

Università degli Studi della Calabria

DIPARTIMENTO DI SOCIOLOGIA E SCIENZA POLITICA

DOTTORATO DI RICERCA IN "POLITICA, SOCIETÀ E CULTURA"

XVII CICLO

Settore disciplinare: SPS/08 "Sociologia dei processi culturali e comunicativi"

Tesi di dottorato

**ESPERIENZE DI FEDE ALLA RICONQUISTA DEL MONDO
TRA SECOLARIZZAZIONE E DE-SECOLARIZZAZIONE:
IL CASO DI COMUNIONE E LIBERAZIONE**

Candidato

Dott. Francesco Gervasi

Francesco Gervasi

Supervisore

Prof. Vincenzo A. Bova

V. Bova

Coordinatore

Prof. Pietro Fantozzi

P. Fantozzi

a.a. 2005-06

Indice

Introduzione.....	1
Parte I: La religione nelle società moderne tra secolarizzazione, de- secolarizzazione e differenziazione dell'offerta religiosa.....	7
1. Religione e società moderne: le origini del problema.....	8
1.1 Religione e modernità: un connubio impossibile?	8
1.2 L'affermarsi della modernità d'Occidente: principali caratteristiche e limiti.....	11
1.3 Il primo tentativo di uccidere Dio: illuminismo e religione.....	19
1.4 Nietzsche e la morte di Dio.....	20
1.5 La religione e i tre stadi di sviluppo: le riflessioni di Auguste Comte.....	24
1.6 Religione e alienazione: da Feuerbach a Marx.....	26
1.7 Un breve excursus all'interno della concezione della religione di Freud.....	30
1.8 La religione in un'ottica funzionalista: le riflessioni di Durkheim.....	32
1.9 Religione e religiosità: le riflessioni di Simmel.....	37
1.10 La religione come fattore di cambiamento sociale e il disincantamento del mondo: le riflessioni di Weber.....	40
1.11 Un breve riepilogo delle teorie prese in esame: dalla morte della religione alla secolarizzazione.....	46
2. Dal dibattito sulla secolarizzazione alle teorie contemporanee sul re-incanto del mondo	49
2.1 Secolarizzazione o secolarizzazioni? Alcuni problemi nella definizione di un termine polisemico	49
2.2 Secolarizzazione come diminuzione dell'influenza sociale della religione e come passaggio dalla comunità alla società: le riflessioni di Bryan Wilson.....	51
2.3 Secolarizzazione come de-oggettivazione delle strutture di plausibilità della religione: le riflessioni di Peter Berger.....	54
2.4 La secolarizzazione intesa come privatizzazione della religione: le riflessioni di Thomas Luckmann.....	60
2.5 Gli sviluppi del funzionalismo religioso: religione e secolarizzazione in Talcott Parsons.....	63
2.6 Differenziazione e secolarizzazione nelle riflessioni di Niklas Luhmann.....	66
2.7 Un breve excursus nel pensiero di De Martino: la secolarizzazione intesa come fine del mondo senza riscatto.....	71
2.8 Le riflessioni sulla secolarizzazione legate alla nozione di sacro: Bellah, Eliade e Girard.....	74
2.8.1 L'esperienza del sacro in Rudolf Otto.....	74
2.8.2 La secolarizzazione intesa come religione civile: Robert Bellah.....	75
2.8.3 Gli eredi di Durkheim: le riflessioni sulla secolarizzazione di Eliade e Girard.....	76
2.9 Alcune teorie contemporanee: tra secolarizzazione, re-incanto del mondo e teorie economiche della religione.....	80
2.10 Riepilogo: due definizioni della secolarizzazione a partire da tutte le teorie finora esposte.....	92
3. La differenziazione dell'offerta religiosa nelle società contemporanee: il caso dei nuovi movimenti religiosi	94
3.1 Dalla privatizzazione alla differenziazione dell'offerta religiosa	94

3.2 I movimenti religiosi contemporanei come espressione della differenziazione dell'offerta religiosa.....	97
3.3 Secolarizzazione, modernizzazione e differenziazione dell'offerta religiosa: alcune basi teoriche dell'intreccio.....	100
3.4 Dalla definizione di movimento religioso alle prime teorizzazioni riguardanti i rapporti tra chiesa e gruppi religiosi: Weber, Niebuhr e Troeltsch.....	106
3.5 Mutamenti sociali, differenziazione dell'offerta religiosa e “nuovi movimenti religiosi” nelle società contemporanee: un breve excursus.....	113
3.6 La differenziazione dell'offerta religiosa in Italia. Dai movimenti contestativi a quelli inglobati dall'istituzione: le principali interpretazioni sociologiche.....	121
Parte II: Le religioni alla riconquista del mondo secolarizzato: il caso di Comunione e Liberazione.....	135
Note metodologiche.....	136
Premesse concettuali.....	136
Le ipotesi della ricerca.....	138
Metodologia e tecniche della ricerca.....	140
4. Comunione e Liberazione: storia di un movimento religioso alla riconquista del mondo secolarizzato.....	145
4.1 CL come risposta alla società italiana secolarizzata.....	145
4.2 Sulle “tracce di CL: le principali tappe cronologiche della storia del movimento dalle origini ai giorni nostri.....	148
4.2.1 Dai banchi del Liceo classico «Berchet» nasce un'iniziativa di presenza cristiana chiamata Gioventù Studentesca (1954-1968).....	148
4.2.2 Dalla nascita di Comunione e Liberazione al primo riconoscimento formale (1969-1971).....	152
4.2.3 L'istituzionalizzazione del movimento tra impegno sociale, economico e politico (1972-1980).....	155
4.2.4 CL oggi: le altre edizioni del Meeting, la nascita della Compagnia delle Opere fino alla morte del leader carismatico (1981-2006).....	163
4.3 La struttura organizzativa di CL.....	168
4.4 Il duplice rapporto intrattenuto da CL con la modernità.....	172
4.5 CL e la secolarizzazione.....	178
4.6 Politica, economia e società: il posto di CL all'interno dell'offerta religiosa cattolica differenziata.....	184
4.7 I rapporti fra CL e la Chiesa ufficiale: letture sociologiche.....	190
Parte III: Racconti di religiosità ciellina.....	194
5. Percorsi di ri-conversione.....	195
5.1 Le principali tappe dei percorsi di ri-conversione.....	195
5.2 La prima esperienza religiosa: il cattolicesimo ereditato.....	196
5.3 Dalla religione ereditata alla religione scelta.....	199
5.4 Critiche alla religione di chiesa.....	202
5.5 Da quali bisogni esistenziali trae origine l'entrata in CL: dal superamento dei momenti critici della vita ai Giovani Soli.....	205
6. Specificità e fascino dell'esperienza religiosa all'interno di CL.....	214
6.1 La religiosità del concreto e della coerenza.....	214
6.2 Quando i Giovani Soli non sono più soli.....	221
6.3 Importanza del “hic et nunc” e svalutazione del problema dell'escaton e cioè “La domanda di Cristo dentro i problemi dell'esistenza”.....	227
7. Significati e modi di concretizzazione della dimensione comunitaria all'interno di CL.....	235

7.1	Bisogno di comunità e religione.....	235
7.2	La comunità intesa come aiuto solidale concreto nella vita quotidiana delle persone.....	237
7.3	La comunità intesa come condivisione delle scelte e come cammino comune nella vita	240
7.4	La comunità intesa come cammino comune di fede	244
8.	CL e la secolarizzazione, CL e il mondo	248
8.1	Un’esperienza di fede che investe ogni ambito della vita e cioè come CL si oppone alla secolarizzazione intesa come privatizzazione della religione.....	248
8.2	La fede che investe la totalità del soggetto e cioè il fatto di Cristo come orizzonte totale del giudizio su tutto	249
8.3	L’incidenza della dimensione religiosa nella sfera economica: alla riconquista del primo “territorio liberato”	254
8.4	L’incidenza della dimensione religiosa nella sfera politica: alla riconquista del secondo “territorio liberato”	260
8.5	L’incidenza della dimensione religiosa nella sfera familiare: alla riconquista del terzo “territorio liberato”	264
8.6	La preoccupazione per i beni esteriori di questo mondo nell’esperienza ciellina e cioè come CL favorisce la secolarizzazione.....	268
8.7	L’attenzione per i bisogni secolarizzati delle persone nell’esperienza di fede ciellina	269
8.8	Gli atteggiamenti secolarizzanti dei ciellini nella sfera economica e in quella politica	274
9.	Dall’appartenenza a CL ai rapporti tra il movimento e il resto del mondo cattolico nella percezione degli intervistati	279
9.1	CL nel mondo: tra difesa dell’identità cristiana e senso di appartenenza al movimento.....	279
9.2	Il senso di appartenenza identitaria dei ciellini	282
9.3	I rapporti tra CL e il resto del mondo cattolico	288
9.3.1	CI e le gerarchie ecclesiastiche.....	288
9.3.2	CI e gli altri movimenti cattolici.....	293
	Conclusioni.....	298
	Bibliografia	306
	Dizionari ed Enciclopedie	323
	Principali siti internet consultati.....	323

Introduzione.

«Rispose il Diavolo: “Pesta un pazzo col frumento in un mortaio, e non riuscirai a togliergli la pazzia. Se Gesù Cristo è il più grande degli uomini, dovresti amarlo in sommo grado. Ora senti come ha dato il suo assenso alla legge dei dieci comandamenti. Non si è fatto beffe del sabato, beffandosi così del Dio del sabato? E non ha assassinato quelli che, per causa sua, furono assassinati? Non ha deviato la legge dalla donna colta in adulterio? E defraudato il lavorare altrui per sostenerlo? Non tollero la falsa testimonianza omettendo di difendersi davanti a Pilato? Non mostrò cupidigia quando pregò per i suoi discepoli, e quando ordinò loro di scuotere la polvere dei loro calzari contro quelli che rifiutavano di alloggiarli? Vi dico, non può esistere virtù senza spezzare quei dieci comandamenti. Gesù era tutto virtù, e agì per impulso, non secondo le norme”»¹

La figura di Gesù Cristo incarna in maniera esemplare le qualità carismatiche concettualizzate da Max Weber. Il capo carismatico è innanzitutto colui che contrapponendosi allo *status quo*, ad un'autorità tradizionale, a tutto ciò che è istituzionalizzato, crea un nuovo ordine, un ordine però che è inizialmente molto fluido, non ancora cristallizzato in forme durevoli e prevedibili. In questi versi del poeta visionario William Blake, Gesù, capo carismatico, agendo “per impulso”, seguendo cioè il suo carisma, giunge ad opporsi alle stesse “norme” emanate dal Padre, figura istituzionale per eccellenza, e in ciò costituisce la sua virtù. I seguaci del capo carismatico sono totalmente dediti alle sue qualità straordinarie e per questo sono pronti a seguirlo in ogni sua impresa senza paure o titubanze. Il carisma, allo stato puro, è sempre innovazione continua, rivoluzione permanente.

L'oggetto della nostra ricerca è rappresentato dai modi di concretizzazione dell'esperienza religiosa all'interno di un movimento cattolico che costituisce un caso esemplare di carisma e cioè Comunione e Liberazione². La nascita e l'affermarsi di questo movimento si inscrivono all'interno di quel più ampio processo di proliferazione di nuovi movimenti religiosi che, a partire dal secondo dopoguerra, ha contribuito ad ampliare quantitativamente e qualitativamente il piano dell'offerta religiosa mondiale.

¹ Blake W., *Il matrimonio del Cielo e dell'Inferno*, in Blake W., *Visioni*, Mondadori, Milano, 2004, pp. 133-135.

² Da ora in avanti semplicemente CL.

In Italia, l'origine di tale processo di differenziazione viene fatta risalire approssimativamente alla seconda metà degli anni Sessanta, periodo in cui, appunto, come sostenuto fra gli altri da Enzo Pace, «*il panorama socio-religioso italiano comincia a farsi mosso*»³. All'interno di questa esperienza l'elemento del carisma rappresenta un punto fondamentale dal quale non si può prescindere per poterne comprendere l'essenza più profonda. La dimensione carismatica, infatti, dentro CL, assume un ruolo fondamentale innanzitutto in relazione ai modi di questo movimento di rapportarsi alle istituzioni ecclesiastiche, ma, soprattutto, essa risulta indispensabile per analizzare il tipo innovativo di religiosità che è possibile esperire al suo interno. Un modo di vivere la religiosità che appare carismatico in almeno due accezioni e cioè: nel senso che questo tipo di religiosità si pone come innovatrice, rivoluzionaria e contestatrice rispetto al modo esperibile all'interno delle istituzioni ecclesiastiche e nel senso che essa appare strettamente legata alla dimensione più strettamente emotiva della pratica religiosa. Oltre al carisma, un secondo elemento che assume un ruolo fondamentale all'interno della nostra ricerca è rappresentato dal processo di secolarizzazione. La secolarizzazione, innanzitutto, rappresenta l'elemento fondamentale dal quale partire per ricostruire il contesto – o meglio quello che veniva percepito come il contesto – entro il quale CL nacque. E infatti, nelle stesse parole del suo leader fondatore, è proprio come reazione a questo processo, come tentativo di combatterne gli effetti nella società italiana del tempo, che sembra trarre origine CL. Inoltre, la secolarizzazione rappresenta la chiave fondamentale attraverso la quale leggere la nascita dei nuovi movimenti religiosi, sia che la loro proliferazione venga interpretata come una reazione a questo processo sia come una delle forme attraverso le quali la secolarizzazione stessa tende a manifestarsi. Infine, è proprio in relazione a questo concetto che intendiamo avanzare l'ipotesi più forte del nostro lavoro, consistente, appunto in un tentativo di leggere i rapporti tra secolarizzazione ed esperienza religiosa dentro CL. Fatte queste premesse, vogliamo ricordare che l'intento principale che ci siamo prefissati nella nostra ricerca è costituito dal tentativo di esplorare, in relazione all'esperienza religiosa all'interno di CL, i seguenti aspetti: 1) ricostruire le motivazioni soggettive che spingono i membri di CL ad entrare e, soprattutto a rimanere dentro questo movimento, 2) mettere in relazione i modi

³ Pace E., *Nuove forme di religiosità in Italia. Un'ipotesi di lettura*, in Burgalassi S., Prandi C., Martelli S., (a cura di), *Immagini della religiosità in Italia*, FrancoAngeli, Milano, 1993, p. 214.

attraverso i quali viene vissuta l'esperienza religiosa all'interno di CL con la secolarizzazione, 3) delineare i significati che vengono attribuiti dai nostri intervistati alla dimensione comunitaria nella loro esperienza di fede, 4) descrivere i modi attraverso i quali vengono percepiti dai nostri intervistati i rapporti tra CL e il resto del mondo cattolico.

Dopo aver brevemente delineato l'oggetto della ricerca, vale la pena ricostruire l'*iter* che abbiamo seguito nella strutturazione formale e sostanziale del nostro lavoro. Innanzitutto, abbiamo diviso la ricerca in tre parti e cioè Parte I: La religione nelle società moderne tra secolarizzazione, de-secolarizzazione e differenziazione dell'offerta religiosa; Parte II: Le religioni alla riconquista del mondo secolarizzato: il caso di Comunione e Liberazione; Parte III: Racconti di religiosità ciellina.

La prima parte è stata a sua volta divisa in tre capitoli e cioè "Religione e società moderne: le origini del problema", "Dal dibattito sulla secolarizzazione alle teorie contemporanee sul re-incanto del mondo" e "La differenziazione dell'offerta religiosa nelle società contemporanee: il caso dei nuovi movimenti religiosi". Nel primo capitolo abbiamo tentato di riassumere le principali teorie dei padri della sociologia che si sono occupati di quella che può essere definita come l'origine del processo di secolarizzazione e cioè l'impatto della modernità sulla religione. In questo stesso capitolo abbiamo pensato fosse importante dedicare anche un paragrafo ad alcune delle caratteristiche e dei limiti principali della modernità poiché tale concetto assume un'importanza addizionale all'interno del nostro discorso. Infatti, come vedremo, CL sembra rappresentare una possibilità di fuga rispetto ad uno dei più importanti limiti della modernità e cioè la solitudine esistenziale che gli individui sono costretti ad esperire al suo interno riducendo quasi ogni tipo di rapporto tra persone ad un calcolo razionale fra costi e benefici. Lo scrittore Beat Charles Bukowski ben descriveva questa situazione di solitudine e disagio esistenziale con le seguenti parole: *«feci per due volte il giro dell'isolato, passai accanto a 200 persone e non riuscii a vedere un solo essere umano. guardai le vetrine dei negozi e non c'era niente nelle vetrine dei negozi che potessi desiderare. eppure ogni cosa aveva un prezzo. una chitarra. ma che cavolo ci avrei fatto io con una chitarra? avrei potuto bruciarla. uno stereo. un televisore, una radio, inutili, inutili. mondezze. roba per intasarsi le budella della mente. ti colpisce*

*come un guantone da sei onces rosso. pop. eccoti servito»*⁴. Una modernità all'interno della quale, quindi, lo spazio per un aiuto vicendevolmente solidale tra persone, la possibilità di instaurare rapporti che vadano al di là dell'indifferenza reciproca sembrano quasi sparire totalmente. Nel secondo capitolo, invece, abbiamo concentrato la nostra attenzione in maniera specifica sul concetto di secolarizzazione, partendo da un dibattito su questo tema divenuto classico nella lettura sociologica a partire dagli anni '60 del XX secolo, per poi giungere ad alcune teorie contemporanee, entro le quali, tra l'altro, è stata evidenziata una contro-tendenza rispetto alla secolarizzazione e cioè quel processo che alcuni autori hanno definito il "re-incanto del mondo". Nel terzo capitolo ci siamo invece occupati della consistente proliferazione di nuovi movimenti religiosi che, soprattutto a partire dal secondo dopoguerra, ha fortemente contribuito ad estendere, sia quantitativamente sia qualitativamente, il piano dell'offerta religiosa mondiale. Abbiamo inoltre provato a leggere questo ampliamento dell'offerta religiosa mettendolo in relazione nuovamente con la secolarizzazione che rappresenta in ogni caso il punto di riferimento principale dell'intero nostro lavoro. Va ricordato che questo capitolo assume un'importanza fondamentale all'interno della nostra trattazione perché la nascita di CL si iscrive proprio all'interno di quest'ampia proliferazione di nuovi movimenti religiosi che, in particolare, per ciò che concerne il caso italiano, si è imposta soprattutto a partire dalla seconda metà degli anni '60. Per di più, molte delle letture ed interpretazioni proposte dagli studiosi in questa sede in relazione ai nuovi movimenti religiosi a livello internazionale, risultano allo stesso tempo proficuamente applicabili anche in relazione a CL al fine di delinearne i principali elementi che ne caratterizzano in maniera predominante i modi di espressione della religiosità.

La seconda parte del lavoro, con la quale inizia la dimensione empirica della ricerca, comprende esclusivamente un capitolo e cioè: "Le religioni alla riconquista del mondo secolarizzato: il caso di Comunione e liberazione". In questo capitolo, come anticipato sopra, siamo entrati finalmente nel vivo del nostro discorso occupandoci del caso empirico della ricerca. Abbiamo innanzitutto ricostruito le tappe fondamentali della storia di CL mantenendo però sempre in evidenza i modi attraverso i quali questo movimento può essere interpretato alla luce dei suoi rapporti con il processo di secolarizzazione. Rispetto ad una certa accezione di questo processo, e cioè la

⁴ Bukowski C., *Compagno di bronze*, Feltrinelli, Milano, 2002, p. 189.

secolarizzazione intesa soprattutto come perdita di influenza delle religioni nella sfera pubblica, CL sembra inquadrabile come una controtendenza il cui approdo sarebbe rappresentato proprio dalla riconquista da parte delle tradizioni religiose di quella stessa sfera liberata dal loro controllo e dominio. Partendo da una seconda accezione di questo stesso concetto, e cioè la secolarizzazione intesa come mondanizzazione della religione, CL, invece, sembra rappresentare una modalità attraverso la quale tale processo viene alimentato ulteriormente.

Nella terza e ultima parte del lavoro abbiamo provato a proporre delle letture delle interviste effettuate sul campo e da ciò sono scaturiti i seguenti 5 capitoli: “Percorsi di ri-conversione”; “Specificità e fascino dell’esperienza religiosa dentro CL”; “Significati e modi di concretizzazione della dimensione comunitaria”; “CL e la secolarizzazione, CL e il mondo”; “Dall’appartenenza a CL ai rapporti tra il movimento e il resto del mondo cattolico”.

Nel primo dei 5 capitoli sopra ricordati abbiamo provato a ricostruire l’idealtipico cammino esistenziale che ha condotto i nostri intervistati ad entrare dentro CL. All’interno di questa ricostruzione hanno assunto un’importanza fondamentale elementi quali la prima esperienza religiosa vissuta dai soggetti, le critiche formulate rispetto ad essa, i principali bisogni esistenziali dai quali ha tratto origine questo cambiamento nella loro esperienza religiosa. Nel secondo si è provato a concentrare l’attenzione sulle motivazioni principali dell’apprezzamento dimostrato dai nostri intervistati nei confronti dell’offerta religiosa proposta da CL. Nel terzo capitolo abbiamo provato a costruire tre definizioni idealtipiche della dimensione comunitaria esperibile all’interno del movimento desumendole dalle definizioni propositeci dagli intervistati. In “CL e la secolarizzazione” abbiamo provato a proporre un discorso problematico inerente i modi attraverso i quali la religiosità dentro CL tende a rapportarsi a questo processo. A seconda del modo di intendere la secolarizzazione, CL può rappresentare rispetto ad essa una controtendenza oppure un ulteriore mezzo di propagazione. Nell’ultimo capitolo abbiamo provato a delineare i modi attraverso i quali i nostri intervistati tendono a percepire i rapporti che intercorrono tra CL e il resto del mondo cattolico (istituzioni ecclesiastiche e altri gruppi, associazioni e movimenti) partendo dalla constatazione del fortissimo senso di appartenenza che contraddistingue i membri del movimento.

Come si potrà notare, percorrendo le varie tappe che scandiscono l'andamento seguito nella nostra analisi, tutto il discorso religioso proposto da CL, i suoi modi di rapportarsi al mondo circostante, gli stessi bisogni da cui trae origine l'entrata delle persone nel movimento, sembrano convergere verso il medesimo approdo che è quello di una rivalutazione e di una riappropriazione della vita terrena, del "qui e ora", dell'attimo fuggente. È proprio per questo che nel titolo del nostro lavoro abbiamo voluto evidenziare, fra l'altro, il fatto che l'esperienza di fede che caratterizza CL è un tipo di esperienza tutta tesa alla riconquista del mondo, intesa, quest'ultima, sia come rinnovata capacità della religione di influenzare i meccanismi di funzionamento della sfera pubblica (su tutte quella economica e quella politica) e sia, appunto, come importanza fondamentale assunta dal "hic et nunc", dai "beni esteriori di questo mondo", nel discorso religioso proposto dal movimento. Se questa riconquista del mondo possa rappresentare un modo attraverso il quale CL si oppone alla secolarizzazione o invece ne favorisce un ulteriore sviluppo e rafforzamento è una questione fortemente problematica ed è, allo stesso tempo, la questione principale che proveremo a mettere in luce e ad analizzare all'interno di tutto il nostro percorso di ricerca. Il presupposto di partenza per riuscire in questa nostra impresa è rappresentato dal tentativo di trasformare un possibile importante problema in una risorsa fondamentale per l'intera ricerca. Tale risorsa fondamentale è rappresentata dalla decisione di valorizzare la natura polisemica del termine secolarizzazione, fondamentale ai fini del nostro lavoro. Più in particolare, l'idea base che si è inteso portare avanti è rappresentata dall'utilizzo di due definizioni, tra loro contrapposte, di secolarizzazione, che ci sono sembrate indispensabili per dare conto e analizzare l'ambivalenza degli esiti prodotti dall'agire nel mondo da parte di CL. Un agire nel mondo il cui elemento esplicativo imprescindibile è rappresentato, recuperando le riflessioni weberiane, dal concetto di "ascetismo intramondano"⁵ che, come vedremo, caratterizzerà in maniera fondamentale la natura e tutta la storia del movimento oggetto della nostra analisi.

⁵ Tra l'altro si veda: Weber M., *Economia e società*, vol. II, Comunità, Milano, 1999; Weber M., *Considerazioni intermedie. Il destino dell'Occidente*, Armando, Roma, 2002.

Il concetto di ascetismo intramondano, in questo lavoro, verrà sempre adoperato come sinonimo di modalità attiva di approcciarsi al mondo contrapponendolo all'altro idealtipo, teorizzato da Weber, di misticismo extramondano che, di conseguenza, verrà da noi utilizzato, in questa sede, come sinonimo di fuga dal mondo. D'altra parte è lo stesso Weber che sottolinea come la caratteristica più specifica dell'ascetismo intramondano consista nel fatto che «l'asceta intramondano, al contrario, realizza se stesso attraverso l'agire» (Weber M., op. cit., 2002, p. 48).

Parte I: La religione nelle società moderne tra secolarizzazione, de-secolarizzazione e differenziazione dell'offerta religiosa

1. Religione e società moderne: le origini del problema

«Che l'umanità in genere sarà mai in grado di fare a meno dei Paradisi Artificiali, sembra molto improbabile. La maggior parte degli uomini e delle donne conduce una vita, nella peggiore delle ipotesi così penosa, nella migliore così monotona, povera e limitata, che il desiderio di evadere, la smania di trascendere se stessi, sia pure per qualche momento, è, ed è stato sempre, uno dei principali bisogni dell'anima. L'Arte e la Religione, i carnevali e i saturnali, la danza e l'oratoria, sono serviti tutti, come disse H. G. Wells, da Breccie nel Muro»⁶

1.1 Religione e modernità: un connubio impossibile?

Secondo il sociologo francese Willaime il rapporto fra religione e modernità ha rappresentato uno dei temi fondamentali che, in maniera sistematica, ha interessato le riflessioni dei padri della sociologia. Egli arriva a sostenere che le stesse origini della sociologia come scienza, sono strettamente connesse a «*un interrogativo circa il divenire del religioso nelle società occidentali*»⁷ proprio in relazione ai processi di modernizzazione e alle loro conseguenze. Dei padri della sociologia, dei cosiddetti autori classici, ci occuperemo in questo capitolo cercando di esplicarne le letture riguardanti i rapporti tra religione e modernità.

La domanda alla quale hanno tentato di rispondere tali autori è la seguente: siamo ormai giunti alle soglie di un'epoca in cui gli uomini riusciranno a fare a meno dei "Paradisi Artificiali" oppure, come sostenuto sopra da Aldos Huxley, "la smania di trascendere se stessi" continuerà a rimanere "uno dei principali bisogni dell'anima"? Lo spettro che in quegli anni si aggirava con aria minacciosa nei confronti della religione fu individuato dai padri della sociologia nell'affermarsi della società moderna e cioè di un tipo di società sempre più caratterizzata dal dominio della razionalità di calcolo e all'interno della quale sembrava che si potesse fare a meno di qualsiasi interpretazione della realtà che desse un senso al mondo poiché tutto si spiegava ormai da sé. Riferendosi agli scenari futuri che sembravano aprirsi per gli individui nel mondo moderno, Weber, infatti scriveva che: «*Nessuno sa ancora chi, in futuro, abiterà in quella gabbia, e se alla fine di tale sviluppo immane ci saranno profezie nuovissime o*

⁶ Huxley A., *Le porte della percezione. Paradiso e Inferno*, Mondadori, Milano, 1994, p. 70.

⁷ Willaime J. P., *Sociologia delle religioni*, il Mulino, Bologna, 1996, p. 9.

una possente rinascita di antichi pensieri e ideali, o se invece (qualora non accadesse nessuna delle due cose) avrà luogo una sorta di pietrificazione meccanizzata, adorna di una specie di importanza convulsamente, spasmodicamente autoattribuitasi. Poiché invero per gli “ultimi uomini” dello svolgimento di questa civiltà potrebbero diventare vere le parole: “Specialisti senza spirito, edonisti senza cuore: questo nulla si immagina di essere asceso a un grado di umanità non mai prima raggiunto”»⁸. Questo sembrava essere uno dei frutti più evidenti della modernità, quello di un organismo che funziona meccanicamente, freddamente, senza più alcun bisogno di decorare i propri ingranaggi con dei significati che ne giustifichino i contenuti e, soprattutto, senza il bisogno di un riferimento al soprannaturale che dia un senso alla vita e alla morte delle persone. Con l'avvento della modernità tutto si spiega ormai da sé e pertanto tende ad insinuarsi presso i primi sociologi il dubbio che nelle società che si vanno affermando si possa fare a meno della religione, la quale, proprio secondo Weber, consiste appunto in un modo di porsi «rispetto al mondo basato su una comprensione totale e immediata del suo “senso”»⁹. Dai seguenti, versi tratti da una famosissima poesia di Charles Baudelaire, dal titolo *Una carogna*, è possibile desumere il modo moderno di intendere la vita e la morte privato di qualsiasi riferimento ad una realtà soprannaturale dispensatrice di significati ultimi: «Pure sarete simile a questa cosa immonda, a questa orribile infezione voi, stella dei miei occhi e sole del mio mondo, mio angelo e mia passione! Sì! sarete così, regina di tutte le grazie, quando, dopo i sacramenti estremi, ve ne andrete sotto l'erba e le fioriture grasse a muffire in mezzo agli ossami. Allora, o mia bellezza! ditelo ai vermi, intenti a mangiarvi di baci, che intatte ho conservato la forma e la divina essenza dei miei amori disfatti!»¹⁰. Dopo la morte, nonostante gli inutili “sacramenti estremi”, il destino dell'uomo sembra essere semplicemente quello di una insensata decomposizione della materia, così come sostenuto dalla scienza. Partendo da tali presupposti proveremo pertanto a scandagliare il pensiero di alcuni degli autori classici della sociologia con l'intento di delineare il loro approccio al tema religioso e in particolare alla questione dei rapporti tra religione e modernità anticipando il dibattito sul tema della secolarizzazione. Come abbiamo sostenuto nell'introduzione del nostro lavoro, sono soprattutto la relazione tra religione e

⁸ Weber M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano, 1996, p. 240.

⁹ Weber M., op. cit., 2002, p. 91.

