. Ed anche se una tale richiesta resta opaca quanto ai contenuti, il solo aver reso possibile la domanda è già promessa di una liberazione possibile, di una rilettura della propria condizione di vita che, iscritta in una cornice religiosamente orientata, riesce a pensarsi in modo indipendente dai condizionamenti oggettivi. Ed è proprio nella consapevolezza di quest'“innominabile” e della libertà di desiderarlo che una modernità disincantata esprime il proprio moderno desiderio di Dio.

³⁷ BENEDETTO XVI, *Spe Salvi*, 11.