¹⁰ Baudelaire C., *Una carogna*, in Baudelaire C., *I fiori del male*, Rizzoli, 2002, Milano, p. 73.

modernità e i processi di secolarizzazione che da essa conseguono, a rappresentare il punto nodale che, a nostro parere, può spiegare la nascita e l'affermarsi dei nuovi movimenti religiosi e in maniera più specifica di CL. Infatti, CL è un movimento che trae la sua origine innanzitutto proprio dalla volontà di riaffermare il messaggio cristiano all'interno di una società italiana che veniva percepita in quei tempi, come vittima della mentalità moderna e secolarizzata. Ritornando al discorso relativo a questo capitolo, va detto che di certo la modernità venne vista dagli autori classici della sociologia come un processo che avrebbe comportato una serie di problemi. La domanda che gli autori classici si posero fu infatti la seguente: in una società che tende sempre di più a basarsi, quasi esclusivamente, sulla razionalità di calcolo come mezzo attraverso il quale leggere la realtà e fondare il consenso sociale qual è il posto occupato dal fenomeno religioso¹¹? Si può ancora individuare nella religione la base di quel consenso oppure essa è destinata a scomparire sotto i colpi del sapere scientifico? Noi crediamo che sia abbastanza evidente che la secolarizzazione come problema abbia tratto origine proprio da tali riflessioni classiche. Come vedremo, nel pensiero di questi autori, l'idea di secolarizzazione oscilla tra due posizioni che per alcuni versi potremmo definire antitetiche: da una parte, soprattutto in ambito positivista-evoluzionista, con il termine secolarizzazione si vuole fare riferimento alla cosiddetta "morte di Dio" e cioè ad una scomparsa progressiva ed ineluttabile del fenomeno religioso dalla vita delle persone, dall'altra, in particolare in maniera compiuta all'interno delle riflessioni weberiane, un mutamento delle forme attraverso le quali il religioso tende a manifestarsi nelle società moderne. È a quest'ultima idea che gli studiosi contemporanei della secolarizzazione saranno soprattutto debitori.

Inizieremo la nostra trattazione, riguardante gli approcci sociologici al tema della religione, con il filone positivista, facendo in particolare riferimento al maggiore esponente di tale corrente e cioè Auguste Comte. Prima di ciò, però, crediamo sia interessante ricordare, anche se in breve, che le origini di una critica sistematica alla religione risalgono alla corrente di pensiero nota come Illuminismo. Ma ancor prima di passare a questa lunga carrellata di autori classici che si sono occupati del binomio religione-società moderna, proveremo a definire in maniera molto sintetica che cosa intendiamo in questo contesto con il termine modernità.

¹¹ In un'ottica che considerava la religione, innanzitutto, proprio come la forma originaria attraverso la quale fondare quello stesso tipo di consenso.

1.2 L'affermarsi della modernità d'Occidente: principali caratteristiche e limiti.

Che cosa vogliamo intendere con il termine modernità? Le definizioni che si sono succedute all'interno della letteratura sociologica sono innumerevoli e non è nostra intenzione ricordarle tutte in questa sede. Ci limiteremo invece a sottolineare alcuni elementi essenziali che a parer nostro ne caratterizzano in maniera determinante il significato soprattutto in vista del tentativo che ci prefiggiamo di analizzare i rapporti e le reciproche influenze venutesi ad instaurare tra la modernità stessa e la religione, che poi è l'aspetto che a noi interessa di più. Faremo ciò nella consapevolezza che la modernità di cui tratteremo è specificatamente quella che si è dispiegata inizialmente, storicamente, nel mondo occidentale per poi espandersi nel resto del mondo. Un'altra premessa che terremo sempre in conto è rappresentata dal *«riconoscimento tanto dell'unicità della civiltà moderna e della sua componente di sviluppo economico, quanto della gran variabilità delle risposte simboliche ed istituzionali date al suo diffondersi, della variabilità dei modi in cui società diverse danno vita a differenti modelli simbolici e istituzionali moderni, a differenti dinamiche moderne»*¹². In ogni caso proveremo adesso a delineare alcune caratteristiche fondamentali che hanno contraddistinto il diffondersi della modernità occidentale, ma prima di fare ciò crediamo sia necessario fornire un'importante precisazione e cioè distinguere il termine modernità da quello di modernizzazione. Rifacendoci alla puntuale definizione di Alberto Martinelli possiamo sostenere che la *«modernizzazione fa quindi riferimento a un processo, o meglio a un insieme di processi ben definiti e, pur implicandola, va distinta dalla modernità, intesa come le specifiche modalità della vita sociale e della cultura che si affermano nel corso di tale processo»*¹³ dove per modernizzazione si intende *«lo specifico insieme di cambiamenti sociali, economici, politici e culturali su larga scala che hanno caratterizzato la storia mondiale degli ultimi duecento anni e che traggono origine dalla duplice rivoluzione (economico-sociale e politico-culturale) della seconda metà del XVIII secolo, è un processo tendenzialmente globale, nella duplice accezione che coinvolge tutti gli aspetti delle società interessate e che dalla sua sede originaria,*

¹² Eisenstadt S. N., *Civiltà comparate. Le radici storiche della modernizzazione*, Liguori, Napoli, 1990, p. 42.

¹³ Martinelli A., *La modernizzazione*, Laterza, Bari, 2002, p. 7.

l'Europa occidentale, si estende progressivamente a tutto il mondo»¹⁴. La prima caratteristica determinante della modernità è «quella di mettere in evidenza, in tutti i campi d'azione, la razionalità, vale a dire il coerente adattamento dei mezzi ai fini che vengono perseguiti»¹⁵. Pertanto, la razionalità cui si fa menzione in questo caso è la razionalità di scopo e cioè quel tipo di razionalità che secondo Weber è caratterizzata dalla tendenza a calcolare sempre e comunque l'efficienza dei mezzi in vista del raggiungimento di uno scopo. Da questa si differenzia la razionalità rispetto al valore che invece sacrifica i mezzi allo scopo considerato questa volta come “incondizionato valore in sé” senza curarsi neanche delle possibili conseguenze cui può portare il suo perseguimento. Da questo punto di vista, proprio perché sacrifica i mezzi allo scopo, la razionalità rispetto al valore «Dal punto di vista della razionalità rispetto allo scopo (...) è sempre irrazionale»¹⁶. Con la modernità, il tipo di razionalità che si afferma è quella rispetto allo scopo, basata sul calcolo, che appunto, sempre di più, man mano che si impone come principio organizzativo dominante della società, tende a scacciare nel regno del privato, del poco importante perché irrazionale, la razionalità di valore. Weber dà una suggestiva immagine di questo processo quando sostiene che «È il destino della nostra epoca, con la razionalizzazione e l'intellettualizzazione a essa propria, e soprattutto col suo disincantamento del mondo, che proprio i valori ultimi e più sublimi si siano ritirati dalla sfera pubblica per rifugiarsi nel regno oltremondano di una vita mistica o nella fratellanza delle relazioni immediate tra gli individui»¹⁷. Il sapere specialistico di natura burocratica tende sempre di più a sostituirsi a qualsiasi approccio di carattere valoriale, etico, religioso, come orientamento principale dell'agire sociale degli individui investendone con le sue logiche-illogiche ogni ambito. Per dirla con Jurgen Habermas, nel mondo moderno, si assiste alla «penetrazione di forme di razionalità economica ed amministrativa in ambiti di azione che si oppongono all'adattamento ai media denaro e potere»¹⁸ ed è in questo senso che egli parla di “colonizzazione del mondo vitale” sostenendo appunto che «Soltanto così sono

¹⁴ *Ibidem*, p. 7.

¹⁵ Hervieu Léger D., *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, il Mulino, Bologna, 2003, p. 23.

¹⁶ Weber M., *Economia e società*, vol. I, Comunità, Milano, 1995, p. 23.

¹⁷ Weber M., *La scienza come professione*, in Weber M., *La scienza come professione e La politica come professione*, Comunità, Torino, 2001, pp. 38-39.

¹⁸ Habermas J., *Teoria dell'agire comunicativo. Critica della ragione funzionalistica*, vol. II, il Mulino, Bologna, 1986, p. 990.

soddisfatte le condizioni di una colonizzazione del mondo vitale: gli imperativi dei sottosistemi autonomizzati, non appena sono spogliati del loro velo ideologico, penetrano dall'esterno nel mondo vitale – come colonialisti in una società primitiva e impongono l'assimilazione»¹⁹. In altre parole, le civiltà moderne, per poter funzionare in maniera efficiente, devono sottostare al «principio della condotta sine ira ac studio»²⁰, tipico dell'apparato amministrativo burocratico che tanto più si afferma quanto più al suo interno si giunge alla «esclusione dell'amore e dell'odio, di tutti gli elementi affettivi puramente personali, in genere irrazionali e non calcolabili»²¹. Un'altra caratteristica saliente della modernità che qui vogliamo sottolineare e che risulta strettamente collegata alla precedente è data dal processo di differenziazione delle sfere della vita sociale che da un'iniziale situazione di unità tendono a distinguersi l'una dall'altra specializzandosi e dotandosi ognuna di proprie logiche di funzionamento. Così avremo una specifica sfera economica, una politica, una religiosa e così via. Tale processo conduce, tra le altre cose, ad una sostanzialmente illimitata pluralizzazione delle istituzioni, sempre di più tra loro differenziate e specializzate in singoli settori. Come sostenuto da Berger, «La modernità pluralizza. Dove abitualmente c'erano una o due istituzioni, ora ce ne sono cinquanta»²². Un aspetto che risulta strettamente legato a quello della differenziazione sociale è rappresentato dal processo di differenziazione della sfera privata da quella pubblica, quella dell'individuo da quella della società. Come ha fatto notare George Simmel, man mano che un gruppo sociale diventa più ampio, aumentano al suo interno anche la tendenza a differenziarsi e ad affermare la centralità dell'individuo²³. Il processo di individualizzazione, probabilmente, è uno di quelli che più di altri tende a contraddistinguere l'affermarsi

¹⁹ *Ibidem*, p. 1022.

²⁰ Weber M., *Economia e società*, vol. IV, Comunità, Milano, 1995, p. 76.

²¹ *Ibidem*, p. 76.

²² Berger P. L., *L'imperativo eretico. Possibilità contemporanee di affermazione religiosa*, Elle Di Ci, Torino, 1987, p. 52.

²³ Scrive infatti a tal proposito Simmel che «Nel rapporto tra lo sviluppo dell'individualità e l'interesse sociale spesso si può osservare che il livello del primo va di pari passo con l'ampliamento della cerchia alla quale si estende il secondo. Se abbiamo due gruppi sociali, M e N, che si distinguano nettamente l'uno dall'altro, tanto in ordine alle qualità caratteristiche che ai sentimenti reciproci, ma ciascuno dei quali consista di elementi in sé omogenei e strettamente coerenti, lo sviluppo ulteriore provoca una crescente differenziazione tra gli elementi. Le differenze interindividuali nelle disposizioni esteriori ed interiori e nella realizzazione delle stesse, differenze che sono originariamente minimali, si acutizzano per la necessità di acquisire, con mezzi sempre più appropriati, il conteso sostentamento vitale. Com'è noto, è la concorrenza che sviluppa la specializzazione dell'individuo» (Simmel G., *La differenziazione sociale*, Laterza, Roma-Bari, 1998, p. 54).

della modernità occidentale. Le origini storiche di tale processo sono state fatte risalire alle teorie illuministiche, alla Rivoluzione francese e all'affermarsi della borghesia e delle libertà individuali al loro interno diffuse. Tuttavia, alcuni autori hanno evidenziato che nell'affermarsi dell'idea di un soggetto inteso come individuo libero, slegato pertanto dalle influenze della sua comunità di appartenenza per ciò che concerne la gamma di scelte da compiere, abbia avuto un'importante ruolo il protestantesimo e, in particolare, le sette protestanti. A tal proposito, infatti, Weber sosteneva che «Una delle basi storiche più importanti “dell'individualismo” moderno, è da ricercarsi nella formazione ascetica di conventicole ed in particolare di sette, con la radicale dissoluzione, da esse operata, della sudditanza di stampo patriarcale ed autoritario e la loro particolare interpretazione della frase: “bisogna obbedire più a Dio che agli uomini”»²⁴. Ernest Troeltsch non sembrava essere completamente d'accordo con questa lettura quando affermava che «Il razionalismo individualistico, che fa originare la società degli interessi degli individui, non è creatura del protestantesimo, sebbene sia congiunto da qualche filo a quest'ultimo, e cioè al calvinismo e allo spiritualismo. Esso è un prodotto dell'illuminismo e dello spirito razionalistico, che procede dal principio che tutti hanno ugualmente il possesso della ragione, e ch'è possibile mediante la scienza dare alla società un assetto conveniente: nella libera intuizione della scienza tutti possono poi unificarsi»²⁵. In ogni caso, qualunque sia l'origine dei processi di individualizzazione, è un dato di fatto che essi si siano affermati in maniera compiuta nelle società moderne conducendo ad una situazione esistenziale entro la quale le possibilità di scelta soggettiva vengono ampliate a dismisura. Ciò che concerne la sfera individuale e privata delle persone rappresenta allo stesso tempo il regno della scelta soggettiva. Ciò comporta anche, o soprattutto, come sostiene Berger, che «la coscienza moderna implica un movimento dal fato alla scelta»²⁶. Il consistente ampliamento delle libertà di scelta soggettiva, come conseguenza dell'affermazione formale delle libertà personali²⁷, rappresenta anch'esso un processo tipico della modernità, che implica una

²⁴ Weber M., *Le sette e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano, 1977, pp. 96-97.

²⁵ Troeltsch E., *Il protestantesimo nella formazione del mondo moderno*, La nuova Italia, Firenze, 1974, p. 80.

²⁶ Berger P. L., op. cit., 1987, p. 49.

²⁷ Secondo Troeltsch questo aspetto trae origine dal puritanesimo americano poiché fu al suo interno che le rivendicazioni delle libertà personali vennero considerate come «un diritto conferito per principio da Dio e dalla natura» (Troeltsch E., *Il protestantesimo nella formazione del mondo moderno*, La nuova Italia, Firenze, 1974, p. 62) divenendo, pertanto, «assolute e quindi suscettibili e bisognose di

situazione entro la quale l'uomo è costretto a diventare eretico²⁸ nel senso di colui che deve continuamente scegliere tra differenti possibili alternative, in maniera individuale, senza l'aiuto o l'appoggio della propria comunità di appartenenza.

L'affermarsi della modernità d'Occidente ha significato un indubbio miglioramento delle condizioni materiali di vita delle persone, un ampliamento spropositato delle libertà personali, la possibilità di risolvere problemi di varia natura nella maniera più veloce ed efficiente possibile, ma allo stesso tempo ha prodotto una serie di contraddizioni. Ometteremo in questa sede di trattare delle problematiche relative alle sperequazioni di potere e di ricchezza instauratesi tra paesi occidentali e paesi poveri all'interno della sfera economico-politica²⁹, per concentrare, invece, la nostra attenzione, su alcuni dei più evidenti fallimenti di tipo esistenziale. Innanzitutto, bisogna ricordare che è lo stesso Weber ad evidenziare che i processi di razionalizzazione conducono alla creazione di una "gabbia d'acciaio" svuotata di qualsiasi senso in cui rimane solo il "nulla" asettico, meccanico e formale ad orientare l'agire individuale e sociale delle persone. La razionalità di calcolo tende ad allontanare dagli orizzonti interpretativi delle persone qualsiasi possibilità di dare un senso al mondo poiché tutto si spiega ormai da sé. Ma la ragione, così intesa, non può bastare all'uomo per vivere bene e infatti Fëdor Dostoevskij nel suo *Memorie dal sottosuolo*, scritto già nel 1864, sosteneva che: «Vedete, signori: la ragione è una buona cosa, questo è indubbio, ma la ragione è solo ragione e soddisfa soltanto la facoltà raziocinante dell'uomo, mentre la volontà è manifestazione di tutta la vita, cioè di tutta la vita umana, sia con la ragione che con tutti i pruriti (...) Io infatti, per esempio, del tutto naturalmente voglio vivere per soddisfare tutte le mie facoltà vitali, e non per soddisfare soltanto la mia facoltà raziocinante, cioè forse una ventesima parte di tutte le mie facoltà vitali»³⁰. L'impersonalità richiesta dall'efficienza burocratica significa allo stesso tempo, in termini di rapporti umani, l'azzeramento di qualsiasi scambio di emozioni e l'instaurarsi di un regime di relazioni sempre più contraddistinto dalla ricerca di soluzioni tecniche, prevedibili e calcolabili in relazione ai problemi del

dichiarazione giuridica di principio» (Troeltsch E., *Il protestantesimo nella formazione del mondo moderno*, La nuova Italia, Firenze, 1974, p. 62).

²⁸ Berger P. L., op. cit., 1987.

²⁹ Per un'ottima sintesi relativa a queste tematiche si veda tra l'altro il già citato: Martinelli A., *La modernizzazione*, Laterza, Bari, 2002.

³⁰ Dostoevskij F. M., *Memorie dal sottosuolo*, Garzanti, Milano, 1993, p. 28.

quotidiano. Herbert Marcuse sosteneva che: «*Con la razionalizzazione dell'apparato produttivo, col moltiplicarsi delle funzioni, ogni dominio assume la forma di amministrazione. Al suo culmine, il concentramento di potere economico sembra diventare anonimo: tutti, perfino sul gradino più alto, sembrano impotenti di fronte ai movimenti e alle leggi dell'apparato stesso*»³¹. La razionalizzazione burocratica della vita ingloba gli individui all'interno di un'organizzazione meccanizzata entro la quale tutte le attività del quotidiano risultano scandite quasi esclusivamente dai soli tempi di lavoro³² e cioè da tempi che costringono l'uomo moderno a comportarsi come un automa che ha «*fatto sua la legge del comportamento come adeguamento irriflesso della risposta allo stimolo*»³³. Le risposte agli stimoli debbono essere necessariamente veloci, anzi velocissime poiché l'ambiente che ci circonda nella situazione esistenziale tipicamente moderna è un «*ambiente sempre più segnato dalla velocità*»³⁴. Tuttavia, «*La crescente intellettualizzazione e razionalizzazione non significa dunque una crescente conoscenza delle condizioni di vita alle quali si sottostà*»³⁵ e, pertanto, lo sviluppo tecnologico per l'individuo è un po' come un Dio impersonale di cui si sa pochissimo e in balia del quale bisogna sottostare se si vuole sopravvivere, ma senza chiedersi come e perché ciò che funziona, funziona in quel dato modo e non in un altro. La stragrande maggioranza degli uomini moderni subisce e non domina una tecnologia che può essere utilizzata, ma mai compresa e quindi fatta propria. Senza dimenticare che lo sviluppo tecnologico, proprio come un Dio, sembra non dover dar conto di alcuna conseguenza etica del suo operato, manifestandosi in maniera asettica e impersonale con gli indubbi rischi che tutto ciò implica. «*La guerra nucleare – scrive Ernesto De Martino – è la fine del mondo non come rischio o come simbolo mitico-*

³¹ Marcuse H., *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino, 1969, p. 132.

³² Il rifiuto di questa logica appare molto evidente all'interno di uno dei più famosi racconti di Franz Kafka *La metamorfosi*, nel quale si narra la storia di un commesso viaggiatore, Gregor Samsa, che una mattina scopre di essersi trasformato in uno scarafaggio, e pertanto decide di rimanere rinchiuso nella sua stanza, finché un giorno, attirato dal suono di un violino, ne esce, seminando il panico tra i suoi familiari. Morirà tristemente, a causa di una mela, scagliatagli contro dal padre. *La metamorfosi* può essere letta come la volontà di fuggire da una realtà dominata da tempi lavorativi che costringono gli individui in una gabbia entro la quale ogni azione è già prevista e standardizzata senza alcuna possibilità di eccezione. La macchina non può essere arrestata, bisogna sempre e comunque continuare a produrre. Chi non si adegua a questa logica si trova prima o poi schiacciato da una mela simbolo del ritorno coi piedi per terra ad una realtà alienante e opprimente.

³³ Jedlowski P., *Memoria, esperienza e modernità. Memorie e società nel XX secolo*, Franco Angeli, Milano, 2002, p. 21.

³⁴ Jedlowski P., *Le trasformazioni dell'esperienza*, in Leccardi C., *Limiti della modernità. Trasformazioni del mondo e della conoscenza*, Carocci, Roma, 1999, p. 151.

³⁵ Weber M., op. cit., 2001, p. 17.

rituale di reintegrazione, ma come gesto tecnico della mano, lucidamente preparato dalla mobilitazione di tutte le risorse della scienza nel quadro di una politica che coincide con l'istinto di morte»³⁶. Il rischio di una guerra nucleare, capace di spazzare via un'intera civiltà solo in virtù della pressione di un bottone, rappresenta l'esempio estremo della contraddittorietà che caratterizza lo sviluppo della scienza. L'epoca moderna è più di qualsiasi altra epoca precedente quella che si contraddistingue per la presenza di rischi globali che incombono sull'intera umanità³⁷. Per dirla con Weber è soprattutto la mancanza di un'etica della responsabilità³⁸ che rappresenta uno dei fallimenti più evidenti dell'innalzamento dei processi di razionalizzazione scientifica ad unico principio ispiratore della vita delle persone nelle società moderne. Lo stesso affermarsi dei processi di individualizzazione non appare privo di costi se si pensa che nelle società moderne, sempre di più, «L'individuo giunge a sperimentarsi come un essere solo, ad un livello impensabile in una società tradizionale: privato della stabile solidarietà della sua collettività, incerto sulle norme da cui la propria vita deve essere governata, incerto persino su chi o che cosa egli sia»³⁹. E d'altro canto, nonostante gli indubbi costi che l'affermarsi delle libertà individuali comporta, le persone aspirano ad ottenerne sempre di ulteriori, scontrandosi, in questa pretesa, in quella uguale e contraria proveniente dalla società intesa come corpo unico. Il desiderio ultimo dell'individuo è quello di raggiungere l'emancipazione assoluta da qualsiasi condizionamento esterno, ma tale pretesa è destinata a rimanere per sempre insoddisfatta e questa insoddisfazione, anch'essa assoluta, è fonte di ulteriore disagio per l'uomo moderno. Scriveva a tal proposito Freud: «Una buona parte degli sforzi dell'umanità s'infrange sullo scoglio di trovare un accomodamento vantaggioso (cioè che dia felicità) tra le pretese individuali e quelle civili collettive; uno dei fatali problemi dell'umanità è se questo accomodamento sia raggiungibile in qualche particolare forma assunta dalla civiltà o se il conflitto sia inconciliabile»⁴⁰. Si pensi ancora che, come ha fatto notare Raimond Aron⁴¹, uno dei paradossi più tipici della

³⁶ De Martino E., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino, 2002, p. 476.

³⁷ Beck U., *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma, 2000, p. 27.

³⁸ Weber M., *La politica come professione* in Weber M., op. cit., 2001, p. 102.

³⁹ Berger P. L., op. cit., 1987, p. 58.

⁴⁰ Freud S., *Il disagio della civiltà* in Freud S., *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Boringhieri, Torino, 2003, p. 232.

⁴¹ Aron R., *Le delusioni del progresso. Saggio sulla dialettica della modernità*, Armando, Roma, 1991.

modernità risiede nell'aspirazione utopica che essa continuamente alimenta man mano che il ritmo di sviluppo delle conoscenze e della tecnica tende ad accelerarsi. Secondo Danièle Hervieu Léger, conseguenza di questa logica di anticipazione, è quella di creare uno scarto tra ciò che essa promette (il progresso illimitato) e ciò che in effetti offre nel presente, tra la promessa di una vita perfetta e la realtà di una vita piena di contraddizioni, incertezze, limiti. Scrive a tal proposito la Léger: *«Infatti, attraverso l'immaginario gli uomini colmano lo scarto che vivono tra il mondo quotidiano ordinario, con le sue costrizioni e le sue routine, e l'aspirazione all'abolizione di tutte le oscurità e di tutti i limiti che la modernità non cessa di rilanciare mano a mano che realizza nuove conquiste»*⁴². Tale idea viene confermata, anzi rafforzata, da Salvatore Abbruzzese quando sostiene che *«C'è quindi un'utopia propria della modernità, e questa non cessa di riprodursi, poiché il lavoro della razionalizzazione disincanta il mondo e lo consegna all'incertezza e all'inquietudine dinnanzi a un avvenire il cui orizzonte non è più garantito dalla benevolenza degli dèi»*⁴³. Ma proprio questo scompensamento tra infinite aspettative e limitata realtà quotidiana rappresenta secondo la Léger il terreno fertile entro il quale tendono a proliferare *«nuove rappresentazioni del sacro o appropriazioni rinnovate delle tradizioni delle religioni storiche»*⁴⁴. Lo spazio per il richiamo al sacro, come si può già evincere da queste poche parole della sociologa francese, non sembra dileguarsi nelle società moderne, ma anzi probabilmente esso tende a trovare nuova linfa e ad ampliarsi proprio grazie all'affermarsi della modernità e più in particolare dei suoi limiti. Ed è proprio per questo che abbiamo voluto richiamare in questa sede tali limiti. Tuttavia, quest'idea non era condivisa da alcuni degli autori classici poiché, anzi, per alcuni di essi, il futuro della religione non poteva essere altro che la sua morte man mano che lo sviluppo della scienza e della tecnologia avrebbero definitivamente esaurito il loro inevitabile corso. Prima di passare al più autorevole rappresentante di questa posizione, e cioè Auguste Comte, faremo un breve doppio *excursus* all'interno della filosofia per introdurre il tema della "Morte di Dio", iniziando con l'Illuminismo.

⁴² Hervieu Léger D., op. cit., 2003, p. 31.

⁴³ Abbruzzese S., *Comunione e Liberazione. Identità religiosa e disincanto laico*, Laterza, Bari, 1991, p. 233.

⁴⁴ Hervieu Léger D., op. cit., 2003, p. 31.

1.3 Il primo tentativo di uccidere Dio: illuminismo e religione.

Il sociologo italiano Alberto Izzo, in una sua interessantissima opera dal titolo *I percorsi della ragione. Il tema della razionalità nella storia del pensiero sociologico* sostiene che il termine ragione, all'interno dell'Illuminismo, veniva inteso come una «*liberazione dalla superstizione e ciò comporta che per la comprensione della società umana non sono validi i principi imposti dall'autorità costituita o accettati per tradizione. Bisogna attenersi a ciò che appare dimostrato razionalmente. Su questo sembra esserci accordo tra i vari illuministi. Non ci si riferisce a Dio, o ai precetti della Chiesa, per raggiungere la conoscenza, ma alle facoltà, razionali, dell'uomo*»⁴⁵. In particolare, nelle parole di Izzo, è possibile riscontrare uno dei motivi principali che avrebbero portato la maggior parte degli illuministi a sferrare un attacco senza precedenti nei confronti della religione: la volontà di affermare un tipo di conoscenza e di lettura della realtà basate sulla ragione umana e non più sulle interpretazioni, considerate fallaci e costruite sulla superstizione, di tipo religioso. Come è stato ben evidenziato da José Casanova, pertanto, è proprio all'interno dell'Illuminismo che è possibile rinvenire il primo tentativo intellettuale di eliminare la religione. Tale tentativo si è articolato, sempre secondo Casanova, attraverso tre diverse dimensioni: «*una di tipo cognitivo, diretta contro le visioni metafisiche e soprannaturali del mondo proprie delle religioni; una di tipo pratico-politico, diretta contro le istituzioni ecclesiastiche; e una soggettiva di tipo espressivo-estetico-morale, diretta contro l'idea di Dio*»⁴⁶. Le tre dimensioni sopra citate si sono realizzate, seguendo tre differenti cammini. La dimensione cognitiva, attraverso i tentativi di legittimare il metodo scientifico moderno contro tutte quelle visioni religiose del mondo che ne ostacolavano l'affermazione, quella pratico-politica attraverso la più decisa contrapposizione, in nome delle libertà politiche, nei confronti di tutte «*le funzioni ideologiche delle istituzioni religiose*»⁴⁷ e, infine, quella espressivo-estetico-morale attraverso le concezioni antropomorfe e antropologiche della religione che si basavano, innanzitutto, sulla volontà «*di riappropriarsi dell'essenza che gli esseri umani avevano*

⁴⁵ Izzo A., *I percorsi della ragione. Il tema della razionalità nella storia del pensiero sociologico*, Carocci, Roma, 2001, p. 16.

⁴⁶ Casanova J., *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, il Mulino, Bologna, 2000, p. 60.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 62.

proiettato nel divino»⁴⁸. Il testamento intellettuale lasciato dall'Illuminismo alle generazioni scientifiche successive consiste proprio nell'ineluttabile necessità di "uccidere Dio" per poter affermare l'uomo nella sua propria essenza, nelle sue libertà politiche, nel suo desiderio di legittimare un modo di leggere la realtà e di produrre conoscenza scevro da qualsiasi condizionamento di tipo metafisico. In particolare, è l'irriducibile contrasto tra ragione e religione che si imporrà come dicotomia che in nessun caso può risolversi in pacifica convivenza, a venir ereditata dagli autori successivi, seppur nei loro differenti e originali approcci. Anche in un autore come Comte, che pur è stato definito come un «*antiilluminista*»⁴⁹, è presente tale eredità nella misura in cui le sue riflessioni hanno, in ogni caso, come scopo principale, quello di legittimare un tipo di conoscenza liberata da condizionamenti di tipo teologico. In questo caso, come sostenuto ancora una volta da Izzo, la differenza sostanziale tra il pensiero di Comte e quello degli illuministi è rappresentata dal fatto che secondo Comte «*L'Illuminismo aveva erroneamente creduto che il raggiungimento del libero pensiero fosse l'ultima e più evoluta fase del processo conoscitivo dell'uomo, ma si deve invece riconoscere che una tale affermazione aveva solo carattere transitorio e che la vera meta della ragione è la certezza scientifica*»⁵⁰. È quindi il modo di intendere la ragione, uno dei due opposti della relazione dicotomica, che sostanzialmente differisce tra i due diversi approcci di pensiero, mentre, come vedremo in seguito, rimane, anzi si accentua, la comune volontà di affermare un modo di intendere la conoscenza che non debba essere sottomessa ai principi irrazionali della religione.

Prima di passare alla celebre concezione comtiana dei tre stadi di sviluppo vogliamo fare un salto in avanti presentando un intermezzo filosofico che ben può introdurre il modo ineluttabile di considerare il destino della religione da parte di tale autore nelle società moderne. Tale intermezzo verrà tratto dall'annunciazione della "morte di Dio" del filosofo Friedrich Nietzsche.

1.4 Nietzsche e la morte di Dio.

Come preannunciato sopra, in questo paragrafo, proveremo ad introdurre la concezione della religione secondo Comte prendendo le mosse da una formula resa

⁴⁸ *Ibidem*, p. 67. Tale tipo di critica, secondo Casanova, si è sviluppata innanzitutto con Feuerbach e in seguito, pur con molte differenze, nel pensiero di Marx, Freud e Nietzsche.

⁴⁹ Izzo A., op. cit., 2001, p. 21.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 34.

famosa dal filosofo Friedrich Nietzsche e cioè dalla cosiddetta “morte di Dio”, che, in un certo senso, a nostro avviso, ben sintetizza l’idea costitutiva che sta alla base di tale concezione. Ecco qui di seguito il passo tratto da *La gaia scienza*, entro il quale Nietzsche annuncia al mondo la “morte di Dio”:

«Avete sentito di quel folle uomo che accese una lanterna alla chiara luce del mattino, corse al mercato e si mise a gridare incessantemente: “Cerco Dio! Cerco Dio!”. E poiché proprio là si trovavano raccolti molti di quelli che non credevano in Dio, suscitò grandi risa. “È forse perduto?” disse uno. “Si è perduto come un bambino?” fece un altro. “Oppure sta ben nascosto? Ha paura di noi? Si è imbarcato? È emigrato?” - gridavano e ridevano in una gran confusione. Il folle uomo balzò in mezzo a loro e li trapassò con i suoi sguardi: “Dove se n’è andato Dio? - gridò - ve lo voglio dire! Siamo stati noi ad ucciderlo: voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini! Ma come abbiamo fatto questo? Come potemmo vuotare il mare bevendolo fino all’ultima goccia? chi ci dette la spugna per strusciar via l’intero orizzonte? Che mai facemmo, a sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dov’è che si muove ora? Dov’è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all’indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto? Non si è fatto più freddo? Non seguita a venire notte, sempre più notte? Non dobbiamo accendere lanterne la mattina? Dello strepito che fanno i becchini mentre seppelliscono Dio, non udiamo dunque nulla? Non fiutiamo ancora il lezzo della divina putrefazione? Anche gli dèi si decompongono! Dio è morto! Dio resta morto! e noi lo abbiamo ucciso! Come ci consoleremo noi, gli assassini di tutti gli assassini? Quanto di più sacro e di più possente il mondo possedeva fino ad oggi, si è dissanguato sotto i nostri coltelli; chi detergerà da noi questo sangue? Con quale acqua potremo noi lavarci? Quali riti espiatori, quali giochi sacri dovremo noi inventare? Non è troppo grande, per noi, la grandezza di questa azione? Non dobbiamo noi stessi diventare dèi, per apparire almeno degni di essa? Non ci fu mai un’azione più grande: tutti coloro che verranno dopo di noi apparterranno, in virtù di questa azione, ad una storia più alta di quanto mai siano state tutte le storie fino ad oggi!”. A questo punto il folle uomo tacque, e rivolse di nuovo lo sguardo sui suoi ascoltatori: anch’essi tacevano e lo guardavano stupiti. Finalmente gettò a terra la sua

lanterna che andò in frantumi e si spense. “Vengo troppo presto - proseguì - non è ancora il mio tempo. Questo enorme avvenimento è ancora per strada e sta facendo il suo cammino: non è ancora arrivato fino alle orecchie degli uomini. Fulmine e tuono vogliono tempo, il lume delle costellazioni vuole tempo, le azioni vogliono tempo, anche dopo essere state compiute, perché siano vedute e ascoltate. Quest’azione è ancora sempre più lontana da loro delle più lontane costellazioni: eppure son loro che l’hanno compiuta!”. Si racconta ancora che l’uomo folle abbia fatto irruzione, quello stesso giorno, in diverse chiese e quivi abbia intonato il suo *Requiem aeternam Deo*. Cacciato fuori e interrogato si dice che si fosse limitato a rispondere invariabilmente in questo modo: “Che altro sono ancora queste chiese, se non le fosse e i sepolcri di Dio?”⁵¹. In questo brano, sicuramente uno fra quelli di maggiore impatto della letteratura filosofica di tutti i tempi, Friedrich Nietzsche, vestiti i panni dell’uomo folle, annuncia all’umanità la Morte di Dio, pur rendendosi conto che ancora non esistono orecchie pronte ad ascoltarlo, come dimostra lo stupore e il silenzio sgomenti degli uomini del mercato, le risa e gli sberleffi: “Vengo troppo presto”, come abbiamo visto afferma l’uomo folle, “non è ancora il mio tempo”, prosegue, e infine se ne va, cantando il *Requiem aeternam Deo* nelle “fosse e i sepolcri di Dio”. Per l’appunto tali, sono per Nietzsche, le chiese, ossia vetuste rappresentanti di tutto quell’insieme di religioni, che il profeta-filosofo considera ormai morte, ma che le masse continuano a resuscitare, poiché non ancora pronte ad accettare la portata e la perentorietà del grande evento. E d’altronde, secondo Nietzsche, quest’ultimo rappresenta davvero qualcosa di sconvolgente per un’umanità totalmente assuefatta all’idea di un Dio buono, razionale, provvidente, che governa un mondo anch’esso razionale, ordinato e provvidente. Ma la verità è un’altra, la verità è che il mondo è caos, ingiustizia, contraddittorietà, crudeltà. A tal proposito, Nietzsche, in *La nascita della tragedia* scrive: «L’antica leggenda narra che il re Mida inseguì a lungo nella foresta il saggio Sileno, seguace di Dioniso, senza prenderlo. Quando quello gli cadde infine fra le mani, il re domandò quale fosse la cosa migliore e più desiderabile per l’uomo. Rigido e immobile, il demone tace; finché, costretto dal re, esce da ultimo fra stridule risa in queste parole: “Stirpe miserabile ed effimera, figlio del caso e della pena, perché mi costringi a dirti ciò che per te è vantaggiosissimo non sentire? Il

⁵¹ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Einaudi, Torino, 1967, p. 123-124.

*meglio è per te assolutamente irraggiungibile: non essere nato, non essere, essere niente. Ma la cosa in secondo luogo migliore per te è - morire presto»*⁵². Secondo Nietzsche, gli uomini, “figli del caso e della pena”, hanno creato i loro dèi buoni e razionali per meglio poter sopportare la durezza dell’esistenza. «*Il Greco – egli infatti afferma - conobbe e sentì i terrori e le atrocità dell’esistenza: per poter comunque vivere, egli dovè porre davanti a tutto ciò la splendida nascita sognata degli dèi olimpici*»⁵³ e più avanti «*Così gli dèi giustificano la vita umana vivendola essi stessi – la sola teodicea soddisfacente! L’esistenza sotto il chiaro sole di dèi simili viene sentita come ciò che è in sé desiderabile, e il vero dolore degli uomini omerici si riferisce al dipartirsi da essa, soprattutto al dipartirsene presto: sicché di loro si potrebbe poi dire, invertendo la saggezza silenica, “la cosa peggiore di tutte è per essi di morire presto, la cosa in secondo luogo peggiore è di morire comunque un giorno”*»⁵⁴. I Greci, per continuare a sopravvivere, dovettero inventarsi una favola, quella di un altro mondo, ma ora, secondo Nietzsche, le condizioni sono cambiate e quella stessa favola è divenuta «*un’idea che non serve più a niente, che non vincola nemmeno più – un’idea divenuta inutile, superflua, dunque, un’idea confutata*»⁵⁵. Per Nietzsche, pertanto, è ormai giunto il tempo in cui il riferimento religioso non ha più motivo di esistere nella vita delle persone pur tenendo sempre in conto che, come sostenuto, tra gli altri da Gianni Vattimo, «*l’annuncio della «morte di Dio» non equivale puramente e semplicemente, in Nietzsche, alla negazione metafisica della sua esistenza. Non c’è una «struttura vera» del reale in cui Dio non esiste mentre si credeva che esistesse. Ci sono mutate condizioni di vita che rendono superflua una favola che è stata utile e decisiva in altre epoche; queste condizioni rendono possibili “favole” diverse, e anzi, un favoleggiare più esplicito e consapevole di esser tale*»⁵⁶. La nuova “favola” viene individuata da Auguste Comte nel progresso scientifico che se è vero che, nell’idea di questo autore, «*inevitabilmente porta alla fine della religione, è altresì vero che essa, nel momento in cui sparisce, si reincarna, per così dire, in uno stadio*

⁵² F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano, 1993, pp. 31-32.

⁵³ *Ibidem*, p. 32.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 33.

⁵⁵ F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, Newton, 1994, Roma, p. 46.

⁵⁶ Vattimo G., *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Bari, 1991, p. 60-61.

*superiore della mente e della psiche umane, la scienza»*⁵⁷. Proprio con Comte apriremo adesso la nostra carrellata inerente le teorie sociologiche classiche che si sono occupate dei rapporti tra religione e società moderna.

1.5 La religione e i tre stadi di sviluppo: le riflessioni di Auguste Comte.

L'autore con il quale inizieremo la nostra trattazione è colui che viene considerato il padre fondatore della sociologia come scienza e cioè Auguste Comte. Per quanto se ne ha notizia, infatti, fu proprio Comte che nel 1824⁵⁸ usò per la prima volta il termine socio-logia e cioè un ibrido latino-greco atto ad indicare la nuova scienza della società che, in quei tempi, egli andava già progettando sotto l'influenza di Saint-Simon. Quindici anni più tardi, nel *Corso di filosofia positiva*, egli portò a compimento quel progetto proponendo formalmente di sostituire la vecchia espressione *fisica sociale* con il neologismo *sociologia*. La sociologia, è concepita da Comte, come quella scienza capace di unificare l'intero sapere umano frammentato in più parti a causa delle varie specializzazioni presenti nelle differenti aree della ricerca scientifica. In tutta la produzione scientifica di Comte è fortemente presente l'intento di «*definire il fondamento teorico di una fisica sociale – la sociologia – una nuova scienza capace di trovare, a partire dai livelli più semplici delle specie viventi alle forme più complesse di organizzazione della vita sociale, una stessa legge di sviluppo e di funzionamento*»⁵⁹. Tale legge universale viene individuata dal nostro autore nella cosiddetta *legge dei tre stadi*, secondo la quale esistono tre diversi stadi che ogni società umana è destinata a incontrare nel suo cammino evolutivo: lo stadio teologico, che è quello primitivo, lo stadio metafisico che è quello intermedio e infine lo stadio positivo. Come ben evidenziato da Pace, «*Si tratta di una vitale spinta dell'organismo sociale a svilupparsi internamente e necessariamente secondo questa legge – che si noti bene – nell'accezione di Comte significa complesso di relazioni funzionali, cause finali, orientate cioè a realizzare una finalità oggettiva*»⁶⁰. All'interno dello stadio teologico l'ordine sociale trae il suo fondamento legittimante da un ordine meta-sociale, diretta propagazione di un essere divino, superiore. In tali società, “teologicamente” fondate,

⁵⁷ Acquaviva S., Pace E., *Sociologia delle religioni-Problemi e prospettive*, La Nuova Italia, Roma, 1992, p. 30-31.

⁵⁸ Gallino L., *Dizionario di Sociologia*, UTET, Torino, 1993, voce: Sociologia, p. 611.

⁵⁹ Acquaviva S., Pace E., op. cit., 1992, p. 28.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 29.

gli uomini sono animati dal bisogno di trovare una spiegazione unitaria e universale dei diversi aspetti del vivere umano e sociale, spiegazione che viene offerta loro proprio dalla religione. Tutti i fenomeni, di tipo naturale e di tipo sociale, non sono altro che dei prodotti dell'azione malevola o benevola delle suddette divinità. Allo stadio teologico segue quello metafisico, che è molto simile al primo, ma che se ne differenzia per almeno un motivo principale: e cioè per il fatto che gli esseri soprannaturali vengono sostituiti da forze astratte inerenti ai diversi enti del mondo. La spiegazione unitaria dei diversi fenomeni viene ora rinvenuta non più al di fuori del mondo, ma in una serie di elementi semplici presenti in natura (per es. l'acqua, la terra, il fuoco e l'atomo) attraverso speculazioni filosofiche astratte. Secondo Comte questi due primi stadi sono facilmente accomunabili e infatti egli afferma che *«La politica teologica e la politica metafisica, malgrado il loro antagonismo pratico, possono qui senza il minimo inconveniente reale essere abbracciate in una considerazione comune, poiché, in fondo, dal punto di vista scientifico, la seconda non costituisce in verità che una modifica generale della prima»*⁶¹ e ancora, poco più avanti, *«Che i fenomeni siano riferiti ad un intervento soprannaturale diretto e continuo, o immediatamente spiegati con la virtù misteriosa di entità corrispondenti, questa diversità secondaria, fra concezioni d'altra parte in fondo identiche, non impedisce affatto l'inevitabile ripetizione comune dei più caratteristici attributi)»*⁶² e questi "caratteristici attributi" comuni *«consistono principalmente, quanto al metodo, nella supremazia fondamentale dell'immaginazione sull'osservazione; e quanto alla dottrina nella ricerca esclusiva di concetti assoluti; da cui risulta la tendenza inevitabile ad esercitare una azione arbitraria ed indefinita su fenomeni che non sono affatto considerati come assoggettati ad invariabili leggi naturali. In breve, lo spirito generale di tutte le speculazioni umane, allo stato teologico-metafisico, è necessariamente ideale nel cammino, assoluto nella concezione e arbitrario nell'applicazione»*⁶³. Ma ciò che accomuna maggiormente i due primi stadi è il loro inesorabile declino in favore dell'ascesa del terzo, ossia quello positivo che è invece caratterizzato dalla *«subordinazione necessaria e permanente dell'immaginazione all'osservazione, che costituisce soprattutto lo spirito scientifico*

⁶¹ Comte A., *Corso di Filosofia Positiva*, UTET, vol. I, Torino, 1967, p. 202.

⁶² *Ibidem*, p. 202.

⁶³ *Ibidem*, p. 202.

propriamente detto, in opposizione allo spirito teologico o metafisico»⁶⁴ e da «una tendenza costante e irresistibile a rendere necessariamente relative tutte le nozioni che, all'inizio, erano, al contrario, necessariamente assolute»⁶⁵. Lo stadio positivo è anche quello finale: non c'è possibilità di ritorno allo stadio metafisico e tanto meno a quello teologico poiché l'inesorabilità di tale passaggio è insita nella legge stessa dell'evoluzione sociale così come sostenuto con forza dal nostro autore: «Noi ci renderemo conto, invece, dalla considerazione dell'insieme dei fatti storici, che tutti i grandi cambiamenti successivamente sperimentati dal sistema teologico e militare hanno, da principio, e via via sempre più, teso costantemente verso l'eliminazione completa e definitiva di un regime al quale la legge fondamentale dell'evoluzione sociale assegnava di necessità un compito semplicemente provvisorio»⁶⁶. È il graduale affermarsi dello spirito scientifico che, secondo Comte, «ci preserva per sempre da qualunque ritorno reale dello spirito teologico»⁶⁷. È pur vero però che egli nell'ultima fase della sua produzione scientifica giunse a sostenere l'idea di “una religione dell'umanità”, una religione laica, individuata proprio nella scienza entro la quale il ruolo di sacerdote dell'umanità è svolto dallo scienziato. È questa ultima la fase finale di quell'inevitabile processo di eliminazione, o meglio di sostituzione, della religione da parte della scienza. Di natura altrettanto ineluttabile e quindi nutrita ancora di positivismo appare la lettura di Karl Marx che qui di seguito proporrò.

1.6 Religione e alienazione: da Feuerbach a Marx.

Per meglio poter comprendere la concezione della religione di Karl Marx è utile, innanzi tutto, delineare, in modo sintetico, quello che è il pensiero, sullo stesso argomento, di un altro autore, sul quale, la suddetta concezione, apertamente si basa; tale autore è Ludwig Feuerbach, maggior esponente della sinistra hegeliana⁶⁸. Secondo Feuerbach, oggetto della religione, non è altro che «ciò che è oggetto dei fini e dei

⁶⁴ *Ibidem*, p. 202.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 204.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 53.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 55.

⁶⁸ Abbagnano N., Fornero G., *Filosofi e filosofie nella storia*, vol. III, Paravia, Torino, 1992, pag. 205. La Sinistra hegeliana era una delle due correnti principali (l'altra era la Destra) in cui si divisero i numerosi discepoli di Hegel. Tale spaccatura fu dovuta al differente atteggiamento assunto dalle due correnti (la Destra conservatore, la Sinistra rivoluzionario) in relazione ai temi della religione e della politica.

bisogni umani»⁶⁹, tenendo presente che «*ciò che è oggetto degli scopi e dei bisogni umani è anche oggetto, per ciò stesso, degli umani desideri*»⁷⁰. Per ciò che concerne i suoi desideri l'uomo è «*illimitato, libero, onnipotente - Dio*»⁷¹ mentre, per ciò che concerne la loro realizzazione, egli «*è condizionato, dipendente, limitato – uomo – uomo nel senso di un essere finito, opposto a Dio*»⁷². Presupposto della religione è proprio questa «*contraddizione fra volere e potere, desiderio e conseguimento, intenzione ed esito, immaginazione e realtà, pensare ed essere*»⁷³ ed è per questo che l'uomo tende a creare un mondo divino entro il quale può trovare realizzazione tutto ciò che risulta irrealizzabile nella limitata vita terrena. È in questo senso che Feuerbach è giunto ad affermare che «*Quali sono i desideri degli uomini, tali sono i loro dei*»⁷⁴. Gli dèi non sono altro che uomini speciali i quali sono in grado di porre concretamente in atto quella corrispondenza tra desiderio e sua realizzazione. Ma se gli dèi sono uomini, allora, creandoli, «*l'uomo proietta la propria essenza fuori di sé, tratta ciò che è senza vita come se fosse un essere vivente, ciò che è privo di volontà come se la possedesse, anima l'oggetto coi suoi sospiri, poiché è impossibile che egli si rivolga, in uno stato di emozione, a un essere privo di sentimento*»⁷⁵. Così facendo, l'uomo si aliena rispetto alla sua propria essenza, che non riconosce più come propria, ma come caratteristica distintiva degli dèi da lui stesso creati. Marx, pur riconoscendo a Feuerbach il grande merito della scoperta dell'alienazione religiosa, per cui non è stato Dio a creare l'uomo, ma l'uomo a creare Dio, si oppone al filosofo della sinistra hegeliana, poiché questo ultimo non è stato capace di capire che tale alienazione si manifesta non in un individuo umano astratto, avulso dalla storia, bensì in un individuo che fa parte di una ben determinata forma della società, come affermato, dallo stesso Marx, nella VII tesi su Feuerbach: «*Feuerbach non vede dunque che il "sentimento religioso" è esso stesso un prodotto sociale e che l'individuo astratto, che egli analizza, appartiene ad una determinata forma sociale determinata*»⁷⁶. A questo punto ci chiediamo chi è, che secondo Marx, ha creato la religione e soprattutto perché lo ha fatto? La risposta la

⁶⁹ L. Feuerbach, *L'essenza della religione*, Einaudi, Torino, 1972, pag. 44.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 44.

⁷¹ *Ibidem*, p. 43.

⁷² *Ibidem*, p. 43.

⁷³ *Ibidem*, pp. 42-43.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 85.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 45.

⁷⁶ Marx K., *Tesi su Feuerbach*, in Gruppi L. (a cura di), op. cit., 1974, p. 190.

possiamo trovare direttamente nella *Critica della filosofia del diritto di Hegel*, dove nell'introduzione si legge: «*Ma l'uomo non è un essere astratto isolato dal mondo. L'uomo è il mondo dell'uomo, lo Stato, la società. Questo Stato, questa società producono la religione, una conoscenza capovolta del mondo, proprio perché essi sono un mondo capovolto. La religione è la teoria generale di questo mondo, il suo compendio enciclopedico, la sua logica in forma popolare, il suo point-d'honneur spiritualistico, il suo entusiasmo, la sua sanzione morale, il suo completamento solenne, la sua fondamentale ragione di consolazione e di giustificazione. Essa è la realizzazione fantastica dell'essenza umana, poiché l'essenza umana non possiede una vera realtà (...) La religione è il gemito dell'oppresso, il sentimento di un mondo senza cuore, e insieme lo spirito di una condizione priva di spiritualità. Essa è l'oppio del popolo. La soppressione della religione in quanto felicità illusoria del popolo è il presupposto della sua vera felicità*»⁷⁷. La religione, pertanto, in uno dei percorsi seguiti da Marx è “oppio del popolo”, ossia un mezzo usato dalle classi dominanti per mantenere il proprio dominio, un narcotico finalizzato a legittimare le divisioni in classi fornendo alle classi subalterne la giustificazione della durezza della propria esistenza materiale, illudendole che il mondo reale, fatto di sofferenze, ingiustizie, prevaricazioni, sia un mondo che in ogni caso va accettato, poiché prima o poi ci sarà una ricompensa in un altro mondo, quello dell'aldilà, in cui sarà possibile ottenere tutto ciò che ora, nella vita terrena, viene negato. Così intesa, la religione, nella riflessione marxiana, rappresenta una visione ideologica, falsata, dei rapporti sociali e non detiene pertanto una sua propria autonomia nel contesto sociale. Marx, infatti in *L'ideologia tedesca* sosteneva che «*Di conseguenza la morale, la religione, la metafisica e ogni altra forma ideologica, e le forme di coscienza che ad esse corrispondono, non conservano oltre la parvenza dell'autonomia. Esse non hanno storia, non hanno sviluppo, ma gli uomini che sviluppano la loro produzione materiale e le loro relazioni materiali trasformano, insieme con questa loro realtà, anche il loro pensiero e i prodotti del loro pensiero. Non è la coscienza che determina la vita, ma la vita che determina la coscienza*»⁷⁸ da cui

⁷⁷ K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, in Gruppi L. (a cura di), op. cit., 1974, pp. 57-58.

⁷⁸ K. Marx, *L'ideologia tedesca*, in Gruppi L. (a cura di), op. cit., 1974, p. 240. Quando in questo passo Marx sostiene che “*Esse non hanno storia*” in nota spiega questa affermazione sostenendo appunto che «*Cioè, non hanno un proprio sviluppo autonomo, indipendente dalla storia della produzione materiale*» (K. Marx, *L'ideologia tedesca*, in Gruppi L. [a cura di], op. cit., 1974, nota n. 1, p. 240).

deriva che «*Le idee della classe dominante sono in ogni epoca le idee dominanti; cioè, la classe che è la potenza materiale dominante della società è in pari tempo la sua potenza spirituale dominante*»⁷⁹. Pertanto, la religione, nell'ottica marxiana, fa parte della sovrastruttura di una società storicamente data e non della sua struttura materiale, essa è cioè un fenomeno derivato, destinato a venir eliminato nel momento in cui verrà eliminata quella stessa società. Con l'avvento del comunismo, non ci sarà più posto per quel narcotico. Nel *Manifesto del partito comunista*, infatti, Marx sosteneva che «*non c'è dubbio che le idee religiose, morali, filosofiche, politiche e giuridiche si vanno modificando nel corso degli svolgimenti storici. Se non che, però, la religione, la morale, la filosofia, la politica, il diritto si mantengono sempre in vita in tutti questi mutamenti (...) Il comunismo abolisce invece le verità eterne: esso abolisce la religione e la morale, in luogo di rinnovarle, e con ciò contraddice a tutto lo svolgimento storico verificatosi fin qui*»⁸⁰. L'abolizione della religione, così come l'avvento della società comunista, sono, secondo Marx, eventi destinati prima o poi a realizzarsi poiché rappresentano l'ultimo stadio di una evoluzione unilineare ed ineluttabile dello spirito umano. In ciò, l'approccio metodologico di Marx, rimane ancora strettamente legato al positivismo e in particolare all'idea di un processo evolutivo che si dispiega lungo la storia e che è caratterizzato da un inizio in cui lo sviluppo della capacità umane è minimo e da un approdo finale in cui, invece, tale sviluppo raggiunge il suo massimo possibile. Il nostro autore, infatti, a tal proposito, in *Sulla questione ebraica* scriveva che: «*La forma più rigida del contrasto tra l'ebreo e il cristiano è il contrasto religioso. Come si risolve un contrasto? Rendendolo impossibile. Come rendere impossibile un contrasto religioso? Eliminando la religione. Quando ebreo e cristiano riconosceranno che le reciproche religioni non sono altro che differenti stadi di sviluppo dello spirito umano, non sono altro che differenti pelli di serpente deposte dalla storia, e che l'uomo è il serpente che di esse si era rivestito, allora non si troveranno più in rapporto religioso, ma ormai soltanto in un rapporto critico, scientifico, umano. La scienza sarà allora la loro unità. Ma i contrasti della scienza si risolvono mediante la scienza stessa*»⁸¹. La religione, pertanto, rappresenta, all'interno di questa lettura, semplicemente una pelle di serpente, una pelle della quale l'uomo-serpente,

⁷⁹ *Ibidem*, p. 260.

⁸⁰ Marx K., Engels F., *Manifesto del partito comunista*, Newton, Roma, 1994, pp. 35-36.

⁸¹ K. Marx, *Sulla questione ebraica*, in Gruppi L. (a cura di), op. cit., 1974, p. 77.

raggiungendo un più alto stadio di sviluppo, si sbarazzerà, sostituendola con una nuova, rappresentata, nel caso specifico dalla speculazione scientifica.

1.7 Un breve excursus all'interno della concezione della religione di Freud

Secondo Sigmund Freud, le rappresentazioni religiose, dal punto di vista della loro origine psichica, «*non sono precipitati dell'esperienza o risultati finali del pensiero, sono illusioni, appagamenti dei desideri più antichi, più forti, più pressanti dell'umanità; il segreto della loro forza è la forza di questi desideri*»⁸². Il desiderio principale dell'uomo è rappresentato da quello di trovare protezione rispetto a tutti i pericoli presenti nella vita. Tale desiderio trae la sua origine dal perdurare, anche in età adulta, del bisogno di protezione avvertito dal bambino di fronte alla «*terribile impressione di impotenza*»⁸³ che egli sperimenta nei confronti del mondo circostante. Se il bambino trova soddisfacimento a questo bisogno attraverso la protezione fornitagli dal padre, allo stesso modo, l'uomo adulto tende a crearsi una nuova figura paterna, molto più potente di quella reale, che continuerà a proteggerlo durante tutta la sua intera esistenza. Tale identificazione tra il padre reale e quello creato dalle proprie illusioni, secondo Freud, è talmente forte che egli giunge ad affermare che «*il dio si configura per ognuno secondo l'immagine del padre, che il rapporto personale di ognuno con dio dipende dal rapporto con il padre carnale, oscillando e trasformandosi parallelamente a esso, e che in fondo il dio non è altro che un padre a livello più alto*»⁸⁴. In effetti, nella concezione freudiana, la stessa origine della religione risulta strettamente collegata ad un rapporto ambivalente dei figli con la figura paterna. La prima forma di religione è stata, secondo Freud, quella totemica «*con la sua venerazione di un sostituto paterno, con l'ambivalenza mostrata nel pasto totemico, con l'istituzione di celebrazioni commemorative, di divieti la cui trasgressione era punita con la morte*»⁸⁵. Tutto nasce dall'uccisione del padre da parte dell'orda dei fratelli scacciati dalla comunità originaria. Dopo l'uccisione il padre viene divorato crudo dai suoi figli nell'intento di

⁸² Freud S., *L'avvenire di un'illusione*, in Freud S., op. cit., 1997, pag. 170.

⁸³ *Ibidem*, pag. 170.

⁸⁴ Freud S., *Totem e tabù*, Mondadori, Milano, 2006, p. 173.

⁸⁵ Freud S., *Mosè, il suo popolo e la religione monoteistica*, in Freud S., *L'uomo Mosè e la religione monoteistica. Tre saggi*, Boringhieri, Torino, 2006, p. 94.

«assicurarsi l'identificazione con lui incorporando un pezzo di lui»⁸⁶. In seguito, però, la memoria del padre sopravvisse attraverso la scelta, come animale totemico, di un animale robusto e temuto che ne rappresentava il sostituto. L'alleanza fraterna, nel rapportarsi a questo animale totemico mantenne «interamente la dicotomia originaria della relazione emotiva col padre (ambivalenza). Da un lato il totem valeva come progenitore carnale e genio tutelare del clan, doveva essere venerato e protetto; dall'altro fu istituita una solennità in cui gli era riservato il destino toccato al padre primigenio. Esso veniva ucciso e consumato da tutti i membri della tribù, insieme»⁸⁷. Strettamente collegata a questa lettura, appare l'interpretazione di Freud del Cristianesimo. Secondo Freud la morte di Cristo non è la morte di un innocente, ma di un colpevole che vuole pagare la sua colpa originaria, o meglio il suo "peccato originale" rappresentato dall'uccisione del padre, del Dio-Padre. È molto interessante notare che il risultato finale cui giunge il Cristianesimo mostra in maniera evidente «l'ambivalenza che domina il rapporto paterno»⁸⁸ nella misura in cui essa «Volta apparentemente alla riconciliazione con Dio Padre, finì col detronizzarlo e sopprimerlo. Il giudaismo era stato una religione del Padre, il cristianesimo diventò una religione del Figlio»⁸⁹.

Dal punto di vista sociale la principale funzione della religione è storicamente stata quella di contribuire a «domare le pulsioni asociali in misura notevole»⁹⁰ imponendo, tra l'altro, divieti e tabù, quali quelli dell'incesto e dell'omicidio finalizzati alla realizzazione di una pacifica e duratura convivenza fra gli uomini.

Tuttavia, secondo Freud, la religione, proprio perché apporta tali restrizioni ossessive, rappresenta una forma di nevrosi ossessiva universale⁹¹ e infatti, per esempio, nel saggio *Mosè, il suo popolo e la religione monoteistica* egli sostiene che: «il nostro lavoro ci porta a un risultato che riduce la religione a una nevrosi dell'umanità e spiega il suo formidabile potere allo stesso modo della coazione nevrotica di nostri singoli pazienti»⁹². Ma proprio perché paragonata ad una forma di nevrosi universale scaturita, come quella del bambino, dal complesso edipico, cioè dalla relazione con il

⁸⁶ *Ibidem*, p. 93.

⁸⁷ *Ibidem*, pp. 93-94.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 99.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 99.

⁹⁰ Freud S., op. cit., 1997, pag. 177.

⁹¹ *Ibidem*, p. 183.

⁹² Freud S., op. cit., Boringhieri, 2006, p. 64.

padre, la religione sembra prima o poi destinata ad estinguersi, a venir superata così come vengono superate le fasi di nevrosi dei bambini. Freud sostiene, infatti, che «Stando a tale concezione, è da prevedere che l'abbandono della religione debba aver luogo con l'inesorabilità fatale di un processo di crescita e che ora ci troviamo in pieno proprio in questa fase di sviluppo»⁹³. Una sostanziale spinta che tenderà a favorire tale processo di crescita è rappresentata, secondo Freud, dallo sviluppo dello spirito scientifico che «di fronte alle cose della religione sosta un attimo, esita, da ultimo anche qui varca la soglia. In questo processo non c'è interruzione, quanto maggiore è il numero di uomini cui i tesori del nostro sapere diventano accessibili, tanto più si diffonde il rifiuto della fede religiosa»⁹⁴. Da questo punto di vista, le teorizzazioni freudiane relative alla religione si inscrivono ancora all'interno di quel quadro di riferimento di tipo positivistico entro il quale religione e modernità, e, soprattutto, religione e sviluppo della razionalità scientifica sono visti come termini antitetici e inconciliabili il cui reciproco interrelazionarsi non può che sfociare nella morte della religione e l'affermarsi definitivo dello spirito scientifico.

1.8 La religione in un'ottica funzionalista: le riflessioni di Durkheim.

Nel pensiero di Durkheim gli studi sulla religione si inscrivono all'interno di una tematica che sin dal principio percorre in maniera quasi ossessiva la sua intera produzione scientifica. A partire da “*La divisione del lavoro sociale*”, infatti, la preoccupazione del nostro autore fu quella di individuare gli elementi che permettevano ad una società, e in particolare una società moderna, di avere un minimo di coesione interna consentendole di reggere ai processi di cambiamento e di conflitto. Proprio la religione, secondo Durkheim, rappresenta quella forma originaria di coesione sociale attraverso la quale i soggetti, superando la trama dei propri egoismi individuali, si sentono parte di una collettività. L'opera in cui è più evidentemente rintracciabile tale concezione è quella che può essere considerata come il *testamento spirituale*⁹⁵ di Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*. In essa, il nostro autore, si propone di studiare, tentando di spiegarne i significati profondi che ne giustificano la nascita e

⁹³ Freud S., op. cit., 1997, p. 183.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 178-179.

⁹⁵ Durkheim E., *Le forme elementari della vita religiosa*, Comunità, Milano, 1982. L'espressione viene usata da Remo Cantoni, nell'introduzione all'opera durkheimiana, p. XVI.

la persistenza, la religione più primitiva e più semplice che si conosca, e cioè la religione totemica. Secondo Durkheim, tale religione può essere vista come la rappresentante più autorevole di tutte le forme religiose, poiché, queste ultime, pur nelle loro differenze, sono comunque tutte accomunabili e pertanto considerabili uguali, per ciò che concerne la funzione intrinseca che sottendono. In altre parole, riuscire a scoprire il significato e la funzione della religione totemica significa scoprire il significato e la funzione di qualsiasi forma di religione, significa svelare l'essenza stessa della religione, rappresentata, secondo il nostro autore, dalla sua capacità di mettere in moto il senso collettivo degli individui. Ciò sembra venir confermato dalle stesse parole dell'autore quando afferma che «*Non studieremo perciò la religione arcaica di cui si parlerà per il solo piacere di raccontarne le bizzarrie e le singolarità. Se l'abbiamo assunta come oggetto della nostra ricerca è perché ci è sembrata adatta più di ogni altra a far comprendere la natura religiosa dell'uomo, cioè a rivelarci un aspetto essenziale e permanente dell'umanità*»⁹⁶. All'interno della religione totemica, ogni clan ha il suo totem, il quale trasferisce al clan stesso sia il nome, sia un vero e proprio blasone che contraddistingue e diversifica i vari clan l'uno dall'altro; gli oggetti che fungono da totem, sono talvolta appartenenti al regno vegetale e più spesso a quello animale; di tali regni il totem non rappresenta un individuo, ma una specie o una varietà. Per ciò che concerne i riti, li si può distinguere in quelli che riguardano il culto positivo e in quelli che riguardano il culto negativo. Fra i riti che riguardano il culto negativo, i principali sono rappresentati dalle varie proibizioni a mangiare e toccare cose e a pronunciare parole, considerate sacre. Tuttavia, quelli più interessanti, sono i riti che riguardano il culto positivo i quali vengono celebrati attraverso due diverse fasi: una prima, in cui si tenta di assicurare la prosperità della specie animale o vegetale della quale il totem è simbolo, e una seconda, in cui i rappresentanti di tale specie animale o vegetale vengono sacrificati; fra la prima e la seconda fase, la vita religiosa del clan, rimane comunque molto intensa «*essa si manifesta con un aggravamento del sistema ordinario delle interdizioni. Il carattere sacro del totem è come rafforzato: si osa meno toccarlo*»⁹⁷ mentre «*l'interdizione alimentare è rigorosa e senza riserve*»⁹⁸. Ciò che contraddistingue e quindi differenzia i riti del culto negativo da quelli del culto positivo,

⁹⁶ *Ibidem*, pag. 3.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 365.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 365-366.

é che mentre i primi possono venir espliciti anche in maniera individuale, i secondi hanno invece carattere esclusivamente collettivo; é soltanto nel culto positivo che i componenti del clan si riuniscono in comunità. In relazione al culto positivo, Durkheim sostiene che: *«La ragion d'essere autentica dei culti, anche di quelli in apparenza più materialistici, non deve essere cercata nei gesti che prescrivono, bensì nel rinnovamento interiore e morale che questi gesti contribuiscono a determinare»*⁹⁹, e cioè il rinnovamento morale e interiore dell'intera collettività cui si appartiene così come specificato più avanti: *«per quanto scarsa sia l'importanza delle cerimonie religiose, esse mettono in moto la collettività; i gruppi si raccolgono per celebrarle. Il loro primo effetto è perciò quello di riavvicinare gli individui, di moltiplicare tra loro i contatti e di renderli più intimi»*¹⁰⁰. Ciò significa che, grazie alle cerimonie religiose, un gruppo eterogeneo di individui diventa una comunità integrata e, grazie al moltiplicarsi dei contatti, il senso di comune appartenenza viene continuamente ribadito e di volta in volta rafforzato. Pertanto, per il nostro autore, al di là della loro apparente scarsa importanza, le cerimonie religiose hanno una funzione importantissima e cioè quella di riaffermare periodicamente l'identità del gruppo sociale, le sue tradizioni fondanti, le sue norme, la sua cultura, come confermato ulteriormente da queste poche ma incisive righe: *«Ciò che il fedele dà realmente al suo dio non sono gli elementi che posa sull'altare, né il sangue che lascia scorrere dalle sue vene; è il suo pensiero»*¹⁰¹. Attraverso le cerimonie religiose, il gruppo sociale celebra sé stesso, i suoi valori vitali, fa rivivere quel momento originario di effervescenza collettiva entro il quale è stato fondato un nuovo ordine sociale, in altre parole, attraverso le cerimonie, il gruppo sociale *«si riafferma periodicamente»*¹⁰². È proprio durante quell'originario momento extra-ordinario di creazione di un nuovo ordine che secondo Durkheim gli uomini producono il sacro che in un secondo momento la religione, intesa proprio come forma organizzata ed istituzionalizzata del sacro, tende ad amministrare legittimando in base ad esso il nuovo ordine sociale che è stato costituito. La religione, pertanto, nell'idea di Durkheim, ha la capacità di costituire e mantenere unita una collettività legittimandola, di far percepire le norme agli individui che la compongono come indiscutibilmente

⁹⁹ *Ibidem* p. 364.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 365.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 364.

¹⁰² *Ibidem*, p. 406.

giuste poiché emanazione diretta di quella realtà superiore che essi venerano. Secondo la teoria durkheimiana, in ogni religione positiva viene colta una verità fondamentale e cioè che esiste una realtà superiore che trascende gli individui. Tale realtà, secondo Durkheim, non è altro che la società e i caratteri religiosi della trascendenza, della superiorità e dell'imperatività, non sono altro che i caratteri stessi della società. La religione è la base originaria dalla quale nascono tutte le istituzioni, il senso di socialità e qualsiasi tipo di esperienza che, in seguito, nel tempo, a causa di un processo di secolarizzazione, assumono un significato proprio, slegato da quello prettamente religioso, come confermato da queste parole: «*D'altra parte è noto da molto tempo che, fino a un momento relativamente avanzato dell'evoluzione, le regole della morale e del diritto non si distinguevano dalle prescrizioni rituali. Si può quindi dire, riassumendo, che quasi tutte le grandi istituzioni sociali sono sorte dalla religione (...) Se la religione ha generato tutto ciò che c'è di essenziale nella società, è perché l'idea della società è l'anima della religione*»¹⁰³. Se quindi è vero che quasi ogni aspetto inerente il vivere in comune da parte degli uomini ha tratto origine dalla religione è altrettanto vero che dietro di essa, inconsciamente, non si nasconde altro che la società stessa. Probabilmente, in questo caso, la secolarizzazione coincide con nient'altro che una presa di coscienza del reale significato degli atti religiosamente motivati.

Anche in un'altra sua famosa opera, *Il suicidio*, Durkheim si occupa, seppure in maniera apparentemente indiretta del rapporto fra religione e senso di appartenenza a una comunità. In tale studio, il nostro autore infatti giunse a sostenere che il minor numero di suicidi riscontrabili nei paesi di origine cattolica rispetto a quelli di origine protestante era dovuto proprio al fatto che all'interno della religione cattolica veniva offerta alle persone una comunità capace di imporre un codice valoriale e comportamentale di tipo collettivo, cosa che non succedeva in ambito protestante dove invece gli individui venivano lasciati da soli di fronte al rischio soggettivo della propria responsabilità. Il problema, secondo Durkheim, è rappresentato dal fatto che la tendenza delle religioni nelle società moderne è quella di una loro progressiva protestantizzazione. Pertanto, se «*siamo premuniti contro il suicidio egoistico solo in quanto siamo socializzati*»¹⁰⁴ e «*le religioni possono socializzarci soltanto nella misura*

¹⁰³ *Ibidem*, pp. 440-441

¹⁰⁴ Durkheim E., *Il suicidio. Studio di sociologia*, Rizzoli, Milano, 1993, pp. 335-336.

*in cui ci tolgono il diritto del libero esame*¹⁰⁵ ne consegue che esse non possano più facilmente avere tale funzione nelle società moderne poiché in seguito alla loro progressiva tendenza verso la individualizzazione del credere, verso una sorta di protestantizzazione in cui le persone si autonomizzano nei confronti delle istituzioni ecclesiastiche «*esse non hanno più, né, presumibilmente, avranno mai più abbastanza autorità su di noi per ottenere da noi un simile sacrificio. Non possiamo quindi contare su di esse per arginare il suicidio*»¹⁰⁶. In queste parole sembra essere presente un'interessante anticipazione del processo di secolarizzazione inteso come trasformazione dell'esperienza religiosa che sempre di più si emancipa dall'influenza delle istituzioni ecclesiali per divenire religione vissuta in maniera personale, soggettiva, privata. L'analisi che Durkheim fa della religione all'interno del *Suicidio* diviene ancora più interessante rispetto ai fini della nostra ricerca quando il nostro autore sostiene che in relazione al suo rapporto col mondo la religione, in generale, «*raccomanda la moderazione nei desideri. Ma questa rassegnazione passiva è inconciliabile col posto che gli interessi temporali hanno oggi assunto nell'esistenza collettiva*»¹⁰⁷ e pertanto «*La disciplina di cui hanno bisogno deve avere come oggetto, non di relegarli in secondo piano o di ridurli il più possibile, ma di dar loro un'organizzazione adeguata alla loro importanza*»¹⁰⁸. Sembra essere una delle caratteristiche principali dei nuovi movimenti religiosi, e in particolare di CL, proprio quella di tenere in giusto conto l'importanza dei desideri mondani delle persone nelle società moderne (ascesa professionale, successo economico ecc.) cercando di dar loro delle risposte che non implicino una rinuncia ad essi ma, semmai, il tentativo di soddisfarli connotandoli di significati religiosi.

Prima di concludere con la trattazione riguardante Durkheim vorremmo però ricordare un secondo approccio da parte di questo autore al fenomeno religioso, un approccio desumibile nuovamente dalla sua opera *Le forme elementari della vita religiosa* e dal quale affiora la sua formazione di tipo positivista. Nelle conclusioni del suo libro, Durkheim afferma che la religione, oltre a quella principale di far muovere la collettività, ha un'altra funzione, che egli chiama speculativa e che consiste nel tradurre

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 336.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 336.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 342.

¹⁰⁸ *Ibidem*, pp. 342-343.

in un linguaggio intelligibile il mondo frammentato e dispersivo della realtà. Nell'espletazione di questa seconda funzione, la religione, diventa molto simile al pensiero scientifico, il quale, pertanto, a sua volta, può essere visto come una forma più perfetta del pensiero religioso. Questo ultimo, secondo Durkheim, sempre per quanto riguarda la sua funzione speculativa, è destinato, prima o poi, a cedere il passo al primo, come egli stesso sembra sostenere nel seguente brano: «*il pensiero scientifico non è che una forma più perfetta del pensiero religioso. Sembra dunque naturale che questo scompaia progressivamente davanti al primo, nella misura in cui esso diventa più adatto ad assolvere il suo compito. Ed è fuori di dubbio, infatti, che questo regresso si sia prodotto nel corso della storia. Nata dalla religione, la scienza tende a sostituirsi ad essa per tutto quanto concerne le funzioni conoscitive e intellettuali*»¹⁰⁹.

1.9 Religione e religiosità: le riflessioni di Simmel.

La teoria della religione di George Simmel è legata strettamente ad una sua opera, dal titolo *La religione*, rimasta per lungo tempo quasi sconosciuta ai più, sia in Germania sia in Italia. Essa si basa su di una distinzione fra religiosità e religione che anticipa un punto di vista ampiamente accettato nella sociologia delle religioni contemporanea. Tali riflessioni sul tema della religione, per lo più, occupano un posto tutt'altro che marginale all'interno del pensiero sociologico generale di Simmel, e pertanto è da quest'ultimo che partiremo cercando di esporne in maniera sintetica i contenuti essenziali.

Nella teoria simmeliana, all'interno della realtà comprensibile, esistono una pluralità di mondi che convivono uno accanto all'altro, ognuno dei quali dotato di una specifica logica interna e di una propria verità. Pertanto, accanto al mondo della vita quotidiana, in cui viviamo concretamente come individui, esistono altri mondi come quelli della scienza, dell'arte, della filosofia e della religione. Gli individui esperiscono quotidianamente nelle loro esistenze la sovrapposizione incoerente di diversi frammenti di tali mondi. In questo senso, la vita, secondo Simmel, è definibile come un continuo conflitto fra le forme create dallo spirito e lo spirito stesso, fra ciò che diventa la rappresentazione stabile e cristallizzata in forme concrete di valori spirituali e la tendenza da parte dello spirito a non lasciarsi ingabbiare in esse, fra le forme delle

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 451.

interazioni sociali e i loro intrinseci contenuti. Partendo da tale idea, Simmel, distingue, contrapponendole, religiosità e religione. La religiosità rappresenta la spinta vitale, un tipo di emozione particolare attraverso la quale l'uomo dà senso e valore al mondo esterno mentre la religione è definibile come l'incarnazione sociale che incapsula e costringe dentro schemi concreti, oggettivati e istituzionalizzati la prima. Per il nostro autore è la religiosità che produce la religione e non il contrario «*Se questo atteggiamento – egli infatti scrive - fin dall'inizio, dall'interno, è religioso, alla fine produce per così dire la religione come configurazione, nella quale la funzione religiosa ora arricchitasi di contenuti, ora strutturatasi solo grazie al contenuto, si è consolidata*»¹¹⁰. Tale passaggio dalla religiosità alla religione viene spiegato da Simmel utilizzando la nozione di “pietà” che è un tipo di emozione che permette all'animo umano di intuire i legami sociali che legano gli uomini fra loro. Il nostro autore scrive a tal proposito: «*La pietà è quella disposizione d'animo che diventa religione non appena essa si proietta in figure particolari: nel nostro contesto è significativo che la “pietas” esprima l'atteggiamento pio tanto verso gli uomini che verso gli dèi*»¹¹¹. Noi crediamo che l'aspetto più importante da sottolineare nella teoria simmeliana, è il fatto che, dato il suddetto modo di distinguere ed intendere religiosità e religione si può dare il caso, come in effetti si dà, che esistano delle disposizioni d'animo classificabili come religiose che però non si concretizzano in forme oggettivate nella religione. Così come si può essere artisti senza creare opere d'arte allo stesso modo si può avere un animo religioso senza per questo aderire ad alcuna religione storicamente consolidata. In questo lungo ma bellissimo brano, Simmel, infatti, sostiene che: «*La pietà, che al tempo stesso è la religiosità ancora allo stato fluido, non ha bisogno di progredire verso la forma solidificata dell'atteggiamento verso gli dèi, cioè verso la religione. È un caso tipico che le disposizioni o le funzioni, che in base alla loro essenza logica ci portano al di là dell'anima, permangano tuttavia in essa e non si manifestano in alcun oggetto. Vi sono animi pieni di affetto, la cui intera esistenza e azione è tutta imbevuta della singolare dolcezza, calore e dedizione dell'amore e che tuttavia non sentono mai amore vero verso una singola persona; ci sono cuori cattivi per i quali ogni pensiero e desiderio scorre sul terreno di una disposizione d'animo crudele ed egoista, senza che questo si concretizzi in cattive azioni vere e proprie; vi sono nature artistiche il cui*

¹¹⁰ Simmel G., *La religione*, Bulzoni, Roma, 1994, p. 63.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 75.

modo funzionale di concepire le cose, di vivere la vita, di dar forma alle proprie impressioni e sentimenti è di tipo assolutamente artistico e che invece non creeranno mai un'opera d'arte. C'è gente pia, che non rivolge la propria pietà verso alcun dio, cioè non a quella figura che non è altro che l'oggetto puro della pietà: nature religiose che non hanno una religione. Queste si troveranno tra coloro che vivono e sentono le situazioni di cui abbiamo parlato in senso religioso. Il fatto che le chiamiamo religiose si verifica naturalmente in quanto esiste la struttura della religione compiuta, nata da esse sole e sostanzialmente resasi autonoma, così come la cultura degli impulsi, delle disposizioni e della necessità, che in quelle condizioni originano del materiale sociale ed empirico»¹¹². La religione è solo la manifestazione tangibile della religiosità, il suo corrispondente "materiale sociale ed empirico", la "forma solidificata" del sentimento di pietas. Come "forma solidificata", tale sentimento, viene indirizzato nei confronti di un oggetto individuato in un dio o negli uomini, permettendo alle società di trovare «nella religione una potente metafora della coesione cui essa tende ma non realizza mai, dilaniata com'è dalla divisione e dalla competizione degli interessi individuali»¹¹³. In questo senso, intesa come immagine di un'unità più grande, la religione è un luogo entro il quale vengono prodotti valori simbolici che sulla vita terrena, in società, non trovano posto, ma che servono da stimolo per tentare di cambiare lo status quo con il fine di renderlo il più possibile simile a quella immagine irraggiungibile. Vorremmo inoltre evidenziare il fatto che, come conseguenza logica della teoria di Simmel, non è errato sostenere che sia possibile rinvenire un senso religioso della vita anche in individui che dal punto di vista della religione si dichiarano non credenti e anche in un'epoca come quella che andava delineandosi quando scriveva Simmel, un'epoca cioè in cui la secolarizzazione delle forme storiche di espressione della religiosità sembrava un processo già in atto. Come scrive Carlo Mongardini, nell'introduzione all'opera simmeliana presa in esame, «Se per Nietzsche Dio è morto, Simmel riscopre Dio attraverso la religiosità, scavando dentro l'animo umano e scoprendo le differenze fra religiosità e religione, fra il senso della vita che aspira all'unità e all'unificazione nei confronti della natura, del mondo umano e del destino e le forme attraverso le quali questa unificazione si realizza. Queste forme, prodotte e demolite dalla modernità con una accelerazione crescente, lasciano emergere la forza vitale pura, dietro la quale si

¹¹² *Ibidem*, p. 76.

¹¹³ Acquaviva S., Pace E., op. cit., 1992, p. 63-64.

nasconde il mistero di Dio: un Dio che, in quanto mistero indefinibile, viene collocato da Simmel al posto del Superuomo di Nietzsche»¹¹⁴. Se le forme attraverso le quali la religione tende a manifestarsi si presentano come secolarizzate nelle società moderne, allora il modo attraverso il quale riuscire a recuperare una traccia di trascendenza è probabilmente rappresentato dalla religiosità individuale, esperita privatamente.

1.10 La religione come fattore di cambiamento sociale e il disincantamento del mondo: le riflessioni di Weber.

Max Weber era soprattutto interessato a spiegare il cambiamento sociale e le sue riflessioni più importanti sulla religione risentono fortemente di tale interesse. In questo paragrafo prenderemo in esame proprio il rapporto tra religione e mutamento sociale così come viene esplicitato dal nostro autore distinguendo però fra due punti di vista che, seppur strettamente collegati, risultano comunque differenti: da una parte ci occuperemo della religione intesa essa stessa come fattore attivo di mutamento e dall'altra dei cambiamenti intervenuti all'interno della sfera religiosa a seguito delle sue interrelazioni e reciproche influenze con le altre sfere sociali.

Rispetto alla prima questione crediamo sia innanzitutto interessante notare che in questo caso la religione viene considerata non più esclusivamente come mezzo che contribuisce a stabilizzare gli equilibri e la coesione interna di una società, ma anche, o forse soprattutto, come uno dei fattori di cambiamento e innovazione che quegli stessi equilibri può sconvolgere e annientare per poi crearne di nuovi. Certo, anche in Weber, il fattore religioso può rappresentare un elemento funzionale al mantenimento dell'equilibrio di un sistema politico-sociale nella misura in cui esso viene utilizzato dai detentori del potere come elemento che concorre a fondare la legittimità di quel potere stesso. Scrive infatti a tal proposito il nostro autore in *Economia e società* che «Come non c'è alcun agire individuale che non abbia il suo speciale dio, così non c'è alcun agire di comunità che non ne sia di regola fornito, o non ne sia indispensabilmente fornito qualora l'associazione debba essere durevolmente garantita»¹¹⁵ ribadendo più avanti che «ogni durevole gruppo politico ha, in generale, il suo dio speciale che

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 13.

¹¹⁵ Weber M., op. cit., vol. II, 1999, p. 116.

*garantisce il successo dell'agire politico del gruppo*¹¹⁶. Tuttavia, secondo Weber, la religione oltre che favorire l'equilibrio di una società può anche rappresentarne l'elemento disgregatore e il carisma è la parola chiave che dà conto di questa sua duplice funzione. Esso viene definito da Weber come quella «*qualità considerata straordinaria (...) che viene attribuita ad una persona*»¹¹⁷, persona che risulta legittimata, da un gruppo più o meno ampio di seguaci, ad esercitare su di essi un potere, detto appunto carismatico, proprio in virtù del riconoscimento di tale qualità. L'esempio tipico¹¹⁸ del capo carismatico fatto da Weber è quello del profeta definito appunto come «*un portatore di carisma puramente personale, che annuncia, in forza della sua missione, una dottrina religiosa o un comando divino*»¹¹⁹ e che si differenzia dal sacerdote poiché questo ultimo «*è al servizio di una tradizione sacra mentre il profeta esige autorità in conseguenza della sua rivelazione personale ed in virtù del suo carisma*»¹²⁰. Per il profeta risulta sempre valido il principio: «*sta scritto, ma io vi dico*»¹²¹ un principio in base al quale egli veste i panni dell'innovatore, di colui che cioè trasgredisce le vecchie regole per crearne di nuove, che disgrega l'ordine sociale vigente per costituire il proprio ordine. Come nelle parole del nostro autore, il potere carismatico, in questo senso, «*si atteggia perciò in modo rivoluzionario, sovvertendo ogni cosa e rompendo in modo sovrano con qualsiasi norma tradizionale o razionale*»¹²². Un esempio storico di leader carismatico è rappresentato, secondo Weber, dalla figura di Gesù Cristo, che, andando contro la religione ritualistica e vuota del suo tempo, propose un nuovo tipo di società fondata su una scala di valori che rovesciava completamente quella sulla quale si reggeva l'ordine sociale esistente. Un altro esempio lampante è sicuramente quello di Mosè che intraprese l'avventura dell'esodo con il popolo di Israele e creò un nuovo ordine inaugurato dalla costituzione della nuova legge rappresentata dalla tavola dei valori. Il profeta, nell'ottica weberiana, è sempre e comunque colui che dice qualcosa di nuovo rispetto alla religione del suo tempo, proclamando un diverso modo di parlare di Dio e del rapporto fra Dio e gli uomini e

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 117-118.

¹¹⁷ Weber M., op. cit., vol. I, 1995, p. 238.

¹¹⁸ Weber ci tiene anche a precisare che il concetto di "carisma", che significa "dono della grazia" è tratto proprio dall'antica terminologia cristiana e che pertanto le sue stesse origini sono legate ad un significato prettamente religioso.

¹¹⁹ Weber M., op. cit., vol. II, 1999, p. 140.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 140.

¹²¹ Weber M., op. cit., vol. IV, 1995, p. 222-223.

¹²² *Ibidem*, p. 222.

sovvertendo l'antico ordine etico per crearne uno nuovo. Da questo punto di vista, pertanto, la religione, si pone realmente come uno dei possibili fattori che innescano il cambiamento sociale, innovando e stravolgendo il vecchio così come è storicamente successo negli esempi citati. Ora vale ancora la pena ricordare, che, pertanto, considerata sotto questa ottica, la religione, non è riducibile ad una mera sovrastruttura non dotata di una sua propria autonomia oppure ad un meccanismo funzionale alla sola conservazione dello *status quo* e non è di certo destinata ad esaurirsi con l'estinzione di un certo tipo di sistema socio-economico e la sua sostituzione con un altro. Nell'idea weberiana, la religione si interseca continuamente con altri fenomeni sociali, a volte ponendosi come elemento equilibratore, a volte come disgregatore, e da tali interrelazioni essa stessa ne viene condizionata, influenzata, mutando le proprie forme di espressione. È di questi aspetti che ci occuperemo adesso andando ad analizzare quel fenomeno che Weber chiama il "disincantamento del mondo", ossia uno dei modi attraverso i quali si è dispiegato il processo di razionalizzazione di tutte le sfere della vita, a causa della quale, gli esseri umani, dopo esser stati scacciati dal giardino incantato della magia, sono entrati in quello freddo e asettico del puro calcolo razionale, nel quale si crede solo a ciò che nella realtà concreta si può esperire, e non più a ciò che invece va accettato semplicemente per fede. Il disincantamento si esplica secondo Weber su due diversi piani: uno esterno e uno interno alla sfera religiosa. Il primo coincide con quel processo, peculiare del mondo occidentale moderno, di differenziazione e di autonomizzazione da parte delle varie sfere della vita sociale, (quella economica, quella politica, quella estetica, quella erotica e quella intellettuale) dalla sfera religiosa. È soprattutto con la sfera intellettuale che la religione vive un contrasto che *«si manifesta al massimo grado e nel modo più irriducibile»*¹²³. Weber spiega tale contrasto insanabile sostenendo che *«laddove la conoscenza empirica razionale ha condotto con coerenza al disincantamento del mondo e alla sua trasformazione in un meccanismo causale, là in ultima analisi è sempre emersa la tensione nei confronti del postulato etico per cui il mondo sarebbe un cosmo ordinato da Dio, e dunque in qualche modo dotato di un senso etico. Infatti la visione del mondo empirica, e soprattutto quella orientata in senso matematico, genera in linea di principio un rifiuto di ogni forma di riflessione che si interroghi intorno al "senso"»*

¹²³ Weber M., op. cit., 2002, p. 87.

degli eventi intramondani. Ad ogni progresso del razionalismo della scienza empirica la religione si è trovata respinta dal regno del razionale in quello dell'irrazionale, fino a diventare semplicemente la forza sovraindividuale irrazionale o antirazionale per eccellenza»¹²⁴. Il contrasto pertanto nasce dal fatto che la religione tende a rapportarsi agli eventi intramondani attribuendo ad essi “un senso”, atteggiamento che viene rifiutato come irrazionale da qualsiasi riflessione intellettualistica. La conseguenza diretta di questo contrasto è data dal fatto che la religione si estranea dalla sfera intellettuale, limitando la sua influenza «alla inattaccabile incomunicabilità dell'esperienza mistica»¹²⁵, che noi, attualizzando, interpretiamo come una dimensione che simboleggia il privato, il soggettivo, il preferenziale degli individui. La religione perde d'importanza all'interno della dimensione pubblica entro la quale le varie sfere che si sono autonomizzate tendono a reggersi su proprie logiche di funzionamento. E in effetti Weber sembra confermare tale interpretazione quando in *La scienza come professione*, sostiene che «È il destino della nostra epoca, con la razionalizzazione e l'intellettualizzazione a essa propria, e soprattutto col suo disincantamento del mondo, che proprio i valori ultimi e più sublimi si siano ritirati dalla sfera pubblica per rifugiarsi nel regno oltremondano di una vita mistica o nella fratellanza delle relazioni immediate tra gli individui»¹²⁶.

Il secondo piano, sul quale si dispiega il disincantamento, è da individuare, innanzitutto, in quel lungo ma inesorabile cammino, interno alle religioni mondiali, e che nel Protestantesimo trova il suo culmine finale, che porta al rifiuto di qualsiasi mezzo magico nella ricerca della salvezza e cioè nelle parole del nostro autore in «*Quel gran processo storico-religioso di disincantamento del mondo che si iniziò colle antiche profezie giudaiche, e che in unione col pensiero scientifico greco rigettò tutti i mezzi magici nella ricerca della salvezza considerandoli come superstizione delittuosa, trovò qui la sua conclusione. Il Puritano genuino ripudiò perfino ogni traccia di cerimonie religiose sulla tomba e seppellì i suoi cari senza canti nè suoni, per non far sorgere superstizione di alcun genere, nè fiducia in influenze salutifere magico-sacramentali*»¹²⁷. Il processo di desacralizzazione agisce lentamente, ma senza

¹²⁴ *Ibidem*, p. 87-88.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 91.

¹²⁶ Weber M., *La scienza come professione* in Weber M., op. cit., 2001, pp. 38-39.

¹²⁷ Weber M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in Weber M., *Sociologia delle religioni*, vol. I, Torino, UTET, 1976, p. 197.

interruzioni, all'interno della sfera religiosa fino a condurre ad una situazione in cui l'originaria natura della religione, e cioè la sua dimensione sacra, tende sempre di più ad offuscarsi fin quasi a scomparire del tutto. Il risultato concreto e tangibile del processo di secolarizzazione, all'interno della sfera religiosa, tende a coincidere con una sorta di mondanizzazione della religione, che, perdendo il suo riferimento al sacro, perde anche il suo significato originario e, con esso, qualsiasi tipo di significato.

Nelle conclusioni de *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Weber descrive questa situazione attraverso un esempio storico individuato all'interno del protestantesimo. Ecco qui di seguito un pezzo tratto da quelle suggestive pagine: *«Solo come un "leggero mantello che si potrebbe sempre deporre", la preoccupazione per i beni esteriori doveva avvolgere le spalle dei suoi santi, secondo l'opinione di Baxter. Ma il destino ha voluto che il mantello si trasformasse in una gabbia di durissimo acciaio. In quanto l'ascesi imprendeva a trasformare il mondo e a influire nel mondo, i beni esteriori di questo mondo acquistavano un potere sugli uomini crescente e infine ineluttabile – quale non c'era mai stato prima nella storia. Oggi il suo spirito è fuggito da questa gabbia – chissà se definitivamente? In ogni caso il capitalismo vittorioso non ha più bisogno di questo sostegno, da quando poggia su una base meccanica. Sembra che impallidisca definitivamente anche la rosea psicologia della sua ridente erede – della cultura illuministica –, e come uno spettro di contenuti religiosi di una fede passata si aggira, nella nostra vita, il pensiero del «dovere professionale» (...) Nel paese dove si è sommamente scatenata, negli Stati Uniti, la ricerca del profitto si è spogliata del suo senso etico-religioso, e oggi tende ad associarsi con passioni puramente agonali, competitive, che non di rado le conferiscono addirittura il carattere dello sport. Nessuno sa ancora chi, in futuro, abiterà in quella gabbia, e se alla fine di tale sviluppo immane ci saranno profezie nuovissime o una possente rinascita di antichi pensieri e ideali, o se invece (qualora non accadesse nessuna delle due cose) avrà luogo una sorta di pietrificazione meccanizzata, adorna di una specie di importanza convulsamente, spasmodicamente autoattribuitasi. Poiché invero per gli «ultimi uomini» dello svolgimento di questa civiltà potrebbero diventare vere le parole: "Specialisti senza spirito, edonisti senza cuore: questo nulla si immagina di essere*

*asceso a un grado di umanità non mai prima raggiunto»*¹²⁸. In questo bellissimo passo, la secolarizzazione trae origine dalla preoccupazione della religione per le cose mondane, che acquisiscono sempre più potere su di essa riuscendo ben presto a fare a meno di quel riferimento al religioso che inizialmente le aveva valorizzate e rese piene di significato. L'origine di questo processo è individuato da Weber nell'atteggiamento ascetico intramondano che nella misura in cui "imprendeva a trasformare il mondo e a influire nel mondo, i beni esteriori di questo mondo acquistavano un potere sugli uomini crescente e infine ineluttabile". La diretta conseguenza di questo processo è invece rappresentata dall'approdo ad una gabbia di durissimo acciaio che, svuotata degli originari significati religiosi, tende a riempirsi di un "nulla" che si "adorna di una specie di importanza convulsamente, spasmodicamente autoattribuitasi". Siamo cioè in presenza della secolarizzazione intesa come mondanizzazione¹²⁹ Questa è la conseguenza più evidente del processo di secolarizzazione per Weber e cioè la l'offuscamento di un significato religioso originario che caratterizzava un aspetto della vita sociale, economica o politica di un fenomeno con un significato nuovo, che può coincidere, come nel caso specifico, con una vera e propria mancanza di qualsiasi significato, di qualsiasi senso. Weber fa esempi di tale modo di intendere il processo di secolarizzazione anche in altre sue opere, per esempio quando in *Le sette e lo spirito del capitalismo* sostiene che «*il ruolo dei club moderni o delle società laiche con ammissione per "ballot" è per lo più il prodotto di un processo di secolarizzazione del ruolo, allora molto più importante, svolto dal prototipo di queste associazioni a carattere volontario: le sette*»¹³⁰ le quali furono appunto investite dal «*continuo progredire di quel caratteristico processo di secolarizzazione, al quale soggiacciono ovunque, nel mondo moderno, simili fenomeni nati da concezioni religiose*»¹³¹. Ritorniamo pertanto al punto di partenza: da una situazione in cui la sfera religiosa investiva qualsiasi campo della realtà dando ad essa un senso si passa ad un'altra in cui tende a ritirarsi in una sfera sua propria, specifica e cioè nella sfera privata degli individui.

¹²⁸ Weber M., op. cit., 1996, pp. 240-241.

¹²⁹ Questo modo di intendere la secolarizzazione è uno dei due che verranno in seguito utilizzati nella costruzione della nostra ipotesi.

¹³⁰ Weber M., op. cit., 1977, p. 72.

¹³¹ *Ibidem*, p. 66.

1.11 Un breve riepilogo delle teorie prese in esame: dalla morte della religione alla secolarizzazione

Proveremo adesso a tirare le conclusioni di questo capitolo entro il quale abbiamo presentato alcune riflessioni sulla religione e sui rapporti tra religione e società moderna, tratte dagli autori classici della sociologia. Come già detto nell'introduzione a questo capitolo, il tema della religione, e in particolare del ruolo assunto da quest'ultima nelle società moderne, ha rappresentato per i padri stessi della sociologia uno dei nodi fondamentali da sciogliere. Tuttavia, una prima possente, quasi feroce critica della religione è riscontrabile all'interno della corrente di pensiero dell'Illuminismo. Il desiderio tipicamente illuminista di fondare in maniera laica le basi della società e del pensiero scientifico, superando qualsiasi interpretazione religiosa e dogmatica della realtà, rappresenta in effetti il primo tentativo di eliminare la religione dal mondo. Per ciò che concerne le teorie più prettamente sociologiche crediamo che possano essere divise in due ampi tronconi. Il primo, in cui possiamo includere le riflessioni di Comte, di Marx, di Freud e in parte di Durkheim, rappresenta un nucleo teorico entro il quale, come ha fatto notare tra gli altri De Martino, *«si palesa la innegabile comune tendenza a non riconoscere al rapporto religioso una sua specifica e permanente funzione nella storia culturale dell'umanità. In generale, consapevoli o no che ne fossero i singoli autori, la religione e il mito venivano ricondotti ad altro, erano "maschera" di qualche cosa d'altro: di esigenze filosofiche, scientifiche, estetiche, morali, di mondani bisogni proiettati nel sopramondo e nel sopramondo illusoriamente soddisfatti, di strutture economico-sociali o addirittura della sessualità»*¹³². Inoltre, tali approcci risultano accomunati anche da un altro importante aspetto e cioè dal fatto che al loro interno sembra dispiegarsi un sottile ma percepibile filo conduttore costituito dal viale del tramonto cui dovrebbe inesorabilmente tendere il fenomeno religioso. E allora, in Comte e Marx, positivisti entrambi, viene prospettata la fine della religione che, rifacendoci a Nietzsche, abbiamo definito come la "morte di Dio". Tale idea sembra persistere nel pensiero di Freud, mentre tende leggermente ad attenuarsi in Durkheim per dissolversi totalmente nelle concezioni di Simmel e Weber. In questi ultimi due autori, che includiamo nel secondo troncone di teorie, in un certo senso, è già presente

¹³² De Martino E., *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, in De Martino E., *Furore Simbolo Valore*, Feltrinelli, Milano, 2002, p. 35.

l'idea di una religione che, interagendo con altri processi sociali, continua comunque a sopravvivere, pur mutando nelle sue forme di espressione, idea che, pertanto, da questo punto di vista, anticipa il discorso che faremo nel prossimo capitolo riguardante, in maniera esplicita, la definizione del concetto di secolarizzazione. In particolare, il dibattito che ha preso piede durante gli anni Sessanta sulla secolarizzazione crediamo risulti strettamente legato agli approcci a tale tema di Weber. Approcci che, come abbiamo potuto vedere, sono in effetti due anche se entrambi risultano collegati ad un unico concetto, quello di disincantamento del mondo. Il primo approccio consiste nella ricostruzione tipico-ideale di quel processo peculiare della modernità che va sotto il nome di differenziazione che si realizza, per ciò che concerne le sfere sociali, in una loro emancipazione dal religioso che viene in seguito confinato «*alla inattaccabile incomunicabilità dell'esperienza mistica*»¹³³. Il secondo approccio invece fa riferimento al processo di desacralizzazione che storicamente si è esplicitato all'interno della sfera religiosa stessa in virtù dell'eliminazione di qualsiasi residuo magico e che ha preso forma inizialmente all'interno del protestantesimo. L'elemento principale che tiene uniti fra loro questi due approcci è rappresentato dall'approdo cui entrambi sembrano fortemente tendere e cioè la “gabbia di durissimo acciaio”. E allora, in Weber, la secolarizzazione, o perlomeno l'accezione che noi maggiormente utilizzeremo in questa sede, intersecando i due suddetti approcci, sembra essere un processo la cui origine è rappresentata dall'eccessiva preoccupazione mostrata dalle religioni per i beni esteriori di questo mondo e il cui esito finale è invece rappresentato dalla mondanizzazione della religione stessa.

Tra le letture che abbiamo proposto in questo capitolo vogliamo ulteriormente soffermarci su quella di Simmel che, come abbiamo visto, anticipa di molto l'importante distinzione tra religiosità e religione e cioè tra quel particolare modo di attribuire significati al mondo che può rinvenirsi in qualsiasi individuo, anche non esplicitamente religioso, e le forme cristallizzate che tale universo di significati ha storicamente assunto all'interno delle religioni istituzionali. Tale distinzione rappresenta la base imprescindibile per qualsiasi concezione della secolarizzazione intesa come soggettivazione ed individualizzazione del senso religioso a dispetto del progressivo

¹³³ Weber M., op. cit., Roma, 2002, p. 91.

declino della dimensione pubblica delle istituzioni ecclesiastiche. Questa e altre teorie della secolarizzazione le presenteremo nel prossimo capitolo.

2. Dal dibattito sulla secolarizzazione alle teorie contemporanee sul re- incanto del mondo

«A guardarlo lo diresti un santo. Ed è un santo, alla maniera moderna; un santo contaminato che parla, nello stesso fiato, di amore, di fratellanza, di vasche da bagno, di impianti igienici, di efficienza ecc.»¹³⁴

2.1 Secolarizzazione o secolarizzazioni? Alcuni problemi nella definizione di un termine polisemico

Abbiamo iniziato questo capitolo con il brevissimo passo citato sopra, tratto da *Tropico del Cancro* di Henry Miller, poiché crediamo che esso richiami in maniera diretta il tema che andremo adesso a trattare, cioè quello della secolarizzazione. L'immagine di "un santo alla maniera moderna", di "un santo contaminato" che ha ricalibrato il suo modo d'essere in relazione al nuovo contesto venutosi a creare con l'avvento della modernità crediamo sia un esempio sintomatico di ciò che con il concetto di secolarizzazione si vuole intendere. Le letture che proporremo in questo capitolo, pertanto, tendono a riprendere il medesimo problema trattato nel precedente e cioè quello dei rapporti tra religione e società moderna così come esso è stato preso in considerazione all'interno di un dibattito, divenuto anch'esso classico, fra alcuni dei più autorevoli sociologi delle religioni durante gli anni Sessanta. All'interno di tale dibattito, dal quale sono scaturite le teorie classiche sulla secolarizzazione, il presente e il futuro della religione non coincidono più con la sua morte, ma con un mutamento delle forme attraverso le quali essa tende a manifestarsi. Le letture che andremo a prendere in esame sono necessariamente utili all'interno della nostra trattazione per giungere ad una definizione del concetto di secolarizzazione che possa essere coerente e funzionale rispetto agli scopi della nostra ricerca.

Prima di passare alle teorie in questione crediamo sia innanzitutto corretto fornire una definizione storica del concetto in questione e pertanto bisogna specificare che il termine "secolarizzazione" apparse la prima volta con l'intento di designare semplicemente il trasferimento di terre e di possedimenti dalla chiesa ai principi in seguito al Trattato di Westfalia (1648). In ambito sociologico, invece, la situazione

¹³⁴ Miller H., *Tropico del Cancro*, Mondadori, Milano, 2002, pp. 103-104.

diventa più problematica poiché al suo interno «si riscontra una estensione macroscopica del significato del termine»¹³⁵. Infatti, in sociologia, il termine secolarizzazione è stato fatto oggetto di moltissimi tentativi di definizione, tra loro a volte simili, o comunque compatibili ed integrabili, altre volte totalmente conflittuali. Scrive a tal proposito Larry Shiner: «L'unica cosa che si può forse dire con certezza del concetto di secolarizzazione è che raramente si può essere sicuri di che cosa esattamente significhi quando viene usato. E tuttavia, malgrado la sua imponente ambiguità, continua ad essere un termine centrale nel dibattito sociologico e teologico corrente»¹³⁶. Anche Sabino Acquaviva rafforza questa idea, nell'introduzione alla raccolta di saggi da lui curata insieme a Gustavo Guizzardi dal titolo *La secolarizzazione*, sostenendo che sociologia e teologia della secolarizzazione designano «termini equivoci e significati equivocamente multipli, mutevoli nello spazio e nel tempo, ove vengano evocati da teologi o da sociologi, da tradizionalisti o da progressisti; a seconda di un loro uso per una oggettiva analisi dei fatti o in funzione della salvezza, ricostruzione, o distruzione, della religione»¹³⁷. Riguardo al significato del termine secolarizzazione esiste pertanto una ambiguità di fondo quasi unanimemente riconosciuta eppure l'interesse per tale fenomeno da parte di sociologi e non, è stato e continua ad essere fortissimo tanto che per esempio in Italia, esso ha rappresentato addirittura il motore stesso dello sviluppo della sociologia delle religioni, come evidenziato, fra gli altri, da Stefano Martelli, secondo il quale «Lo sviluppo della teoria sociologica della religione in Italia ha coinciso in gran parte col dibattito sulla secolarizzazione. Forse non c'è esagerazione nel dire che l'Italia degli anni '60 ha scoperto la disciplina proprio attraverso gli studi e le ricerche condotte assumendo come termine di riferimento (in alcuni casi pacato, in altri polemicamente esaltato o esorcizzato), proprio il processo di secolarizzazione, visto come parte del più ampio processo di modernizzazione della società»¹³⁸. In questa citazione entra anche in gioco un elemento che pare accomunare, pur nelle loro sostanziali differenze, le diverse teorie sulla secolarizzazione: il collegamento tra quest'ultima e i processi di modernizzazione.

¹³⁵ Ferrarotti F., Cipriani R., *Sociologia del fenomeno religioso*, Bulzoni, Roma, p. 81.

¹³⁶ Shiner L., *Significati del termine secolarizzazione* in Acquaviva S., Guizzardi G., *La secolarizzazione*, il Mulino, Bologna, 1973, p. 53.

¹³⁷ Acquaviva S., *Sociologia e teologia della secolarizzazione. Considerazioni introduttive* in Acquaviva S., Guizzardi G., op. cit., 1973, p. 9.

¹³⁸ Martelli S., *La secolarizzazione della secolarizzazione* in Burgalassi S., Prandi C., Martelli S., (a cura di), op. cit., 1993, p. 157.

Nonostante le suddette difficoltà crediamo si debba comunque tentare lo sforzo di prendere in esame tale concetto poiché come sostenuto anche da Gustavo Guizzardi «Denunciare l'ambiguità lessicale, semantica, metodologica e l'ideologicità di fondo non deve però significare l'abolizione dei problemi»¹³⁹ e pertanto, l'idea che tenteremo di sviluppare in questo capitolo consiste nel prendere in esame alcune fra le teorie sociologiche classiche sulla secolarizzazione con l'intento di giungere ad una definizione, quanto più onnicomprensiva e resa ricca dal richiamo a tali autorevoli contributi, che si dimostri utile e funzionale agli scopi della nostra ricerca. È in base a tale definizione che potremo dire che cosa intendiamo per società secolarizzata e cioè quel tipo di società moderna in relazione alla quale CL è nata come risposta, risposta da parte di una rinata comunità cristiana che intende riaffermare i propri valori come nuovamente dominanti (plausibili).

2.2 Secolarizzazione come diminuzione dell'influenza sociale della religione e come passaggio dalla comunità alla società: le riflessioni di Bryan Wilson.

Secondo Wilson «Qualunque influenza le tradizioni religiose possano aver esercitato in passato sulle culture orientali e occidentali, nel mondo moderno sembra esser presente un processo virtualmente universale che porta a una diminuzione dell'influenza sociale della religione; un processo noto ai sociologi come secolarizzazione»¹⁴⁰ e in seguito al quale «la religione si è ridotta alla sfera del tempo libero, in cui singoli individui hanno agio di coltivare privatamente le proprie inclinazioni religiose, di soddisfare i loro interessi al soprannaturale e di elaborare relazioni di dipendenza che non trovano sostegno nel resto della loro esperienza sociale»¹⁴¹. Come si può notare da questa citazione, secondo Bryan Wilson, la secolarizzazione, intesa come diminuzione dell'influenza sociale della religione, rappresenta una delle tendenze caratterizzanti della modernità. Le cause che hanno prodotto tale situazione, sono, secondo il nostro autore, molteplici e legate in maniera specifica ai diversi contesti storico-culturali in cui la secolarizzazione si è radicata. Per

¹³⁹ Guizzardi G., *Secolarizzazione : alcuni nodi essenziali* in Acquaviva S., Guizzardi G., op. cit., 1973, p. 24.

¹⁴⁰ Wilson B. R., *La religione nel mondo contemporaneo*, Il Mulino, Bologna, 1985, p. 98.

¹⁴¹ Wilson B. R., *La non credenza come oggetto di ricerca*, in Caporale R., Grumelli A. (a cura di), *Religione e ateismo nelle società secolarizzate*, il Mulino, Bologna, 1973, p. 372.

ciò che concerne il mondo occidentale, tuttavia, è possibile sostenere che l'elemento che più di ogni altro ha favorito tale processo sia stato lo sviluppo della scienza e le sue più strette implicazioni. Pertanto, il punto di snodo è rappresentato dall'affermarsi della modernità in cui tale sviluppo ha preso ad esplicitarsi sistematicamente, caratterizzandone, in maniera quasi esclusiva, le modalità di espressione. La modernità, per Wilson, significa, soprattutto, il passaggio da una struttura organizzativa di tipo comunitario ad una di tipo societario entro la quale, appunto, gli unici principi orientativi dell'agire degli individui divengono quelli della razionalità di calcolo e dell'efficienza, strettamente funzionali all'affermarsi del sapere scientifico. Il linguaggio tecnologico diviene il solo dotato di validità e ciò presuppone una progressiva razionalizzazione della vita quotidiana che costringe gli uomini a cercare *«sempre più spesso soluzioni tecniche ai nostri problemi piuttosto che fare affidamento sulla conservazione di particolari atteggiamenti morali»*¹⁴². Questi ultimi, che una volta costituivano il contenuto etico diffuso attraverso l'insegnamento religioso, ora vengono defraudati della propria ragion d'essere per ciò che concerne la loro applicabilità alle situazioni della vita d'ogni giorno. Nel mondo contemporaneo, infatti, l'individuo è costretto a fornire continuamente risposte razionali ad un insieme di *input*, anch'essi razionali, prodotti dal sistema sociale. Tali risposte razionali rappresentano le sole norme di comportamento alle quali l'uomo moderno deve adeguarsi se vuole vivere in società, e che risultano essere incompatibili con le antiche norme religiose. Un interessante esempio che Wilson propone è quello di una persona che guida un'automobile e, nel fare ciò, è costretta a comportarsi razionalmente, nel senso di doversi fermare, tra le altre cose, *«quando i segnali stradali glielo impongono (non è importante il fatto che egli possa avere più o meno fretta). Il fatto che impari ad agire razionalmente rende superflua la necessità di educarlo a un tipo di comportamenti sociali e di norme religiose che gli dicevano di “mettere gli altri prima di se stesso” e di “comportarsi verso gli altri con cortesia e gentilezza”, e così via. Anzi, se si comportasse così (e al semaforo segnalasse agli altri di passare anche se per lui è verde e per gli altri è rosso) non sarebbe solo irrazionale ma disturberebbe l'ordine di marcia del traffico e probabilmente causerebbe un incidente. La sua cortesia gli causerebbe probabilmente l'arresto e la sua colpa consisterebbe nel fatto che, pur*

¹⁴² Wilson B. R., op. cit., 1985, p. 57.

*essendosi comportato moralmente e con cortesia, tale comportamento non è stato razionale»*¹⁴³. Pertanto, nel mondo contemporaneo, l'individuo impara a seguire «*logiche rigorose di pensiero causale»*¹⁴⁴ per affrontare i diversi problemi che gli si presentano nella vita di tutti i giorni, mentre i modelli di pensiero di tipo poetico, simbolico, estetico o religioso, che servono a sviluppare l'interiorità, tendono a scomparire o, nella migliore delle ipotesi, vengono confinati ad ambiti dell'esistenza ben lontani «*dal mondo dei problemi quotidiani e dagli affari pubblici in cui la coscienza razionale è essenziale per affrontare la tecnologia prevalente»*¹⁴⁵. È stato quindi l'imporsi di un sistema razionale di pensiero che ha determinato la perdita d'importanza sociale delle religioni nelle società contemporanee, imponendo all'uomo, tra le altre cose, a calcolare e collegare in modo efficiente i mezzi ai fini, empiricamente determinati e specificati, che si vogliono raggiungere, cosa che risulta essere naturalmente incompatibile con i fini sovra-empirici e l'efficacia dei mezzi da accettare solo per fede, che la religione, invece, propone. E d'altronde, la sopra citata razionalizzazione della vita quotidiana, secondo Wilson, anziché venir contrastata, è stata, a volte, addirittura favorita, dalle stesse religioni, come nel caso del protestantesimo, che promosse, per esempio, l'eliminazione di tutti quei residui magici, quali il mantenimento di santuari e reliquie, che erano, invece, sopravvissuti nella chiesa romana. In seguito a tale processo, l'interpretazione magica dei sacramenti venne abolita e con essa il celibato clericale che invece, continuava ad essere uno dei maggiori rappresentanti, all'interno della chiesa cattolica, dell'idea di uno *status* speciale per il clero. La stessa chiesa romana, secondo Wilson, non è stata certamente immune da questo processo, anche se il passaggio da principi operativi ritualistici ad altri sempre più razionali, è avvenuto, al suo interno, in periodi abbastanza recenti, fra il 1960 e il 1970, e si è trattato più del frutto di un adeguamento alla generale situazione venutasi a creare nella società circostante, che di una spontanea dinamica interna. Da un altro punto di vista, però, è proprio in questa suddetta organizzazione razionale delle società contemporanee, che secondo Wilson, potrebbe trovare posto una nuova richiesta, da parte degli uomini, di risposte di tipo soprannaturale. Infatti, l'individuo moderno, nonostante gl'indiscutibili benefici del vivere in una società efficiente, in quest'ultima,

¹⁴³ *Ibidem*, pag. 57-58.

¹⁴⁴ *Ibidem*, pag. 58.

¹⁴⁵ *Ibidem*, pag. 58.

incontra tuttavia motivi di insoddisfazione, dovuti al fatto che «alcuni individui periodicamente si ritrovino a cercare risposte o, forse più tipicamente, a cercare rassicurazioni che il sistema come tale non fornisce. Le contingenze della vita umana talvolta spingono la gente a porre domande fondamentali sul significato e sugli obiettivi e più spesso a cercare appoggio, consolazioni e sostegni per il proprio impegno e buona volontà»¹⁴⁶, appoggio, consolazioni e sostegni, che appunto, le società moderne, standardizzate e routinizzate non forniscono, limitandosi a regolare solo comportamenti razionalmente predefiniti che non presentano alcuna possibilità di sorprese o di differenziazione. In un ambito del genere, la possibilità di un recupero, da parte della religione, di un ruolo meno marginale, appare, per Wilson, probabile o se non altro auspicabile come confermato da questo passo: «La società contemporanea opera come se la neutralità affettiva fosse un orientamento di valore sufficiente per far funzionare il tutto; si potrebbe tuttavia scoprire che esistono altre necessità, le virtù nutrite essenzialmente in comunità locali, in contesti religiosi, che a lungo andare si dimostreranno essere così indispensabili alla società del futuro come lo furono per le comunità del passato»¹⁴⁷. La capacità di fornire un possibile ritorno ad una vita di tipo comunitaria, come vedremo in seguito, sembra essere, secondo Wilson, proprio uno degli aspetti che maggiormente caratterizzano i nuovi movimenti religiosi, favorendone, da questo punto di vista, la consistente proliferazione e il successo.

2.3 Secolarizzazione come de-oggettivazione delle strutture di plausibilità della religione: le riflessioni di Peter Berger.

Prima di iniziare ad analizzare le riflessioni di Peter Berger¹⁴⁸ sul processo di secolarizzazione crediamo sia meglio enunciare che cosa il nostro autore intende con il concetto di religione. Secondo Berger la religione rappresenta «l'impresa umana tramite cui viene costruito un cosmo sacro. In altri termini, la religione è la

¹⁴⁶ *Ibidem*, pag. 63.

¹⁴⁷ *Ibidem*, pag. 67.

¹⁴⁸ Bisogna qui ricordare che, in tempi recenti, Berger, ha preso a parlare di desecolarizzazione del mondo sostenendo che la secolarizzazione è un processo che interessa la sola Europa Occidentale (Berger P. L. [a cura di], *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Eerdmans, Grand Rapids [Michigan], 1999). Tuttavia, in questo contesto, a noi interessano soprattutto le sue prime teorizzazioni relative ai modi di intendere la secolarizzazione di cui soprattutto ci occuperemo nella trattazione di questo autore.

cosmizzazione in modo sacro»¹⁴⁹ e pertanto, considerata sotto questa ottica, essa «*costituisce il temerario tentativo di concepire l'intero universo come umanamente significativo*»¹⁵⁰. Tale definizione ci tornerà utile in seguito, quando parleremo della privatizzazione della religione. Ritornando al concetto di secolarizzazione, andiamo adesso a vedere come esso viene definito dal nostro autore. Secondo Berger la secolarizzazione è definibile come: «*un processo in cui la religione perde la sua autorevolezza sia a livello di istituzioni sia a livello di coscienza umana*»¹⁵¹ e a causa del quale «*alcuni settori della società e della cultura vengono sottratti al dominio delle istituzioni e dei simboli religiosi*»¹⁵². Le istituzioni ecclesiastiche vedono gradualmente svanire il proprio potere di definire in maniera monopolistica gli orizzonti di significato e gli orientamenti dell'agire degli individui. Secondo Berger, pur considerando «*come assiomatico il fatto che un fenomeno di tale portata non sia riconducibile a spiegazioni monocali*»¹⁵³, la secolarizzazione, come per Weber, trae origine nei processi di razionalizzazione interni ed esterni alla sfera religiosa. Per ciò che concerne il primo aspetto, il processo di secolarizzazione si è storicamente esplicitato in virtù degli sviluppi tendenti verso la razionalizzazione, interni alle varie religioni e, in particolare, nel protestantesimo che «*può venire descritto come un'enorme contrazione, rispetto al cattolicesimo, della sfera del sacro nella realtà*»¹⁵⁴ e in seguito ai quali, secondo Berger, «*è assodato che oggi il soprannaturale come realtà significativa è assente o remoto dall'orizzonte della vita quotidiana di moltissimi uomini, per non dire forse della maggioranza di essi, che vivono nella società moderna. Essi sembrano, infatti, poterne fare facilmente a meno*»¹⁵⁵. Per ciò che concerne l'esterno della sfera religiosa la secolarizzazione ha trovato il suo principale motore nell'impatto della modernità sulla religione e, in particolare, «*nei processi di razionalizzazione sprigionati dalla modernizzazione (cioè dall'instaurazione di un ordine socio-economico prima capitalistico e poi industriale) nella società in generale e nelle istituzioni politiche in*

¹⁴⁹ Berger P. L., *La sacra volta. Elementi per una teoria sociologica della religione*, SugarCo, Como, p. 37.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 40.

¹⁵¹ Berger P. L., op. cit., 1987, p. 60.

¹⁵² Berger P. L., op. cit., 1984, p. 119.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 123.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 124.

¹⁵⁵ Berger P. L., *Il brusio degli angeli. Il sacro nella società contemporanea*, il Mulino, Bologna, 1995, pag. 16.

particolare»¹⁵⁶. Dalla sfera economica, entro la quale inizialmente si afferma, la secolarizzazione, in seguito, tende a propagarsi in tutte le altre sfere sociali. In particolare, in ambito politico, secondo Berger, la secolarizzazione si esprime attraverso la separazione istituzionale tra stato e religione con la conseguenza «*che lo stato non funge più da fonte di costrizione a favore dell'istituzione religiosa precedentemente dominante*»¹⁵⁷ ma assume «*di fronte ai rivali gruppi religiosi un ruolo che ricorda sorprendentemente quello recitato durante il trionfo del capitalismo del laissez-faire: essenzialmente il ruolo di guardiano imparziale dell'ordine fra rivali indipendenti e liberi*»¹⁵⁸. In questo senso «*la secolarizzazione provoca una demonopolizzazione delle tradizioni religiose e conduce perciò, ipso facto, a una situazione pluralista*»¹⁵⁹. I rapporti tra religione e pluralizzazione, sia delle istituzioni sia delle strutture di plausibilità, provocano lo sgretolamento della certezza oggettiva che caratterizzava la religione nelle società premoderne, «*la de-oggettivizza, privandola del suo stato dato per scontato; ipso facto soggettivizza la religione*»¹⁶⁰ poiché «*Una visione del mondo di carattere religioso, proprio come qualsiasi altro tipo di interpretazione della realtà, dipende dal supporto sociale: quanto più unificato e affidabile è questo supporto, tanto più queste interpretazioni della realtà saranno fermamente fissate nella coscienza*»¹⁶¹. Secondo Berger, il pluralismo, non limitandosi ad essere un mero fatto di ambiente sociale esterno, tende ad influire anche sulla coscienza dell'uomo, tende cioè ad apparire all'individuo come una realtà interiore, come una serie di scelte all'interno della sua mente tutte egualmente dotate del medesimo grado di plausibilità. Come scrive il nostro autore, a causa del pluralismo, «*La concezione del mondo che finora è stata data per scontata si schiude, in modo appena percettibile all'inizio, a un barlume di dubbio. Questa apertura si può allargare rapidamente. Il punto di arrivo può essere dunque un diffuso relativismo. Rimangono poche certezze, le convinzioni divengono mere opinioni, e ci si abitua a prendere in esame tutti i diversi modi di vedere le cose*»¹⁶². Prima di continuare a delineare le conseguenze della pluralizzazione, torniamo

¹⁵⁶ Berger P. L., op. cit., 1984, p. 145.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 144.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 144.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 148.

¹⁶⁰ Berger P. L., 1987, op. cit., p. 60.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 60.

¹⁶² Berger P. L., *Una gloria remota. Avere fede nell'epoca del pluralismo*, il Mulino, Bologna, 1994, p. 43.

per un momento al processo di propagazione della secolarizzazione a tutte le sfere della vita. In particolare, ritornando alla sfera politica, bisogna ricordare che la principale conseguenza del fatto che l'appartenenza religiosa non viene più imposta dallo stato è che, secondo Berger, l'unico ambito entro il quale la religione continua «*a essere pertinente in termini di motivazioni e di autointerpretazioni della gente*»¹⁶³, continua cioè a influenzare la vita delle persone, è quello privato della famiglia. In altri termini, la religione tende a perdere la sua rilevanza sociale, la sua capacità di influenza all'interno della sfera pubblica. Riducendo la sua rilevanza alla sola sfera privata delle persone, «*la religione si manifesta nella sua peculiare forma moderna, vale a dire come un complesso legittimante volontariamente adottato da una clientela libera. Come tale, si situa nella sfera privata della vita sociale d'ogni giorno ed è contrassegnata dai tratti peculiari che tale sfera ha nella società moderna. Uno dei tratti essenziali è quello della "individualizzazione". Ciò significa che la religione privatizzata è una questione di "scelta" o di "preferenza" dell'individuo o del nucleo familiare. Una simile religiosità privata, per quanto "reale" possa essere per gli individui che l'adottano, non può più soddisfare il compito classico della religione, cioè quello di costruire un mondo comune in cui l'intera vita sociale riceve un significato ultimo obbligatorio*»¹⁶⁴. Da questo punto di vista, quindi, il significato principale della religione che ne caratterizza in maniera determinante la stessa definizione che Berger ne dà, tende a dileguarsi. La religione trova la sua ragione d'essere esclusivamente nella sfera privata delle persone, sfera privata che rappresenta il regno dell'individuo che sceglie, senza condizionamenti, nella sua solitudine, tenendo anche in conto il fatto che, secondo Berger, «*la coscienza moderna implica un movimento dal fato alla scelta*»¹⁶⁵. Come sostenuto anche da Giovanni Filoramo, nella situazione moderna, «*oltre che un individualismo etico, si è venuto creando un individualismo religioso. Infatti, il diritto alla libertà, prima circoscritto all'economico o al politico o al sapere, tocca ora i campi più diversi dell'esistenza. Vivere senza costrizioni, essere completamente liberi di scegliere il proprio modo di esistenza*»¹⁶⁶. Tale stato di cose implica che, nella situazione moderna, l'individuo diventi eretico, nel senso di colui che sceglie, e sia costretto a farlo in

¹⁶³ Berger P. L., op. cit., 1984, p. 146.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 146.

¹⁶⁵ Berger P. L., op. cit., 1987, p. 49.

¹⁶⁶ Filoramo G., *Le vie del sacro. Modernità e religione*, Einaudi, Torino, 1994, pp. 42-43.

relazione ad una potenzialmente infinita gamma di opzioni che interessano ogni aspetto della sua vita, comprese le credenze religiose. Scrive a tal proposito Berger che *«per l'uomo premoderno, l'eresia è una possibilità, di solito piuttosto remota; per l'uomo moderno, l'eresia diventa tipicamente una necessità. O ancora, la modernità crea una nuova situazione in cui scegliere diventa un imperativo»*¹⁶⁷. Infatti, *«La situazione pluralistica è, soprattutto, una situazione di mercato. In questo, le istituzioni religiose diventano agenzie commerciali e le tradizioni religiose beni di consumo. E in ogni caso buona parte dell'attività religiosa viene a essere in questa situazione dominata dalla logica del mercato »*¹⁶⁸ e pertanto, *«Nella situazione pienamente modernizzata (di cui l'America contemporanea si può considerare finora il paradigma), ciò significa che l'individuo può scegliere la sua Weltanschauung proprio come sceglie la maggior parte degli altri aspetti della sua vita privata. In altre parole si arriva ad avere una placida continuità fra le scelte di consumo operate nei diversi settori della vita: la preferenza per una data marca di automobile piuttosto che per un'altra, per un certo tipo di vita sessuale piuttosto che per un altro, e alla fine anche la decisione di optare per una particolare "preferenza religiosa"»*¹⁶⁹. Ma, secondo il nostro autore, gli effetti della situazione pluralista non si limitano esclusivamente agli aspetti socio-strutturali della religione, poiché *«Si estendono pure ai contenuti religiosi, vale a dire al prodotto delle imprese commerciali religiose»*¹⁷⁰ che devono tenere in conto il nuovo tipo di preferenze dei consumatori i quali, dato che vivono in un mondo secolarizzato, *«prediligeranno i prodotti religiosi che possono armonizzarsi con la coscienza secolarizzata »*¹⁷¹ e cioè quei prodotti che sempre di meno fanno riferimento a questioni riguardanti il soprannaturale e sempre di più, invece, alle cose di questo mondo, ai beni esteriori di weberiana memoria. Probabilmente, anche i prodotti offerti dai nuovi movimenti religiosi tendono ad essere sempre di più legati alla vita terrena, secolarizzata e sempre meno al trascendente. Chi entra in un movimento forse lo fa anche perché al suo interno si tende a dare un senso religioso all'esistenza terrena permettendo, innanzitutto di vivere meglio in questa vita, ma questi sono aspetti di cui ci occuperemo nei prossimi due capitoli.

¹⁶⁷ Berger P. L., op. cit., 1987, p. 61.

¹⁶⁸ Berger P. L., op. cit., 1984, p. 151.

¹⁶⁹ Berger P. L., op. cit., 1987, p. 53-54.

¹⁷⁰ Berger P. L., op. cit., 1984, p. 157.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 159.

Ritornando alla teoria di Berger e riassumendo, possiamo sostenere che nella situazione moderna la religione diventa pertanto un fatto privato degli individui che, all'interno del differenziato panorama di offerte, scelgono la fede maggiormente confacente ai propri bisogni, in maniera non per forza definitiva e a volte selezionando diversi elementi appartenenti a diverse confessioni per poi unirli sincreticamente in un miscuglio soggettivamente coerente. «*In parole semplici, – scrive Berger – una “preferenza religiosa” può essere lasciata con la stessa facilità con cui è stata dapprima adottata. Questa labilità può (in effetti, deve) essere mitigata dalla ricerca di strutture di plausibilità più ampie. Queste tipicamente sono le chiese o altri raggruppamenti religiosi più vasti*»¹⁷², oppure, nel nostro caso, i movimenti, con la loro capacità di fornire identità e senso di comune appartenenza e quindi certezze contro tale labilità.

Data la situazione sopra delineata appare veramente difficile, per l'uomo moderno, abbracciare in maniera definitiva una sola fede. In una situazione del genere, le opzioni per coloro che intendono conservare la tradizione e quindi la forza della propria fede, sono, secondo Berger, tre:

- 1) quella deduttiva, consistente nel riaffermare l'autorità oggettiva della tradizione contro le sfide che le rivolge la modernità;
- 2) quella riduttiva, che è data dalla re-interpretazione della tradizione alla luce della secolarità moderna;
- 3) quella induttiva, che è rappresentata dal tentativo di recuperare le esperienze umane incorporate nella tradizione.

Le prime due appaiono a Berger come delle vie non più percorribili nell'epoca moderna poiché presentano degli svantaggi non di poco conto e cioè, per ciò che concerne l'opzione deduttiva, non si capisce come si possa riaffermare l'oggettività di una tradizione in un ambito entro il quale quella stessa oggettività viene di continuo messa in discussione dai venti relativizzanti della pluralizzazione, mentre per ciò che invece concerne l'opzione riduttiva, lo svantaggio è rappresentato dal fatto che tramite di essa si rischia di perdere completamente quella che è la tradizione stessa che si vuole difendere, trasformandola in un feudo dominato dalla secolarizzazione. L'unica opzione che, secondo Berger, appare oggi come quella da seguire per chi voglia conservare la

¹⁷² Berger P. L., op. cit., 1984, p. 148.

propria tradizione religiosa é l'opzione induttiva entro la quale le diverse tradizioni sono considerate come figure evidenti dell'esperienza religiosa, dalla quale, secondo il nostro autore, bisogna per forza partire se si vuole recuperare il senso religioso nell'epoca moderna. Per esperienza religiosa, é bene chiarirlo, si intende qui l'esperienza del soprannaturale, ossia un tipo di esperienza che esula da quelle comuni e di tutti i giorni e che é riscontrabile in tutte le tradizioni religiose. Queste ultime, non sono altro che una traduzione in un linguaggio intelligibile dei vari contatti che in passato alcuni grandi personaggi hanno avuto con il soprannaturale. Un atteggiamento implicito nell'opzione induttiva é, secondo Berger, quello empirico, ossia un atteggiamento che voglia ricercare la verità religiosa in maniera aperta e che tenga conto anche della possibilità che la tradizione da noi indagata possa non essere l'unica. Vogliamo qui ricordare che proprio quella dell'esperienza diretta del sacro sembra essere una delle tendenze più marcate che contraddistinguono il modo di vivere la religiosità nell'epoca moderna. Secondo Giovanni Filoramo, per esempio, il desiderio di vivere la propria religiosità sempre più come esperienza diretta rappresenta una delle conseguenze della traduzione dell' "individualismo etico", che tipicamente si afferma nella modernità, in "individualismo religioso" e pertanto, nella situazione religiosa moderna è possibile constatare *«l'importanza crescente che è venuta assumendo l'esperienza: non basta più credere o conoscere o praticare, per dirsi religiosi; il nuovo imperativo categorico è: sperimentare direttamente, vivere in prima persona il cambiamento. Ne consegue l'accentuazione della dimensione soggettiva dell'esperienza; e questo, anche là dove, a prima vista, pare prevalere il dato comunitario»*¹⁷³. O forse, a maggior ragione lì dove prevale il dato comunitario, come all'interno dei nuovi movimenti religiosi, dove l'offrire un tipo di religiosità basata soprattutto sull'esperienza soggettiva appare essere una delle caratteristiche distintive di queste realtà.

2.4 La secolarizzazione intesa come privatizzazione della religione: le riflessioni di Thomas Luckmann.

La teoria secondo la quale la religione tende a divenire un fatto privato degli individui trova la sua più compiuta realizzazione nelle riflessioni di Thomas Luckmann.

¹⁷³ Filoramo G., op. cit., 1994, p. 43.

Secondo quest'ultimo, la secolarizzazione è un processo che non investe la religione *tout court*, ma solo le sue forme istituzionali, la chiesa e di certo non riguarda gli individui che nelle società moderne non risultano invece per niente secolarizzati. Tale idea si può già facilmente desumere dalla definizione proposta da Luckmann del concetto di religione. Infatti, secondo il nostro autore, il fondamento della religione è da ricercarsi a livello antropologico così come si può evincere dalle sue stesse parole: «*La religione affonda le sue radici in un fondamentale fatto antropologico: il trascendimento della natura biologica da parte degli organismi umani*»¹⁷⁴ ed è pertanto un aspetto connaturato agli esseri umani in quanto tali, e per questo imprescindibile. Secondo Luckmann, la recente sociologia delle religioni ha invece commesso l'errore di considerare la religione in quanto tale come secolarizzata poiché ha assunto come suo principale presupposto l'identificazione, la completa coincidenza, tra quest'ultima e l'istituzione chiesa. Scrive a tal proposito il nostro autore: «*Tornando ora alla recente sociologia delle religioni, possiamo affermare che essa è inadeguata teoreticamente. In mancanza di una teoria sistematica, si è sviluppato un insieme di taciti assunti che assolvono alla funzione di teoria (...) Il principale – e quello che ha altresì le conseguenze più importanti per la ricerca e la teoria nella sociologia della religione – consiste nella identificazione di chiesa e religione*»¹⁷⁵. Tale assunto ha portato la maggior parte dei sociologi delle religioni a sostenere l'idea secondo la quale la religione nella sua interezza si presenterebbe come secolarizzata nelle società moderne. Il presupposto di partenza del nostro autore, come abbiamo visto, è invece di segno opposto nel senso che dal suo punto di vista il fenomeno religioso non si riduce ai modi istituzionalizzati attraverso i quali esso si è storicamente manifestato, la chiesa, ma rappresenta un bisogno antropologico connaturato agli individui in quanto tali. Dato questo presupposto, l'idea generale di Luckmann recita pressappoco così: la religione, inizialmente indifferenziata, si è storicamente specializzata in particolari istituzioni atte a mantenere in vita e gestire il “cosmo sacro”, definito come una «*parte della concezione del mondo*»¹⁷⁶ dove per concezione del mondo si intende «*un sistema di significati globale in cui categorie socialmente rilevanti di tempo, spazio, causalità e fine vengono sovraordinate a schemi interpretativi più specifici, nei quali la realtà è*

¹⁷⁴ Luckmann T., *La religione invisibile*, il Mulino, Bologna, 1969, p. 91.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 20.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 80.

*divisa in segmenti e questi sono collegati fra loro*¹⁷⁷. In società caratterizzate da un relativamente basso livello di differenziazione istituzionale *«il cosmo sacro è, in linea di principio, ugualmente accessibile a tutti i membri della società ed ugualmente importante per essi»*¹⁷⁸, ma più una società diviene complessa *«più è probabile che elabori istituzioni distinte a sostegno dell'oggettività e della validità sociale del cosmo sacro»*¹⁷⁹. In società complesse, fortemente differenziate, quali quelle moderne, secondo Luckmann *«la specializzazione istituzionale in quanto forma sociale della religione è caratterizzata dalla standardizzazione del cosmo sacro in una dottrina ben definita, dalla differenziazione di ruoli religiosi a tempo pieno, dall'attribuzione del potere sanzionatorio, inteso a rafforzare l'ortodossia dottrinale e rituale, ad istituzioni speciali e dall'emergere di organizzazioni di tipo "ecclesiastico"»*¹⁸⁰. Tuttavia, storicamente, nelle società moderne, secondo il nostro autore, si è assistito anche ad un processo parallelo rispetto a quello della specializzazione istituzionale della religione e cioè quello della crescente autonomizzazione delle altre sfere istituzionali da norme aventi origine nel cosmo sacro con il conseguente affiorare di "spazi istituzionali vuoti"¹⁸¹ entro i quali tende ad affermarsi la "religione privata". Infatti, *«Dagli interstizi della struttura sociale derivanti dal frazionamento istituzionale è sorta quella che potrebbe chiamarsi la "sfera privata"»*¹⁸² entro la quale è possibile rinvenire una serie di temi, quali, per esempio, la sessualità, che, seppur *«usualmente definiti "pseudo-religiosi"»*¹⁸³, tendono comunque a far parte dei sistemi individuali di significanza ultima e quindi del cosmo sacro. Tali temi non risultano regolamentati in maniera ufficiale da alcuna agenzia e pertanto sono lasciati alla pura interpretazione soggettiva degli individui che si comportano, rispetto alle proposte rinvenibili sul mercato, come compratori con la conseguenza che *«I sistemi individuali di significanza "ultima" tendono ad essere al tempo stesso sincretici e vaghi, in confronto al modello "ufficiale" interiorizzato seriamente»*¹⁸⁴. Secondo Luckmann, la conseguenza naturale della

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 67.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 81.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 82.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 88.

¹⁸¹ Scrive infatti a tal proposito Luckmann: *«Il frazionamento istituzionale ha lasciato non strutturate ampie zone della vita dell'individuo e non determinato il contesto biografico globale di significanza»* (Luckmann T., op. cit., 1969, pp. 132-133.)

¹⁸² *Ibidem*, p. 133.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 135.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 135.

situazione sopra descritta è che: *«la specializzazione istituzionale della religione, insieme alla specializzazione di altri campi istituzionali, provoca un processo che trasforma la religione in una realtà sempre più “soggettiva” e “privata”»*¹⁸⁵ specificando più avanti che *«Una conseguenza assai importante del frazionamento istituzionale, in generale, e della specializzazione istituzionale della religione, in particolare, è che le rappresentazioni specificamente religiose, così come sono congelate nei modelli “ufficiali” delle chiese, cessano di essere gli unici e obbligatori temi dell’universo sacro. Dai sistemi, socialmente determinati, delle priorità effettive emergono nuovi temi di significanza “ultima” i quali, nella misura in cui sono socialmente articolati, competono con i primi per venir inseriti nel cosmo sacro. L’unità tematica del tradizionale cosmo sacro si infrange. Questo processo riflette la dissoluzione di una gerarchia di significanza nella concezione del mondo. Emergono così differenti “versioni” della concezione del mondo, basate sulla complessa struttura istituzionale e sulla stratificazione sociale industriali. L’individuo, originariamente socializzato in una delle “versioni”, può continuare, in certa misura, a rimanervi “fedele” col passar degli anni. Tuttavia, col diffondersi della mentalità del consumatore e del senso di autonomia, è più probabile che l’individuo affronti la cultura e il cosmo sacro come “compratore”»*¹⁸⁶. Pertanto, si capisce bene come, per Luckmann, se di processo di secolarizzazione si può parlare nelle società moderne, lo si può fare solo in relazione alle forme istituzionalizzate storicamente assunte dalla religione e non per ciò che concerne la religiosità individuale che, seppure in forma di bene di mercato, invece, persiste.

2.5 Gli sviluppi del funzionalismo religioso: religione e secolarizzazione in Talcott Parsons

L’intento principale che sta alla base della sociologia di Parsons, autore che rappresenta ai livelli più alti la teoria funzionalista contemporanea, è rappresentato dal tentativo *«di individuare i requisiti minimi dell’integrazione in una società composta di gruppi etnici diversi, con tradizioni e culture proprie, in cui quindi questa stessa integrazione appare come una difficile meta da raggiungere e un’esigenza più che una*

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 117.

¹⁸⁶ *Ibidem*, pp. 134-135.

realtà»¹⁸⁷, e dove l'integrazione è intesa soprattutto in termini culturali e normativi. Pertanto, sembrerebbe che nelle riflessioni del nostro autore, la religione non occupi un posto centrale, ma in realtà, essa, intesa proprio come insieme di credenze, valori, norme, simboli e significati ultimi, rappresenta uno degli elementi fondamentali fra quelli funzionali al mantenimento dell'equilibrio di un sistema sociale. Infatti, la religione, risulta strettamente legata al problema della «*discrepanza tra le aspettative legittimate istituzionalmente e il risultato concreto degli eventi*»¹⁸⁸, tipico di ogni sistema sociale e a quello della «*limitazione della durata della vita umana e l'esperienza universale della morte, specialmente di quella prematura, intesa non soltanto come aspettativa per la persona che sa di dover morire ma anche come problema di adattamento emotivo per i sopravvissuti*»¹⁸⁹. In quest'ottica, la religione, rappresenta una risposta culturale al rischio perenne che l'equilibrio e la coesione della società possano venir compromessi da eventi che sembrano comportare una sofferenza ingiusta o irragionevole per l'individuo. In altre parole, entra qui in gioco, quello che Parsons chiama «*il problema del male*»¹⁹⁰, il quale, per essere accettato, necessita di una spiegazione plausibile, bisogna, cioè, permettere all'uomo l'inquadramento, entro schemi noti e comprensibili, di tutti quegli eventi quali la malattia improvvisa, i soprusi compiuti da individui ai danni di altri individui, le catastrofi naturali, che altrimenti, apparirebbero gratuiti, e sarebbero causa di frustrazioni per l'animo umano. Riconducendo questi eventi ad un ordine superiore, metafisico, la religione dà un senso al male che è nel mondo, attraverso la concezione di un ordine soprannaturale entro il quale le sofferenze gratuite, patite nell'aldilà verranno compensate da gioia e felicità nell'aldilà, così come affermato dallo stesso Parsons «*la concezione di un ordine soprannaturale è utilizzata allo scopo di delineare un riequilibrio "compensatorio", cioè un Ausgleich in una sfera trascendente, che nel caso più comune è la vita dopo la morte. Allora è possibile pensare che una buona fortuna non meritata e una sofferenza non guadagnata saranno compensate da qualche altra parte*»¹⁹¹. Tale "riequilibrio compensatorio" è a sua volta indispensabile al mantenimento del più generale equilibrio del sistema sociale, che, grazie alla religione, vede, pertanto, rafforzare la sua coesione

¹⁸⁷ Izzo A., *Storia del pensiero sociologico*, il Mulino, Bologna, 2000, p. 283.

¹⁸⁸ Parsons T., *Il sistema sociale*, Comunità, Milano, 1981, pag. 173.

¹⁸⁹ *Ibidem*, pag. 173.

¹⁹⁰ *Ibidem*, pag. 173.

¹⁹¹ *Ibidem*, pag. 379.

ed unità. La religione rappresenta quel sistema etico di significati rinvenuti in un ordine trascendente che fornisce all'organismo sociale una fonte di legittimazione ultima che nessun altro sistema etico è capace di fornire e proprio questa sua funzione strutturale, quasi indispensabile, rappresenta uno dei motivi che hanno portato Parsons a sostenere, alla fine degli anni Sessanta, in pieno dibattito sociologico sulla secolarizzazione, che la religione non può morire¹⁹². Certo i modi attraverso i quali la religione tende ad esprimersi all'interno delle società occidentali moderne sono mutati rispetto al passato. Tali mutamenti si manifestano su due piani distinti e sono ricollegabili a due diverse cause: il primo piano riguarda la sfera dell'esperienza religiosa e il secondo quella delle credenze. Per ciò che concerne le credenze religiose, il principale motivo di cambiamento viene individuato da Parsons negli sviluppi della scienza che rappresentano una seria minaccia per le pretese assolute di plausibilità conoscitiva della religione. Scrive infatti a tal proposito Parsons: *«la profondità dei contributi della scienza moderna all'orientamento conoscitivo dell'uomo di fronte al suo mondo è tale da non far ritenere una possibilità seria che sistemi di credenze religiose formulati nei primi secoli d. C., o anche nel secolo XIII, siano conoscitivamente sostenibili, senza la minima modificazione, nel secolo XX»*¹⁹³. Anche per ciò che concerne il modo di vivere l'esperienza religiosa sono intervenuti degli importanti mutamenti a partire dalla Riforma, in particolare nel cristianesimo. Infatti, all'interno di tale tradizione religiosa, secondo Parsons, le persone hanno progressivamente visto aumentare la propria responsabilità individuale *«attraverso la rinuncia dell'autorità tutoria da parte di una "chiesa-genitore"»*¹⁹⁴. La conseguenza di tale rinuncia è individuabile nella perdita di potere, da parte delle autorità ecclesiastiche, per ciò che concerne la loro influenza sul senso dell'agire religioso degli individui, i quali, proprio in virtù di tale aumento di responsabilità, risultano maggiormente incentivati a seguire in maniera più autentica e conscia i valori religiosi, che vengono ora considerati come dipendenti esclusivamente dalla propria volontà e non come il frutto di una imposizione così come sostenuto dal nostro autore in questo breve ma sintomatico passo: *«Secondo la tesi da me sostenuta, la Riforma portò ancora più avanti questo medesimo principio fondamentale: la sfera di autonomia venne ampliata notevolmente con la liberazione dell'individuo cristiano*

¹⁹² Acquaviva S., Pace E., op. cit., 1992, p. 43.

¹⁹³ Parsons T., op. cit., 1981, p. 524.

¹⁹⁴ Parsons T., *Teoria sociologica e società moderna*, Etas Libri, Milano, 1979, pag. 195.

dalla tutela della chiesa. Si trattò essenzialmente di un processo di ulteriore differenziazione, sia all'interno della sfera religiosa che tra questa e la sfera secolare. In casi del genere, le occasioni oggettive di trascurare i valori della tradizione religiosa e di soccombere alle tentazioni mondane si fanno più frequenti. Il rovescio della medaglia, però, è il rafforzamento della motivazione ad attività che hanno un valore religioso per il fatto stesso di riceverne in modo più inequivocabile la responsabilità»¹⁹⁵.

Riassumendo, nell'idea di Parsons, come abbiamo visto, il concetto di secolarizzazione coincide soprattutto con l'avvenuta perdita di influenza da parte delle istituzioni ierocratiche per ciò che concerne la loro capacità di continuare a rappresentare per le persone l'autorità indiscutibile cui fare riferimento in materia di fede. È «attraverso la rinuncia dell'autorità tutoria da parte di una "chiesa-genitore"»¹⁹⁶ che gli individui vedono accrescere la propria responsabilità per ciò che concerne il loro vissuto religioso che diventa pertanto, da questo punto di vista, più maturo, più consapevole ma anche più personale, lì dove naturalmente riesce a persistere, così come sottolineato dallo stesso Parsons, secondo il quale, in una situazione siffatta, «le occasioni oggettive di trascurare i valori della tradizione religiosa e di soccombere alle tentazioni mondane si fanno più frequenti»¹⁹⁷.

2.6 Differenziazione e secolarizzazione nelle riflessioni di Niklas Luhmann.

Le riflessioni sulla religione e sulla secolarizzazione, in Luhmann, si situano all'interno della sua più generale teoria dei sistemi. Secondo il nostro autore le società moderne sono costituite da insiemi di sub-sistemi complessi ciascuno dei quali è finalizzato a mantenere sotto controllo l'infinita variabilità riscontrabile in singole porzioni dell'ambiente esterno. Il buon funzionamento di una società dipende pertanto dalla capacità dei diversi sub-sistemi sociali di ridurre la complessità esterna entro regole formali, impersonali e prevedibili. Più l'ambiente esterno sarà complesso, maggiore sarà la tendenza del sistema sociale a differenziarsi in ulteriori sub-sistemi capaci di ridurre, nella maniera più adeguata, la complessità. Ogni sub-sistema risulta

¹⁹⁵ *Ibidem*, pag. 195.

¹⁹⁶ *Ibidem*, pag. 195.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 195.

dotato di una propria logica funzionale interna, differenziata da quella degli altri sub-sistemi e sulla base della quale si forma un codice di comunicazione che segue, anch'esso, una propria esclusiva e specifica logica. La religione, in tale approccio teorico, rappresenta un sub-sistema fra altri, dotato di un suo proprio principio funzionale. Nelle società differenziate, secondo il nostro autore, è possibile distinguere tre orientamenti che nei sistemi parziali si riferiscono rispettivamente al sistema globale, a sistemi dell'ambiente interno del sistema globale e allo stesso sistema parziale e cioè: la funzione, la prestazione e la riflessione. La funzione della religione, secondo Luhmann è di tipo interpretativo nel senso che essa «*ha a che fare con l'interpretazione e l'illustrazione di situazioni non chiare, equivocate, incomprensibili*»¹⁹⁸ e consiste nel «*trasformare il mondo indeterminabile, in quanto non circoscrivibile verso l'esterno (ambiente) e verso l'interno (il sistema), in un mondo determinabile, in cui sistema ed ambiente possano stare in rapporti tali da escludere da entrambe le parti l'arbitrarietà del mutamento. In altre parole, essa deve giustificare e rendere tollerabile che tutte le tipizzazioni, le autoidentificazioni, le categorizzazioni, ogni formazione d'aspettativa, debbano procedere riduttivamente e rimanere confutabili. Anche la stessa religione deve attenersi a forme di senso accessibili, deve rappresentare l'appresentato*»¹⁹⁹. La religione è quindi un *medium* comunicativo che serve a rendere determinato un mondo di senso indeterminato, riducendo la contingenza dell'ambiente a un livello tollerabile, essa, cioè, «*interpreta eventi e possibilità correlandoli con l'ordinamento dotato di senso e rendendo possibile l'aumento dell'insicurezza tollerabile. Il bisogno di tale prestazione è connesso e varia da un lato con lo stato di sviluppo delle società, che porta ad una complessità in aumento e alla contingenza di altre possibilità, dall'altro con le strutture della stessa religione*»²⁰⁰. Secondo Luhmann, «*La funzione del sistema religioso è soddisfatta direttamente da quel sistema di comunicazione spirituale che è chiamato chiesa*»²⁰¹. Le prestazioni del sistema religioso «*che vanno a vantaggio di altri sistemi sociali parziali e personali*»²⁰² sono incarnate dalle diaconie che si caratterizzano per il fatto che «*problemi socio-strutturali vengono percepiti in forma*

¹⁹⁸ Luhmann N., *Funzione della religione*, Morcelliana, Brescia, 1991, p. 25.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 36.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 86.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 59.

²⁰² *Ibidem*, p. 59.

personalizzata, cioè nelle persone»²⁰³ il che «*permette al sistema religioso di valersi di competenze per “problemi residuali” o situazioni personali gravose e destini, prodotti ma non trattati in altri sistemi funzionali*»²⁰⁴. Infine, per ciò che concerne la riflessione, bisogna dire che essa «*esige che le selezioni del sistema vengano orientate sull’identità del sistema; esige, in tal senso, la riduzione del sistema a un principio o a qualcosa che ne faccia la funzione, ad esempio la storia*»²⁰⁵. Tale compito, e cioè quello di costituire un’identità specifica, all’interno del sistema religioso, viene espletato dalla teologia tramandando nei secoli la dogmatica.

Data tale concezione della religione, il significato che il nostro autore attribuisce al termine secolarizzazione, non è certo quello di una scomparsa del religioso dalle società contemporanee. Ciò si evince già dal modo attraverso il quale egli non intende tale processo che di certo per il nostro autore non deve fare riferimento né alla dicotomia tra sacro e profano né al concetto di religione secolare (civil religion). Non si fa neanche riferimento ad un supposto contrasto insanabile tra religione e scienza e all’assunto positivista in base al quale quest’ultima eliminerebbe la prima poiché la teoria funzionale dei sistemi, concentrandosi esclusivamente sul «*problema di riferimento dell’assegnazione religiosa di senso*»²⁰⁶ esclude che «*la scienza possa mai soddisfare la funzione della religione*»²⁰⁷. Secondo Luhmann la secolarizzazione è un processo che interessa non solo il sistema religioso, ma il sistema sociale in generale, nel senso che essa è «*una delle conseguenze della trasformazione della società in direzione di un sistema primariamente differenziato in forma funzionale, nel quale ogni ambito funzionale acquista una maggiore autonomia, ma diventa anche più dipendente del fatto e del modo in cui vengono adempiute le altre funzioni*»²⁰⁸. Secondo Luhmann, è possibile individuare almeno tre tipi di problemi che conseguono dalla differenziazione funzionale per il sistema religioso: uno che riguarda le trasformazioni della struttura dei ruoli e della loro ripercussione sui “micro-motivi” della partecipazione individuale ai contesti sociali della comunicazione, un altro che concerne l’integrazione del sistema sociale e l’ultimo che riguarda il rapporto ambientale

²⁰³ *Ibidem*, p. 60.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 60.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 61.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 69.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 69.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 241.

partendo dal punto di vista dell'incremento della capacità di scomposizione e della complessità sperimentabile. Per ciò che concerne il primo punto, secondo Luhmann è molto importante la maniera attraverso la quale il sistema religioso ha recepito «*la rilevanza socio-strutturale della privatizzazione della decisione religiosa*»²⁰⁹ intendendo con ciò «*che la partecipazione alla comunicazione spirituale (la chiesa), al pari del credere della fede, diventa una questione di decisione individuale; significa inoltre che la religiosità può essere attesa ormai soltanto sulla base di decisioni individuali e che di questo si diventa consapevoli*»²¹⁰. Come conseguenza della “privatizzazione” è possibile riscontrare che «*la religione finisce nell'ambito del tempo libero, delimitato rispetto al lavoro e da questo determinato*»²¹¹ con la ulteriore conseguenza che essa «*deve concorrere nel tempo libero con forti tendenze strutturalmente avvantaggiate*»²¹² quali, per esempio, il calcio e la televisione. Pertanto, in ambito ecclesiastico, «*il mantenimento dell'attrattiva procura preoccupazioni e induce a imitare il modello di successo mondano: la prassi psicoterapeutica su individui e gruppi può venir emulata in parallelo da certe manifestazioni ecclesiastiche, le figure dell'idealismo trascendente possono essere riciclate teologicamente, le catene di club per Playboys possono essere imitate da catene di club per Prayboys, e così via*»²¹³. All'interno del sistema ecclesiastico, diventa cioè «*evidente la necessità di adattamento alle nuove esigenze, ai nuovi desideri, alle nuove richieste*»²¹⁴, e, pertanto, vengono adottate pratiche simili a quelle adottate in altri sistemi sociali, strategie quali, per esempio, quelle di tipo economico, con l'intento di attrarre i consumatori verso il proprio prodotto e cioè verso la propria chiesa o verso la propria religione. Per ciò che concerne il problema dell'integrazione, Luhmann sostiene che esso è definibile come «*l'evitare la situazione nella quale le operazioni di un sistema parziale conducano a problemi insolubili in un altro sistema parziale*»²¹⁵. Ciò appare cosa facile per ciò che concerne sistemi segmentari e scollegati fra loro ma non in sistemi altamente differenziati dove le interconnessioni e interdipendenze reciproche aumentano a dismisura. In questi ultimi, la specializzazione delle funzioni porta ad occuparsi

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 222.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 227.

²¹¹ *Ibidem*, p. 228.

²¹² *Ibidem*, p. 228.

²¹³ *Ibidem*, p. 230.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 229.

²¹⁵ *Ibidem*, pp. 230-231.

esclusivamente dei problemi inerenti al proprio ambiente senza che i singoli sistemi parziali pretendano di offrire modelli di integrazione validi per il sistema globale, così come proposto per esempio dall'idea della religione di Durkheim. Ogni sistema parziale deve risolvere i problemi inerenti al proprio ambiente interno e ciò è possibile proprio attraverso la continua specializzazione delle funzioni che rende più competenti in relazione a casi sempre più specifici. Per esempio, come sostenuto dal nostro autore, se *«si considera più da vicino il rapporto tra il sistema religioso e il sistema educativo, è evidente che all'interno del sistema religioso non si sarebbe mai potuto costituire un sistema educativo, capace di soddisfare le esigenze di inclusione dell'intera popolazione»*²¹⁶. Pertanto, uno dei principali portati della differenziazione funzionale è rappresentato dalla continua specializzazione in ambiti sempre più ristretti per ciò che concerne le competenze all'interno dei singoli sistemi parziali e ciò ha come conseguenza il fatto che le strutture del sistema religioso *«non possono più fungere da espressione dell'integrità della società nel suo complesso, come sosteneva Durkheim, in quanto non producono affatto integrazione»*²¹⁷. A causa della differenziazione e della specializzazione può accadere che alcuni ambiti che precedentemente venivano controllati all'interno di un sistema gli vengano sottratti poiché vengono creati nuovi sistemi più specifici atti a controllare in maniera più competente quegli stessi. Per ciò che concerne l'ultimo punto, Luhmann si limita ad ipotizzare che l'aumento della complessità che tipicamente si accompagna alla differenziazione funzionale *«avrà delle ripercussioni sulla funzione della religione e sulla forza di persuasione delle sue pratiche, dei suoi atteggiamenti di fede e delle sue istituzioni»*²¹⁸. Luhmann conclude il suo discorso sulla secolarizzazione affermando che *«il futuro della religione va considerato anche dal punto di vista della sua compatibilità con la differenziazione funzionale»*²¹⁹ anche in maniera consapevole all'interno del sistema religioso stesso. Seguendo tale idea, il nostro autore, pertanto, va a vedere come i tre orientamenti interni al sistema religioso della funzione, della prestazione e della riflessione *«reagiscono al fatto di una società secolarizzata, che a sua volta può essere ricondotta alla differenziazione funzionale»*²²⁰. Per ciò che concerne l'ambito della funzione *«la*

²¹⁶ *Ibidem*, p. 232.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 235.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 236.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 222.

²²⁰ *Ibidem*, p. 245.

secolarizzazione si presenta urgentemente come problema delle “micro-motivazioni” di membri privati, che non possono essere controllati a partire dal sistema religioso, né possono essere sufficientemente assicurati alla chiesa tramite associazione»²²¹ e, a tal proposito, il problema che si pone è «se si debbano e possano cambiare le forme e i contenuti della comunicazione spirituale, affinché, si allarghi la cerchia dei partecipanti e si possa rispondere a disponibilità latenti. La secolarizzazione potrebbe anche essere una fonte di rinnovamento religioso»²²². Le difficoltà che emergono nell’ambito della comunicazione spirituale provocano uno spostamento dell’attività ecclesiastica, dalla comunicazione stessa verso l’ambito della prestazione e cioè verso un tipo di attivismo più prettamente di carattere sociale. Come sottolineato dallo stesso autore «Questo spostamento di accento rappresenta certamente la più importante conseguenza specifica della secolarizzazione»²²³. Nella diaconia, l’orientamento alla prestazione comporta «che si sottometta alla legge oggettiva del successo, ai desideri e alle norme del destinatario, altrimenti non la si spunta»²²⁴ il che crea confusione tra aiuto tipicamente religioso e altri tipi di aiuti. Dati gli sviluppi sopra tratteggiati, secondo Luhmann, per ciò che concerne la teologia, nasce il dubbio che essa possa continuare ad assolvere la sua funzione tramandando la dogmatica, mentre ciò che secondo il nostro autore essa, per esempio in ambito cristiano, dovrebbe fare è «rimanere teologia della rivelazione, conservando con ciò il filo conduttore dell’identità, pur in qualsiasi mutamento autosostitutivo da parte della dogmatica, ma il suo problema sarebbe oggi quello di spiegare che cosa la chiesa e la diaconia possono essere, nelle condizioni di una società secolarizzata»²²⁵.

2.7 Un breve excursus nel pensiero di De Martino: la secolarizzazione intesa come fine del mondo senza riscatto.

La lettura che intendiamo ora proporre appare vagamente legata a quella della scomparsa del riferimento al soprannaturale nelle società occidentali contemporanee elaborata da Berger. La lettura in questione è quella della fine del mondo di Ernesto De

²²¹ *Ibidem*, p. 246.

²²² *Ibidem*, p. 246.

²²³ *Ibidem*, p. 247.

²²⁴ *Ibidem*, p. 247.

²²⁵ *Ibidem*, p. 249.

Martino. Secondo questo autore «*Nella vita religiosa dell'umanità il tema della fine del mondo appare in un contesto variamente escatologico, cioè come annuncio di un definitivo riscatto dei mali inerenti alla esistenza mondana: si pensi alla ottuplice via del Buddha per attingere la beatitudine del nirvana, al piano della storia della salvezza della tradizione giudaico-cristiana, ai millenarismi di cui è disseminata la storia dell'occidente, ai movimenti escatologici dei popoli cosiddetti primitivi nei secoli XIX e XX. L'attuale congiuntura culturale dell'occidente conosce invece il tema della fine al di fuori di ogni orizzonte religioso di salvezza, e cioè come nuda e disperata presa di coscienza del mondano "finire"*»²²⁶. Pur ammettendo che «*Senza dubbio l'attuale congiuntura culturale dell'occidente non si esaurisce in questo tema disperante e disperato, e anche quando se ne lascia sfiorare o toccare o addirittura investire con soffio di tempesta reagisce variamente al suo mortale richiamo: tuttavia il momento dell'abbandonarsi senza compenso al vissuto del finire costituisce innegabilmente una disposizione elettiva della nostra epoca*»²²⁷. Come si può evincere da questi passi tratti dall'opera postuma, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, secondo De Martino, la fine del mondo, in occidente, tende sempre di più a coincidere con una fine senza possibilità di riscatto, senza escaton. Sia ben chiaro, De Martino non sostiene in questo contesto che la tematica di un'apocalisse senza escaton venga fomentata dalle tradizioni religiose, bensì che essa rappresenta una presa di coscienza sempre più diffusa nel modo di pensare della gente. E infatti egli sostiene che il successo di tanti prodotti letterari in cui domina questo tema «*testimonia in quale misura essi trovino rispondenza nella disposizione degli animi, e quindi come sia diffusa la sensibilità cui si richiamano*»²²⁸. E allora, il terrore per la fine che tende a dominare all'interno della cultura occidentale non è più quello legato all'idea religiosa con la sua possibilità di ripresa, bensì alla minaccia della dissoluzione di un'intera civiltà. Esso, da questo punto di vista, è costituito dal terrore di una vera e propria apocalisse culturale e la minaccia di una guerra nucleare rappresenta allo stesso tempo la realtà e il simbolo di un'intera società che può totalmente disperdersi nel nulla. «*La "guerra nucleare" – scrive infatti De Martino – è una breve catena di delitti veramente perfetti, che nessuno scoprirà mai per la semplice ragione che nessuno resterà per*

²²⁶ De Martino E., op. cit., Einaudi, 2002, p. 467.

²²⁷ *Ibidem*, p. 470.

²²⁸ *Ibidem*, p. 691.

scoprirli, o nessuno potrà farsene giudice, scagliando la prima pietra»²²⁹. La razionalizzazione del mondo e l'affermarsi del progresso scientifico hanno comportato infiniti benefici ma anche rischi terribili per le società contemporanee. «*La guerra nucleare – scrive ancora De Martino – è la fine del mondo non come rischio o come simbolo mitico-rituale di reintegrazione, ma come gesto tecnico della mano, lucidamente preparato dalla mobilitazione di tutte le risorse della scienza nel quadro di una politica che coincide con l'istinto di morte*»²³⁰. La possibilità di una dissoluzione totale, impersonale e asettica dell'intera civiltà umana rappresenta un rischio concreto che accompagna la vita dell'uomo moderno. La scienza, per dirla con Comte, è la nuova religione dell'umanità, una religione che reca con sé la minaccia di un'apocalisse senza riscatto che pertanto si accende, brucia e si consuma tutta in ambito terreno. Basta la pressione di un dito su di un tasto per rendere concreta un'apocalisse secolarizzata privata com'è di ogni possibilità di escaton che invece caratterizzava l'apocalisse di tipo cristiana. La paura dominante, all'interno delle società occidentali, è ormai, secondo De Martino, la paura della dissoluzione definitiva del proprio orizzonte culturale.

Strettamente legata a questa lettura appare la concezione della religione di De Martino e cioè una concezione entro la quale svolge un ruolo fondamentale il concetto di rito. Secondo De Martino, infatti, la religione può essere definita come «*una tecnica per: a) destoricizzare il passaggio critico; b) riprendere la alienazione della presenza; c) reintegrare la presenza nella storia*»²³¹ dove la tecnica in questione è quella mitico-rituale. In particolare, nella teoria demartiniana, il rito può essere definito come la reiterazione di un mito entro il quale è stata superata un'originaria crisi della presenza²³². La logica che sottende a questo tipo di discorso è la seguente: ogniqualvolta mi trovo di fronte ad un momento critico dell'esistenza tento di superarlo ripetendo quell'insieme di pratiche (il rito) che originariamente furono utilizzate per superare quel

²²⁹ *Ibidem*, p. 476.

²³⁰ *Ibidem*, p. 476.

²³¹ *Ibidem*, p. 663.

²³² Per presenza, De Martino, in *Il mondo magico* (De Martino E., *Il mondo magico*, Boringhieri, Torino, 1986) intende la consapevolezza del proprio esserci nel mondo, della propria esistenza, la coscienza di sé. Tale consapevolezza, presso i popoli "primitivi" era molto labile poiché anche un colpo di vento veniva percepito come una possibile minaccia del proprio esserci nel mondo, come un momento critico della propria esistenza che andava superato attraverso una serie di riti che ripetevano un momento tipico-ideale in cui tale momento critico era già stato superato. In *Sud e magia* (De Martino E., *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano, 2003) il concetto di presenza viene attualizzato e la crisi della presenza diviene una possibile crisi esistenziale, un qualsiasi momento critico della vita (per es. il tentativo di conquistare un amore, un esame da sostenere, una malattia) da superare attraverso i riti religiosi.

medesimo momento in un passato situato nella metastoria (il mito). Riconducendo i momenti critici dell'esistenza a quell'ordine superiore, metastorico, in cui ogni negatività è già stata superata, secondo De Martino, «*si instaura un regime protetto di esistenza, che per un verso ripara dalle irruzioni caotiche dell'inconscio e per un altro verso getta un velo sull'accadere e consente di "stare nella storia come se non ci si stesse"*»²³³. Il forte accento posto sul rito inteso come modo attraverso il quale superare i momenti critici dell'esistenza concreta e quotidiana a nostro avviso implica una concezione della religione in cui il richiamo ad una vita dopo la morte, all'escaton, detiene un'importanza del tutto secondaria. La religione, in De Martino, è un fenomeno legato soprattutto ai bisogni concreti dell'esistenza. Noi crediamo che tale idea della religione e della secolarizzazione, evidenziata attraverso la teoria di De Martino, sia molto importante per il nostro discorso, poiché si collega fortemente ad una delle caratteristiche principali dei nuovi movimenti religiosi e in particolare di CL e cioè la loro capacità di offrire ai propri membri un tipo di religiosità che punta innanzitutto a migliorare la qualità della vita mondana, offrendo un prodotto legato maggiormente ai bisogni terreni e secolarizzati e tenendo, probabilmente, in secondo piano proprio il riferimento all'escaton, al riscatto ultraterreno²³⁴.

2.8 Le riflessioni sulla secolarizzazione legate alla nozione di sacro: Bellah, Eliade e Girard.

2.8.1 L'esperienza del sacro in Rudolf Otto.

In questo paragrafo prenderemo in esame tre teorie che trattano della secolarizzazione in relazione al concetto di sacro. Due sono tratte dalla letteratura filosofico-antropologica, mentre la terza da quella più prettamente sociologica. Ma cosa intendiamo in questo contesto con il concetto di sacro? La risposta la possiamo desumere da una delle definizioni maggiormente compiute di tale nozione riscontrabile proprio all'interno della letteratura filosofica della religione e in particolare nel pensiero di Rudolf Otto. Tale definizione risulta fortemente legata al concetto di esperienza del sacro che viene definita dall'autore in questione come il sentimento di terrore che si

²³³ E. De Martino, op. cit., 2003, p. 97.

²³⁴ Tale idea, come vedremo in seguito, verrà sottolineata anche all'interno delle riflessioni di Sabino Acquaviva sui movimenti ecclesiali di protesta nell'Italia degli anni Sessanta.

prova di fronte al sacro stesso e cioè a quel *mysterium tremendum*, quella *maiestas* che rivela una potenza schiacciante, quel «“*completamente altro*”, il *tháteron*, l'*anyad*, l'*alienum*, l'*aliud valde*, l'*estraneo straniero* e ciò che riempie di stupore, quello che è al di là della sfera dell'usuale, del comprensibile, del familiare, e per questa ragione “nascosto”, assolutamente fuori dell'ordinario e con l'ordinario in contrasto, e ricolmante quindi lo spirito di sbigottita sorpresa»²³⁵. Tale esperienza del sacro viene definita da Otto come “numinosa” (dal latino *numen*, “dio”) poiché scaturente dalla rivelazione di un aspetto della potenza divina. A tale definizione, per esempio, si rifà molto esplicitamente la teoria di Mircea Eliade. Anche nel pensiero di Girard la nozione di sacro appare centrale e connotata di forte originalità, ma, soprattutto, imprescindibilmente utile nell'economia del nostro discorso.

2.8.2 La secolarizzazione intesa come religione civile: Robert Bellah.

Potremmo dire che la lettura della secolarizzazione di Robert Bellah, in un certo senso, porta alle estreme conseguenze l'idea di Durkheim secondo la quale la religione svolge funzioni di integrazione sistemica e di supporto alla solidarietà sociale, adattandosi, però, in questo caso, ad una modernità che, se da una parte tende ad espellere il sacro legato alla religione intesa in maniera tradizionale, dall'altra giunge a sacralizzare dei valori profondamente profani come quelli civili e politici. La teoria della secolarizzazione in questione potrebbe essere definita come sacralizzazione del profano. Con questa locuzione vogliamo intendere appunto un processo in virtù del quale è possibile riscontrare nelle società moderne fenomeni profani che, facendo sempre più spesso riferimento al soprannaturale, vengono sacralizzati fino ad assumere una vera e propria connotazione religiosa. Un esempio tipico di tale fenomeno è rinvenibile nel concetto elaborato da Robert Bellah di “religione civile” in America. Scrive a tal proposito Bellah che «*Alcuni hanno affermato che il cristianesimo è la fede nazionale; altri hanno detto che la chiesa e la sinagoga celebrano solo la religione generalizzata dell'American Way of Life; pochi si sono resi conto che, accanto alle chiese e abbastanza nettamente differenziata da esse, esiste di fatto in America una*

²³⁵ Otto R., *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Feltrinelli, Milano, 1989, p. 35.

*religione civile, elaborata e ben istituzionalizzata*²³⁶. La religione civile consiste in una «dimensione religiosa pubblica – che viene - (...) espressa in una serie di credenze, simboli e rituali»²³⁷ i quali non vengono celebrati all'interno delle chiese ma in occasione di grandi eventi civili, come, per esempio, l'insediamento di un nuovo presidente che, infatti, per Bellah «è un evento rituale importante in questa religione – poiché - (...) riafferma, tra le altre cose, la legittimazione religiosa della più alta autorità politica»²³⁸ raggiunta, soprattutto, attraverso il rimando al sacro, ad un Dio volutamente generico, non legato, cioè, a nessuna tradizione religiosa istituzionalizzata. Attraverso la religione civile, gli americani rinsaldano il proprio senso di solidarietà sociale e la propria identità. Il mancato riferimento ad una specifica tradizione religiosa, è dovuto, per esempio nel caso citato da Bellah dell'insediamento del presidente Kennedy, ma in maniera valevole in relazione a qualsiasi altro caso, al fatto che tali aspetti «riguardano la sua religiosità privata e i suoi rapporti con la sua chiesa particolare; non sono direttamente rilevanti per quanto riguarda la conduzione del suo ruolo pubblico. Altri con differenti opinioni religiose ed impegnati in chiese e confessioni diverse sono partecipi in modo ugualmente qualificato del processo politico. Il principio della separazione della chiesa dallo stato garantisce la libertà di credenza e di associazione religiosa, ma al tempo stesso segrega chiaramente la sfera religiosa, considerata essenzialmente privata, da quella politica»²³⁹. Che il riferimento al sacro favorisse la legittimazione di coloro che detengono il potere, come abbiamo visto, era già stato evidenziato da Max Weber, il quale però non si era spinto, come invece fa Bellah, a sostenere che da ciò potesse scaturire un nuovo tipo di religione.

2.8.3 Gli eredi di Durkheim: le riflessioni sulla secolarizzazione di Eliade e Girard.

Le due prossime teorie, per motivi diversi, pur in maniera più problematica e attualizzandone i contenuti, risultano strettamente collegate alla teoria durkheimiana della religione e della secolarizzazione che abbiamo presentato nel primo capitolo. Esse possono essere accomunate sotto l'etichetta di secolarizzazione intesa come origine

²³⁶ Bellah R., *La religione civile in America*, in Acquaviva S., Guizzardi G., *La secolarizzazione*, il Mulino, Bologna, 1973, p. 145.

²³⁷ *Ibidem*, p. 148.

²³⁸ *Ibidem*, p. 148.

²³⁹ *Ibidem*, p. 148.

sacra di tutte le istituzioni economiche, sociali e politiche e della loro progressiva emancipazione da tale riferimento. Come abbiamo già visto, Durkheim sosteneva che *«quasi tutte le grandi istituzioni sociali sono sorte dalla religione (...) Se la religione ha generato tutto ciò che c'è di essenziale nella società, è perché l'idea della società è l'anima della religione»*²⁴⁰. Tale idea è stata ereditata e portata avanti con forza, tra gli altri, da due importanti autori contemporanei: Mircea Eliade e Renè Girard. Partiamo da quest'ultimo ricordando che per Girard la produzione del sacro risulta strettamente legata alla violenza. Il presupposto di partenza è rappresentato dal concetto di “desiderio mimetico” in base al quale si desidera maggiormente ciò che è posseduto dalla persona a noi più vicina e quanto più quella persona desidera la cosa che possiede tanto più aumenta il nostro desiderio di appropriarcene. Secondo Girard, *«Per mantenere la pace fra gli uomini, bisogna concepire il divieto in funzione della seguente temibile constatazione: il modello dei nostri desideri è chi sta intorno a noi. È questo ciò che io chiamo desiderio mimetico»*²⁴¹. In mancanza di tale divieto vi è la lotta di tutti contro tutti di hobbesiana memoria che può essere arrestata solo indirizzando tale violenza generalizzata verso un unico individuo, un capro espiatorio (solitamente una persona esterna alla comunità o una persona considerata “diversa”) che viene così sacrificato. Dopo la morte del capro espiatorio la lotta di tutti contro tutti si estingue e viene rinsaldata l'appartenenza comunitaria. Pertanto, la vittima sacrificata, assume ora le sembianze del salvatore, di colui che attraverso la sua morte ha riportato la pace di tutti e in questo senso la vittima viene sacralizzata e venerata come origine della socialità dell'intero gruppo. Considerato sotto questa ottica il sacro mostra tutta la sua natura ambivalente, e infatti, Girard a tal proposito, sostiene che *«I persecutori non comprendono di essere parte di un meccanismo di vittimizzazione e proiettano sulla loro vittima i loro dissensi, così come la loro riconciliazione; questo doppio transfert del sacro è ciò che lo fa apparire fonte di disordine e al tempo stesso di ordine. Le sue personificazioni mitiche sono contemporaneamente malfattori e benefattori»*²⁴². Nel suo percorso di ricerca Girard individua la nascita delle società nel sacro, società che, in seguito, tendono a perdere tale carattere per divenire istituzioni profane. Da questo

²⁴⁰ Durkheim E., op. cit., 1982, pp. 440-441

²⁴¹ Girard R., *Vedo Satana cadere come la folgore*, Adelphi, Milano, 2001, p. 28.

²⁴² Girard R., *Un mito Venda. Pitone e le sue due mogli*, in Girard R., *Miti d'origine. Persecuzioni e ordine culturale*, Transeuropa, Ancona-Massa, 2005, p. 79.

punto di vista, come per Durkheim, anche per Girard tutte le istituzioni trovano origine nel religioso come si può evincere dalle sue stesse parole: «*La vera guida dell'umanità non è una ragione disincarnata, - egli afferma - bensì il rituale, le cui ripetizioni innumerevoli modellano a poco a poco quelle istituzioni che gli uomini crederanno più tardi di aver inventato ex nihilo, quando invece è la religione ad averle inventate per loro*»²⁴³ sostenendo più avanti che «*Le nostre istituzioni devono essere il risultato di un lento processo di secolarizzazione che è consistito in qualche modo nel "razionalizzarle" e "funzionalizzarle" gradatamente. La ricerca moderna avrebbe scoperto la loro vera genesi da un pezzo, se non ne fosse stata impedita dalla sua ostilità fondamentale irrazionale verso i fenomeni religiosi*»²⁴⁴. Le “innumerevoli ripetizioni” hanno modellato le istituzioni sociali giungendo a trasformarle «*in usanze apparentemente determinate dalla sola ragione umana, quando invece queste usanze derivano dalla religione*»²⁴⁵. È molto bella l'immagine attraverso la quale Girard rappresenta il processo di secolarizzazione. Egli scrive: «*Si può paragonare la dimensione propriamente religiosa a un liquido amniotico, a una placenta originaria di cui i riti si sbarazzano con il tempo per trasformarsi in istituzioni deritualizzate*»²⁴⁶. Non ci dilungheremo qui nel trattare le innumerevoli implicazioni della interessantissima teoria di Girard poiché in questa sede non sarebbe utile per il nostro discorso e pertanto passiamo alla lettura data da Eliade²⁴⁷. Secondo questo ultimo, «*la prima definizione che si può dare del sacro è che esso si oppone al profano*»²⁴⁸ spiegando che «*L'uomo prende coscienza del sacro perché esso si manifesta, si mostra come qualcosa del tutto diverso dal profano*»²⁴⁹. Secondo Eliade, l'intera storia delle religioni è contrassegnata «*dall'accumularsi di ierofanie*»²⁵⁰, ossia, come suggerito dal

²⁴³ Girard R., op. cit., 2001, pp. 129-130.

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 130.

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 128.

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 129.

²⁴⁷ L'importanza di questo pensatore all'interno del dibattito sulla secolarizzazione è stata più volte confermata da altri studiosi, anche in ambito sociologico. Si pensi, per esempio, che il già citato Larry Shiner, sostiene che, tra i contemporanei, è stato proprio Mircea Eliade «*quello che ci ha dato l'evocazione più stimolante della perdita (o soppressione) del senso del sacro*» (Shiner L., op. cit., in Acquaviva S., Guizzardi G., op. cit., 1973, p. 58) oppure alla definizione della religione di Peter Berger intesa come «*atteggiamento umano che concepisce l'universo (compreso il soprannaturale) come un ordine sacro*» (Berger P. L., op. cit., 1987, p. 73), che, a detta dello stesso autore, si rifà esplicitamente alla definizione di Eliade.

²⁴⁸ M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Torino, Boringhieri, 2001, p. 14.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 14.

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 14.

contenuto etimologico della parola, dalla manifestazione, dal mostrarsi, di realtà sacre. In questa accezione, «*il sacro equivale a potenza e, in fin dei conti, alla realtà per eccellenza*»²⁵¹ e pertanto, «*L'opposizione sacro-profano si traduce spesso in un'opposizione tra reale e irreal*»²⁵². Il sacro era finalizzato, presso i popoli “primitivi” a delimitare il mondo del reale e quindi il proprio mondo, l'unico mondo possibile. Tutto ciò che fuoriusciva da tali confini era irreal, negatività, era «*spazio straniero, caotico, popolato di larve, demoni, “stranieri”*»²⁵³ che poteva minacciare il proprio mondo. La sacralizzazione di un territorio avveniva, secondo Eliade, attraverso una serie di riti che ripetevano il mito della creazione originaria da parte degli dèi, la cosmogonia. Tale atto di creazione prendeva le mosse da un punto centrale per poi allargarsi al suo intorno. Dopo che il territorio era stato così consacrato, rappresentava, per i suoi abitanti, il centro del mondo fondante, l'unica realtà possibile. È partendo da questi presupposti che Eliade ha sostenuto che «*Si ha ragione di ritenere che, in un lontanissimo passato, gli organi e le esperienze fisiologiche dell'uomo, tutti i suoi gesti avessero un significato religioso*»²⁵⁴ che nelle società contemporanee hanno assunto un significato secolarizzato in seguito a quella «*gigantesca trasformazione del Mondo prodotta dalle società industriali e resa possibile dalla desacralizzazione del Cosmo, per effetto del pensiero scientifico e soprattutto delle sensazionali scoperte nel campo della fisica e della chimica*»²⁵⁵. Tuttavia, nonostante il processo di desacralizzazione, nelle società contemporanee, anche coloro che si definiscono areligiosi, in effetti, continuano a comportarsi ancora «*a loro insaputa, religiosamente*»²⁵⁶ poiché «*L'uomo moderno che pretende di sentirsi e di essere areligioso, ha ancora a sua disposizione tutta una mitologia camuffata e parecchi ritualismi degradati*»²⁵⁷. Eliade scova tracce di tale religiosità “dimenticata” in tantissimi riti moderni quali i festeggiamenti che accompagnano l'anno nuovo, quelli relativi ai matrimoni o alla nascita di un bambino, l'entrata in una nuova casa, l'ottenimento di un nuovo impiego, oppure in ideologie epocali come all'interno della «*struttura mitologica del comunismo e il suo significato*

²⁵¹ *Ibidem*, p. 15.

²⁵² *Ibidem*, p. 15.

²⁵³ *Ibidem*, p. 24.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 106.

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 37.

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 129.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 129.

escatologico»²⁵⁸ e così via. Secondo Eliade, pertanto, nel mondo moderno, la religione è fortemente presente anche se viene vissuta in forma secolarizzata e quindi inconsapevole. La situazione esistenziale dell'uomo moderno viene descritta dal nostro autore, splendidamente in questo breve passo: «*Da un punto di vista giudaico-cristiano si potrebbe anche dire che la non-religione equivale a una nuova "caduta" dell'uomo: l'uomo areligioso avrebbe perduto la capacità di vivere coscientemente la religione e quindi di comprenderla e di assumerla; ma nel suo intimo ne conserva ancora il ricordo, così come, dopo la prima "caduta" e benché spiritualmente cieco, il suo antenato Adamo, l'uomo primordiale, aveva ancora abbastanza intelligenza per ritrovare visibilmente le tracce di Dio nel Mondo. Dopo la prima "caduta", la religiosità era precipitata al livello della coscienza distrutta; dopo la seconda, essa è caduta ancora più in basso, nelle profondità dell'inconscio; è stata "dimenticata"»²⁵⁹. Riassumendo, secondo le due teorie di stampo antropologico qui proposte, la religione, in un certo senso, continua a persistere anche nelle società moderne, nel senso che è possibile scorgerne le sue tracce desacralizzate ovunque, nella sfera pubblica come in quella privata degli individui, rappresentando pertanto nient'altro che l'origine dimenticata di tutto ciò che oggi, invece, appare come da sempre profano. Come vedremo più avanti, l'idea della secolarizzazione intesa come desacralizzazione delle società è l'unico modo di intendere la secolarizzazione che viene accettato all'interno di un filone di teorie contemporanee note come "teorie dell'economia religiosa".*

2.9 Alcune teorie contemporanee: tra secolarizzazione, re-incanto del mondo e teorie economiche della religione.

In questo paragrafo tenteremo di riassumere brevemente alcune delle tendenze più importanti che si sono affermate nella letteratura sociologica contemporanea in relazione ai rapporti tra religione e modernità. In altre parole, tenteremo di proporre delle tendenziali risposte alla domanda che si ponevano gli autori classici della sociologia riguardo al futuro del religioso nelle società contemporanee e che ancora oggi, Arnaldo Nesti, uno dei più importanti sociologi delle religioni italiano, riassume nei seguenti suggestivi interrogativi: «*Che significato ha parlare oggi di trascendenza*

²⁵⁸ *Ibidem*, p. 130.

²⁵⁹ *Ibidem*, pp. 134-135.

dopo che il Novecento ha creduto con Nietzsche nella “morte di Dio” e con Weber ha proclamato il “disincanto del mondo”? È possibile in una società la cui forma più compiuta trova una declinazione lampante nel “sistema McDonald’s” fondato sull’efficienza, la quantificazione, il calcolo, la prevedibilità, il controllo, rintracciare figure di trascendenza?»²⁶⁰. L’idea è quella di suddividere gli approcci più recenti che hanno tentato di rispondere ai suddetti quesiti in tre categorie: 1) le letture di continuità con le teorie della secolarizzazione, 2) le teorie economiche della religione e infine 3) le teorie del re-incanto del mondo. In via preliminare, va ricordato che tutti gli approcci presi in esame in questo paragrafo comunque presuppongono la secolarizzazione o come processo ancora in atto (intesa solo qualitativamente o anche quantitativamente) o come base di partenza per la riscoperta di un rinnovato fervore religioso.

Per ciò che concerne il primo punto, tra i più importanti esponenti rimasti a sostenere la validità del concetto di secolarizzazione, possiamo di certo ricordare, innanzitutto Wilson e Karel Dobbelaire. Il primo continua a sostenere che con il termine secolarizzazione si intende «qualcosa che non si identifica primariamente né costituisce semplicemente una questione di ridotta frequentazione delle chiese o di diminuito ricorso ai riti di passaggio – fenomeni questi diffusi in tutti i paesi dell’Europa occidentale – ma piuttosto un processo più profondo per cui la religione ha perso molto della sua significatività rispetto al funzionamento del sistema sociale in quanto tale»²⁶¹. Tale perdita di significatività sociale risulta strettamente collegata ai processi di differenziazione strutturale tipici della modernità che hanno «stabilito l’autonomia dell’autorità statale rispetto a ogni concezione religiosa precedente che vedesse l’autorità politica come istituita da Dio»²⁶². Secondo Dobbelaire, la secolarizzazione, che pur non designa in nessun caso «una sequenza a evoluzione lineare»²⁶³, coincide con la perdita di influenza delle chiese sull’agire religioso della popolazione, agire religioso che, invece, tende a divenire sempre di più «espressione dell’“individuale” piuttosto che l’imperativo collettivo dei tempi passati»²⁶⁴. La religiosità, nella modernità

²⁶⁰ Nesti A., *Nuove figure di trascendenza nei mondi della vita*, in *Religioni e società*, a. XIX, n. 49, maggio-agosto, 2004: 74-79.

²⁶¹ Wilson B. R., *Società, politica e stato: religione e sfera pubblica in Europa*, in AA. VV., *La religione degli europei II*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1993, p. 93.

²⁶² *Ibidem*, pp. 94-95.

²⁶³ Dobbelaire K., *Oltre la secolarizzazione*, in AA. VV., *La religione degli europei II*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1993, p. 109.

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 121.

avanzata, è una religiosità libera da condizionamenti da parte di istituzioni ierocratiche ed è rivolta ad estendere il controllo soggettivo sulla vita e a «risolvere i problemi concreti»²⁶⁵ degli individui nella quotidianità. Pertanto, «*La fine della religione o piuttosto della “religione istituzionale” non significa affatto la fine del “sacro”: al contrario, questo sembra essersi finalmente liberato dal condizionamento della religione nel controllo delle modalità del suo definirsi e del suo diffondersi*»²⁶⁶. Un'altra importante esponente contemporanea di tale approccio è sicuramente la sociologa francese Danièle Hervieu-Léger. Secondo la Léger le società moderne sono società “laicizzate” il che implica che «*la vita sociale non sia più – o sia sempre meno – sottoposta a regole dettate da un’istituzione religiosa. La religione cessa di fornire agli individui e ai gruppi l’insieme dei riferimenti, delle norme, dei valori e dei simboli che consentono di dare un senso alla loro vita e alle loro esperienze. In condizioni di modernità la tradizione religiosa non costituisce più un codice di senso che s’impone a tutti*»²⁶⁷. Con tale affermazione la sociologa francese non vuole certo sostenere che all’interno delle società tradizionali si vivesse sotto un incontrastato dominio della religione e delle norme da essa emanate, ma, semplicemente, che «*la pretesa della religione di reggere l’intera società e di governare tutta la vita di ogni individuo è divenuta illegittima, anche agli occhi dei credenti più convinti e dei fedeli*»²⁶⁸ e che pertanto «*Nelle società moderne la credenza e la partecipazione religiosa sono “opzioni non vincolanti”: sono questioni private, che dipendono dalla coscienza individuale e che nessuna istituzione religiosa o politica può imporre ad alcuno*»²⁶⁹. L’origine di tale esilio della religione nella sfera esclusivamente privata delle persone viene individuata dalla Léger «*nella separazione tra sfera pubblica e sfera privata che è la pietra angolare della moderna concezione della politica*»²⁷⁰ in conseguenza della quale «*Da un lato c’è lo stato con l’insieme delle regole formali che gli corrispondono; dall’altro, l’individuo e le sue libertà*»²⁷¹, tra le quali quella appunto di optare per una confessione religiosa o per un’altra. Pertanto, secondo la sociologa francese, «*Contrariamente a quanto si dice, non è dunque l’indifferenza alla religione ciò che*

²⁶⁵ *Ibidem*, p. 125.

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 128.

²⁶⁷ Hervieu Léger D., op. cit., 2003, p. 26.

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 26.

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 26.

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 26.

²⁷¹ *Ibidem*, p. 27.

caratterizza le nostre società, bensì il fatto che il credere religioso sfugge ampiamente al controllo delle grandi chiese e delle istituzioni religiose»²⁷² sfociando verso una «tendenza generale all'individualizzazione e alla soggettivizzazione delle credenze religiose»²⁷³. Da quanto si può evincere, tale teoria rappresenta un'autorevole continuazione degli approcci utilizzati da Luckmann e Berger. Potremmo dire che, in un certo senso, la Hervieu Léger porta alle estreme conseguenze tali letture giungendo ad affermare che la condizione tipicamente moderna dell'esperienza religiosa può essere riassunta con l'immagine del pellegrino e del convertito. Per "religiosità del pellegrino" si intende un tipo di religiosità individuale che «si caratterizza prima di tutto per la fluidità dei contenuti di credenza che elabora, ed anche per l'incertezza delle appartenenze comunitarie alle quali può dar luogo»²⁷⁴ mentre, con il termine convertito, la sociologa francese, vuole soprattutto fare riferimento al fatto che «Il convertito manifesta e porta a compimento il postulato fondamentale della modernità religiosa, secondo il quale un'identità religiosa autentica può essere solamente un'identità religiosa scelta»²⁷⁵.

Alle teorie classiche della secolarizzazione tendono ad affiancarsi, o meglio a contrapporsi, da un po' di tempo a questa parte, le cosiddette teorie dell'economia religiosa, che riconoscono nelle società contemporanee la presenza della secolarizzazione qualitativa (identificata in particolare nella "desacralizzazione" della società) come conseguenza della modernità, ma non di quella quantitativa che invece rappresenta nient'altro che una costruzione ideologica non confermata da dati empirici. Per secolarizzazione qualitativa si intende quel processo che «coincide con quella che noi chiamiamo "desacralizzazione"»²⁷⁶ dove, per società sacralizzata, invece, si intende un tipo di società entro la quale «gli aspetti primari della vita, dalla famiglia alla politica, saranno soffusi di simboli, di una retorica e di un rituale religiosi»²⁷⁷. In ogni caso, gli elementi essenziali della teoria dell'economia religiosa sono stati ben riassunti da Stark e Introvigne in un lavoro recente dal titolo *Dio è tornato. Indagine sulla rivincita delle religioni in Occidente* e consistono, nei seguenti sette assunti: «1. Se la

²⁷² *Ibidem*, p. 33.

²⁷³ *Ibidem*, p. 34.

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 79.

²⁷⁵ *Ibidem*, p. 103.

²⁷⁶ Stark R., Introvigne M., *Dio è tornato. Indagine sulla rivincita delle religioni in Occidente*, Piemme, Casale Monferrato (AL), 2003, p. 72.

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 66.

regolamentazione statale dei mercati religiosi sopprime la concorrenza, i gruppi religiosi protetti dallo Stato fanno pochi sforzi per attirare i fedeli o per venire incontro alla “domanda” religiosa. 2. Inoltre, le Chiese di Stato tendono a essere controllate e infiltrate da carrieristi, molti dei quali hanno scarse motivazioni religiose. 3. Il risultato è una diffusa alienazione e apatia religiosa della popolazione. 4. Inoltre, in mancanza di una socializzazione religiosa e di un supporto comunitario efficace, le credenze religiose diventano deboli, vaghe, e più o meno sincretistiche. 5. Al contrario, la deregulation produce (magari dopo parecchi anni) un risveglio religioso. Diverse organizzazioni religiose cominciano a trovarsi in concorrenza per il sostegno pubblico. 6. Così, la partecipazione alle attività religiose organizzate cresce. 7. E le credenze religiose diventano più forti e condivise»²⁷⁸. Secondo tali teorie, sul “mercato” dei beni religiosi, che funziona pressappoco come qualunque altro mercato di beni o di servizi, la domanda tende a rimanere costante anche nel lungo periodo. Ciò che è più interessante fare, nella loro ottica, è pertanto, porsi dal lato dell’offerta, postulando che, a parità di condizioni, la percentuale di persone religiose in una determinata società dipende esclusivamente dalla qualità e dalla varietà dell’offerta. All’esatto opposto di quanto sostenuto all’interno di alcune fra le più famose teorie classiche della secolarizzazione, il modello dell’economia religiosa prevede che un’ampia concorrenza fra differenti proposte religiose si traduca, secondo una legge nota agli economisti, nel fenomeno dell’offerta che crea la sua domanda, dunque in una maggiore presenza di persone religiose conducendo ad una specializzazione delle varie agenzie in relazione ai differenti prodotti da offrire ai propri consumatori. Infatti, a causa «della incapacità di una singola impresa religiosa a presentarsi al tempo stesso come terrena e ultraterrena, severa e permissiva, esclusiva e inclusiva, aperta e riservata, mentre esisteranno sempre segmenti di mercato con forti preferenze per ognuno di questi aspetti della religione»²⁷⁹ ogni singola impresa si specializza in un singolo ambito provvedendo «ai particolari bisogni e gusti di specifici segmenti di mercato»²⁸⁰. Naturalmente, tale previsione può concretizzarsi esclusivamente in una situazione di libero mercato, di pluralismo, che, da questo punto di vista, anziché condurre ad un indebolimento delle strutture di plausibilità della religione, ne riaffermano la forza e il

²⁷⁸ *Ibidem*, pp. 111-112.

²⁷⁹ *Ibidem*, p. 64.

²⁸⁰ *Ibidem*, pp. 63-64.

senso di appartenenza dei fedeli. D'altro canto, se lo Stato interviene a ostacolare la concorrenza e a creare monopoli oppure oligopoli, l'offerta tende a rimanere incagliata negli ostacoli creati dalle leggi e dai regolamenti, non riuscendo a determinare la propria domanda.

Per ciò che concerne il terzo e ultimo punto, come abbiamo visto nel capitolo 1, in uno dei percorsi utilizzati da Weber per definire la secolarizzazione viene fatto riferimento al processo di disincantamento del mondo, ossia «*Quel gran processo storico-religioso di disincantamento del mondo che si iniziò colle antiche profezie giudaiche, e che in unione col pensiero scientifico greco rigettò tutti i mezzi magici nella ricerca della salvezza considerandoli come superstizione delittuosa*»²⁸¹. Tale concetto è ben presto divenuto, per alcuni autori, un vero e proprio sinonimo della secolarizzazione, o comunque di una diminuzione dell'importanza del religioso nelle società contemporanee. Di contro, pertanto, con il concetto di re-incanto alcuni autori hanno voluto fare riferimento a tutte quelle forme attraverso le quali il religioso tende oggi a riappropriarsi di un ruolo di primaria importanza all'interno delle società contemporanee occidentali a testimonianza di un rinnovato vigore e di un mutamento di tendenza rispetto alla secolarizzazione. Proporremo qui di seguito tre diversi modi attraverso i quali, nelle società contemporanee, tenderebbe a re-incantarsi il mondo²⁸²:

- 1) la risorgenza di forme d'espressività religiosa tradizionale (religiosità popolare, pellegrinaggi ecc.);
- 2) la rinnovata rilevanza sociale e politica delle religioni universali (cristianesimo, islam, ecc.);
- 3) l'affermarsi di nuovi movimenti religiosi.

Riguardo al primo punto, possiamo sostenere che tale risorgenza tende a manifestarsi attraverso molteplici modalità. Per esempio, come già anticipato sopra, attraverso una sostanziale riscoperta delle devozioni popolari e delle feste e tradizioni locali ad esse annesse²⁸³, o, ancora, attraverso l'interesse per l'esoterismo, lo

²⁸¹ Weber M., op. cit., 1976, vol. I, pag. 197.

²⁸² Tale classificazione ricalca abbastanza fedelmente quella proposta da Stefano Martelli nel suo saggio, già citato nel presente lavoro, dal titolo quanto mai sintomatico *La secolarizzazione della secolarizzazione* in Burgalassi S., Prandi C., Martelli S., (a cura di), op. cit., 1993, pp. 157-181.

²⁸³ Canta C. C., *Sfondare la notte. Religiosità, modernità e cultura nel pellegrinaggio notturno alla Madonna del Divino Amore*, Franco Angeli, Milano, 2004; De Rosa G., *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, Laterza, Roma-Bari, 1979.

spiritualismo e, in alcuni casi, addirittura per il satanismo²⁸⁴. Per ciò che invece concerne il secondo punto ecco alcuni esempi che sembrano testimoniare di un'impetuosa riconquista da parte delle religioni dell'arena pubblica: il caso della Polonia, dove è stato evidenziato l'importante «*ruolo svolto dal cattolicesimo nella formazione dell'identità del movimento*»²⁸⁵ denominato Solidarność²⁸⁶, il coinvolgimento del cattolicesimo nella rivoluzione sandinista e in altri conflitti politici in America Latina²⁸⁷, la possente salita alla ribalta dei fondamentalismi²⁸⁸, soprattutto di matrice islamica, ma non solo, che «*hanno messo in luce come lo stretto legame fra modernità e secolarizzazione non fosse poi così solido*»²⁸⁹ e, naturalmente, «*le piazze che si riempiono per eventi religiosi*»²⁹⁰ come in occasione della morte di Papa Wojtyła, ma non solo. Fra i vari studiosi, colui che con più forza ha ribadito questa riconquista della sfera pubblica da parte delle tradizioni religiose di tutto il mondo a partire dagli anni '80 è sicuramente Casanova che ha denominato questo processo «deprivatizzazione». Con tale termine, Casanova fa riferimento al fatto che «*le tradizioni religiose di tutto il mondo rifiutano di accettare il ruolo marginale e privatizzato che le teorie della secolarizzazione e della modernità avevano riservato loro*»²⁹¹. Prima di andare avanti, vogliamo specificare che la deprivatizzazione delle religioni tende a concretizzarsi attraverso almeno due modalità che possono coesistere oppure manifestarsi in maniera slegata l'una dall'altra. Il primo canale è quello che abbiamo visto finora consistente nel tentativo delle religioni di influenzare soprattutto l'ambito politico-economico. Come ulteriore esempio di questa modalità si pensi tra l'altro alla «Teologia della liberazione» in America Latina che, a partire dagli anni '50, ha significato soprattutto che la «*chiesa da fine si pone come strumento di salvezza e di sostegno a partire dalla condizione di quanti sono più esposti alla sfida della violenza e*

²⁸⁴ Barbano F., (a cura di), *Diavolo, diavoli. Torino e altrove*, Bompiani, Milano, 1988; Berzano L., *Forme e saperi esoterici in un contesto metropolitano (Torino)*, in *Religioni e società*, a. IV, n. 7, gennaio-giugno, 1989: 62-79; Di Nola A. M., *Il diavolo. Le forme, la storia, le vicende di Satana e la sua universale e malefica presenza presso tutti i popoli, dall'antichità ai nostri giorni*, Newton, Roma; 1987.

²⁸⁵ Bova V., *Solidarność. Origini, sviluppo ed istituzionalizzazione di un movimento sociale*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2003, p. 179.

²⁸⁶ Bova V., op. cit., 2003; Casanova J., op. cit., 2000.

²⁸⁷ Casanova J., op. cit., 2000.

²⁸⁸ Pace E., *Il regime della verità. Mappa ed evoluzione dei fondamentalismi religiosi contemporanei*, il Mulino, Bologna, 1998.

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 164.

²⁹⁰ Garelli F., *Piazze e chiese. Il cattolicesimo nella secolarizzazione*, in *Il mulino. Rivista bimestrale di cultura e politica*, n. 3 maggio-giugno 2005: 525-534, p. 528.

²⁹¹ Casanova J., op. cit., 2000, p. 11.

delle contraddizioni socio-economiche»²⁹². La seconda modalità consiste invece in una riappropriazione della sfera pubblica intesa quasi esclusivamente come rinnovata capacità di presenza e di visibilità della chiesa in tale ambito, ma senza grosse pretese di incidere in ambito politico. Uno degli esempi più calzanti di quest'altra tipologia è rappresentato dal caso di padre Marcelo Rossi in Brasile e cioè un fenomeno di religiosità carismatica attraverso il quale il cattolicesimo ha preso a riconquistare molto terreno perduto in fatto di acquisizione di fedeli. Gli strumenti utilizzati da padre Rossi per centrare tale scopo sono rappresentati principalmente da un uso quanto mai oculato dei mezzi di comunicazione di massa, dalle messe cantate e danzate, dalle grandi feste religiose celebrate negli stadi stracolmi di folle di fedeli in delirio²⁹³, che conducono ad una spettacolarizzazione estrema dell'evento religioso. La volontà di riconquistare la scena pubblica da parte delle religioni mondiali sembra nascere proprio da un tentativo consapevole di contrastare quella religiosità tipica del mondo moderno che tende a esiliare il sacro nella sola sfera privata delle persone così come sostenuto da Pace in questo breve passo: «Le religioni accettano di recitare questo ruolo istituzionale nella sfera pubblica perché avvertono che essa rappresenta uno degli spazi oggi più strategici per contrastare la religiosità moderna, tutta centrata sul primato del soggetto e sempre meno docile agli insegnamenti di questa o quella autorità religiosa o tradizione religiosa autorevolmente riconosciute»²⁹⁴.

Per ciò che concerne l'ultimo punto, lo svilupperemo in maniera compiuta nel prossimo capitolo. Per ora vale la pena ricordare come sia stato a più riprese evidenziato, da vari autori, il fatto che «i rapidi cambiamenti sociali del ventesimo secolo sono associati col sorgere di nuovi movimenti religiosi»²⁹⁵ poiché questi ultimi sembrano essere «più capaci, rispetto alle più vecchie religioni della stessa tradizione, di comprendere gli interessi degli uomini»²⁹⁶. Da qui una proliferazione molto sostenuta di tali movimenti «che si sono moltiplicati e diffusi non solo nei paesi in via di sviluppo,

²⁹² Nesti A., *I labirinti del sacro. Itinerari di sociologia della religione*, Borla, Roma, 1993, p. 156.

²⁹³ Fernandes S. R. A., *Cattolicesimo, massa e revival: Padre Marcelo Rossi e il modello kitsch*, in *Religioni e società*, a. XIX, n. 48, gennaio-aprile, 2004: 65-74, p. 74.

²⁹⁴ Pace E., *Etica ed economia nei movimenti religiosi contemporanei*, in *Religioni e società*, a. XVIII, n. 46, maggio-agosto, 2003: 61-72, p. 63.

²⁹⁵ Beckford J. A., *Nuovi movimenti religiosi e rapidi mutamenti sociali* in Beckford J. A. (a cura di), *Nuove forme del sacro: movimenti religiosi e mutamento sociale*, il Mulino, Bologna, 1990, p. 31.

²⁹⁶ Wilson B. R., op. cit., 1985, p. 161.

ma nelle stesse società industriali avanzate»²⁹⁷. Secondo Alicia Barabas proprio la nascita di tanti nuovi movimenti religiosi rappresenterebbe una testimonianza tangibile dell'avvenuto re-incanto del mondo come si può evincere dalle seguenti sue stesse parole «*el mundo globalizado asiste a un creciente proceso de resacralización o “re-encantamiento” de la realidad que se expresa en múltiples movimientos socio-religiosos protagonizados por muy diversos grupos sociales*»²⁹⁸. Se tale proliferazione possa in effetti venir interpretata come un re-incanto del mondo oppure come una modalità di manifestazione della secolarizzazione stessa è una questione che non si lascia facilmente risolvere in maniera univoca. Ma il dato del consistente ampliamento quantitativo e qualitativo dell'offerta religiosa mondiale in ogni caso rimane al di là dell'interpretazione che di esso si intende proporre.

Tornando al quadro generale delineato all'interno di questo paragrafo, ci potremmo chiedere: quale delle suddette letture risulta maggiormente plausibile al giorno d'oggi per leggere la situazione della religione? È ancora valido il concetto di secolarizzazione per leggere le tendenze più marcate che interessano l'esperienza religiosa nelle società contemporanee? E se la secolarizzazione esiste davvero ciò implica la decadenza assoluta della dimensione religiosa nelle società contemporanee? Queste questioni risultano abbastanza dibattute. Esistono posizioni estreme²⁹⁹ e altre più moderate nonché posizioni che tendono ad eludere del tutto il problema spostando l'attenzione su di un diverso piano come fa per esempio Luigi Berzano quando sostiene che «*La prova del non sequitur sia del principio di secolarizzazione, sia del principio di de-secolarizzazione sta nel fatto che esistono dati e conferme per entrambi i principi. Da queste ricerche deriva piuttosto un altro principio: quello di imprevedibilità*»³⁰⁰. Con queste parole, Casanova, descrive l'atteggiamento attuale all'interno della letteratura sociologica prevalente riguardo al tema della secolarizzazione: «*Chi crede ancora al mito della secolarizzazione? Se si esaminano i recenti dibattiti sviluppatisi all'interno della sociologia della religione si può concludere che è questo*

²⁹⁷ Martelli S., *La secolarizzazione della secolarizzazione* in Burgalassi S., Prandi C., Martelli S., (a cura di), op. cit., 1993, p. 174.

²⁹⁸ Barabas A. M., *Movimientos socio-religiosos indígenas en America Latina*, in Spini A. (a cura di), *I confini del mediterraneo. Etnicità, nazione, religione tra Europa e America Latina*, Titivillus, Pisa, 2004, p. 247.

²⁹⁹ Si pensi, a tal proposito, tra gli altri, al saggio di David Martin, *Negare validità al concetto di secolarizzazione* in Acquaviva S., Guizzardi G., op. cit., 1973, pp. 187-198.

³⁰⁰ Berzano L., *La ricerca sui nuovi movimenti religiosi* in Burgalassi S., Prandi C., Martelli S., (a cura di), op. cit., 1993, p. 231.

l'interrogativo più appropriato per cominciare qualsiasi discussione sulla teoria della secolarizzazione. Ci sono ancora alcuni "vecchi credenti", come Bryan Wilson e Karel Dobbelaere, che continuano, giustamente, a ritenere che la teoria della secolarizzazione mantenga un elevato valore esplicativo nell'analisi dei moderni processi storici. La maggioranza dei sociologi della religione, però, sono di parere contrario, avendo abbandonato questo paradigma con la stessa fretta acritica con la quale lo avevano precedentemente accolto»³⁰¹. Lo stesso Casanova però afferma di non essere d'accordo con coloro che sostengono che la secolarizzazione sia stata o sia un mito³⁰², poiché, dal suo punto di vista, il «nucleo della teoria della secolarizzazione, cioè la tesi della differenziazione ed emancipazione delle sfere secolari dalle istituzioni e dalle norme religiose, rimane valido»³⁰³. Anche la già citata sociologa francese Hervieu-Léger si tira fuori dalla maggioranza dei sociologi delle religioni che hanno abbandonato il paradigma della secolarizzazione, mantenendo invece intatto il valore euristico di tale concetto e giungendo a sostenere che è proprio la "modernità secolarizzata" a rappresentare una delle fonti a partire dalle quali il religioso trae oggi ulteriore forza vitale e capacità di rinnovamento: «Si è parlato, in maniera del tutto inadeguata, di "ritorno del religioso" o di "rivincita di Dio" per definire alla rinfusa l'attuale sviluppo dei nuovi movimenti spirituali, l'ascesa delle correnti carismatiche, la ripresa dei pellegrinaggi o anche il successo di pubblico dei libri d'ispirazione esoterica. Lungi dal ripristinare i legami con l'universo religioso delle società del passato, questi fenomeni mettono invece in luce il carattere paradossale della modernità dal punto di vista del credere religioso. Da un lato risultano prive di credibilità le grandi spiegazioni religiose nelle quali gli uomini del passato trovavano un senso globale. Le istituzioni religiose continuano a perdere la loro capacità sociale e culturale di imporre e regolamentare le credenze e le pratiche religiose. Il numero dei fedeli diminuisce e i fedeli stessi "vanno e vengono", non soltanto in materia di prescrizioni morali, ma anche in materia di credenze ufficiali. Dall'altro lato, la stessa modernità secolarizzata offre – in quanto generatrice al tempo stesso di utopia e di opacità – le condizioni più favorevoli all'espansione del credere religioso. Più è grande l'incertezza del futuro, più è intensa la pressione del mutamento, più tali credenze

³⁰¹ Casanova J., op. cit., 2000, p. 21.

³⁰² *Ibidem*, p. 12.

³⁰³ *Ibidem*, p. 12.

proliferano, diversificandosi e disseminandosi all'infinito»³⁰⁴. Una posizione simile alla precedente appare essere quella di Filoramo quando sostiene che se è vero che «*il moderno ha indubbiamente secolarizzato le religioni tradizionali, non si pone però in antagonismo irreversibile con la religione e col sacro in genere, che in altri termini, le ristrutturazioni del moderno favoriscono a loro volta l'emergere delle logiche e delle dinamiche di un sacro e di un religioso, che non sono tramontati*»³⁰⁵ e pertanto in tale lettura non sembra opportuno parlare di re-incanto del mondo poiché l'incanto, appunto, non si è mai disincantato. Noi non intendiamo addentrarci più di tanto in tale *querelle* ma vogliamo limitarci a fornire solo tre precisazioni a riguardo:

1) innanzitutto noi crediamo che si possa sostenere che alcuni mutamenti sono di certo intervenuti nei modi attraverso i quali la religiosità tende ad esprimersi oggi nelle società occidentali contemporanee;

2) tali mutamenti sono strettamente collegati, soprattutto, alle reciproche interrelazioni che si sono venute a instaurare tra religione e alcuni processi tipici della modernità, facendo riferimento in particolare ai processi di individualizzazione e soggettivazione dei modi attraverso i quali le persone tendono oggi a dare un senso ai propri percorsi di vita;

3) infine, a nostro parere, una delle espressioni più evidenti di tali mutamenti è rappresentata dal consistente ampliamento, dalla differenziazione quantitativa e qualitativa, dell'offerta religiosa come risposta alla differenziazione della domanda conseguente alla privatizzazione e soggettivazione dei bisogni e delle costruzioni di senso dei fedeli.

Se le sopra citate tendenze possano essere accomunate o meno sotto l'etichetta identificante di secolarizzazione risulta a questo punto un affare di relativa importanza. In ogni caso, a nostro parere, se di secolarizzazione si può parlare crediamo lo si debba fare solo partendo dal presupposto che essa va letta non in maniera evolutiva e unilineare, ma come un processo che tende a esprimersi in maniera diversa a seconda di contesti e tempi diversi e tutte le strade rimangono comunque aperte, anche quelle che portano verso il ritorno di forme di espressione della religiosità che al momento sembrano essersi estinte. In questo senso crediamo di condividere abbastanza il pensiero della Hervieu-Léger quando la studiosa sostiene che «*Il problema principale, per una*

³⁰⁴ Hervieu Léger D., op. cit., 2003, pp. 32-33.

³⁰⁵ Filoramo G., op. cit., 1994, p. 35.

sociologia della modernità religiosa, è dunque cercare di comprendere insieme la dinamica attraverso la quale la modernità continua a erodere la credibilità di tutti i sistemi religiosi e il processo da cui invece fa nascere nuove forme di credenze. Per rispondere a questo problema, occorre aver compreso che la secolarizzazione non è la fine della religione nel mondo moderno. Essa è piuttosto l'insieme dei processi di riorganizzazione delle credenze che si producono in una società in cui l'elemento propulsore è l'inappagamento delle attese che suscita, e la cui condizione quotidiana è l'incertezza legata alla ricerca interminabile degli strumenti per soddisfarle»³⁰⁶. A nostro parere, esistono, all'interno della moderna religiosità, tantissime sfumature entro le quali bisogna inoltrarsi in maniera approfondita, analizzando caso per caso, situazione per situazione. Noi crediamo che l'aspetto che più di ogni altro è importante evidenziare in questa sede sia dato dalla constatazione, condivisa più o meno unanimemente, del fatto che si sono affermate negli ultimi anni nuove forme di espressione del religioso, forme probabilmente più capaci di convivere con la modernità, che di certo hanno rinnovato il panorama dell'offerta religiosa mondiale. Una certa differenziazione di tale offerta crediamo sia un dato innegabile. È molto bella l'analogia che Arnaldo Nesti propone tra la musica e la religione sostenendo che «La storia della musica mostra come le tonalità cinesi differiscano da quelle del tempo della musica settecentesca da camera. I canti dei Beatles e quelli delle tribù dello Zaire hanno poca somiglianza (...) Nonostante differenze di stili, di strumenti, di sound non c'è comunque cultura che non abbia una sua musica. Può essere che in futuro, con l'ampliarsi del villaggio globale e delle comunicazioni, cambi la situazione. Almeno allo stato attuale, non è prevedibile che scompaia la musica»³⁰⁷. Noi crediamo che come la musica è cambiata negli anni e ascoltando i nostri nonni, ma anche i nostri padri, si sente dire che quella odierna non è più musica e che quindi la musica è morta, allo stesso modo le forme di espressione della religione sono andate mutando nel tempo – e, naturalmente, risultano diversificate anche nello spazio presentandosi sotto forme diverse da cultura a cultura – spingendo i primi sociologi (soprattutto in ambito positivista) a sostenere che la religione si stava estinguendo sotto i colpi mortali della modernizzazione. Ma, in effetti, essa, si è semplicemente trasformata. Fermo restando

³⁰⁶ Hervieu Léger D., op. cit., 2003, p. 33.

³⁰⁷ Nesti A., *Religioni, religione. Contributo per una definizione* in Burgalassi S., Prandi C., Martelli S., (a cura di), op. cit., 1993, pp. 153-154.

che neanche i mutamenti intervenuti, di cui ci andremo ad occupare nel prossimo capitolo, vanno considerati in maniera evolutiva e unilineare, ma rappresentano invece, essi stessi, percorsi aperti a molteplici esiti.

2.10 Riepilogo: due definizioni della secolarizzazione a partire da tutte le teorie finora esposte.

Abbiamo sin qui preso in esame alcune delle teorie più importanti che hanno animato il dibattito internazionale sulla secolarizzazione e sulla de-secolarizzazione. Da tali teorie intendiamo ora desumere un primo concetto di secolarizzazione che sintetizzi i diversi contributi visti e che sia strettamente funzionale agli scopi che ci siamo prefissati in questa ricerca. Per secolarizzazione intenderemo allora quel processo che interessa specificatamente il mondo occidentale (più in particolare l'Europa occidentale) e a causa del quale la vita pubblica degli individui viene quasi totalmente governata dalla sola razionalità di calcolo come principio orientativo del loro agire e dove la religione non trova quasi più spazio, venendo relegata alla sfera esclusivamente privata della vita (Wilson B. R. 1985; Berger P. L. 1987, 1984; Luckmann T. 1969) e cioè alla sfera della scelta individuale dove si assiste alla sostituzione delle credenze religiose con delle preferenze. I simboli, i valori e i significati religiosi non riescono più ad avere alcun controllo e potere d'influenza all'interno delle altre sfere della vita sociale e, più in particolare, in quella politica ed in quella economica che potremmo riassumere, unificandole, con la locuzione di sfera pubblica. Tale situazione deriva anche dalla sopraggiunta incapacità da parte delle istituzioni ecclesiastiche nel riuscire a rappresentare per gli individui un punto di riferimento stabile e fortemente visibile della loro fede nei suddetti ambiti. È soprattutto contro questo tipo di secolarizzazione che CL nasce proprio con l'intento di riaffermare il punto di vista religioso all'interno della società italiana del tempo. Questo è il concetto di secolarizzazione che useremo più di sovente, ma non è l'unico poiché la sfida che proveremo a portare avanti è rappresentata dal tentativo di trasformare la polisemia del termine secolarizzazione, quindi quello che può sembrare come un problema, in una risorsa utile, anzi fondamentale, all'interno del nostro intero percorso di ricerca. L'idea consiste proprio nell'utilizzare due accezioni tra loro contrapposte del termine secolarizzazione, cercando di sfruttare l'ambivalenza insita in questo concetto.

E infatti, il secondo approccio cui soprattutto faremo riferimento, nell'utilizzo del concetto di secolarizzazione sembra essere di natura opposta al precedente. In questo caso, con secolarizzazione, rifacendoci ancora una volta a Weber, e più in particolare al Weber delle conclusioni de *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (Weber M. 1996) intenderemo anche l'offuscamento della dimensione più prettamente religiosa di un fenomeno in seguito al suo approcciarsi al mondo circostante in maniera eccessivamente ascetico-intramondana. Il rischio principale di un atteggiamento di questo tipo, in cui prevale il tentativo di riconquistare la sfera pubblica, attraverso l'eccessiva "preoccupazione per i beni esteriori di questo mondo", è rappresentato, appunto, dalla messa in secondo piano del discorso più prettamente religioso con la conseguente mondanizzazione della religione.

Fatte queste precisazioni, vogliamo comunque ricordare che, se non specificato altrimenti, quando parleremo di secolarizzazione, la definizione cui faremo riferimento, sarà la prima che abbiamo proposto all'interno di questo paragrafo e cioè quella secondo la quale la religione «*si privatizza, cioè diviene un dato personale dell'individuo senza avere rilevanza e legittimazione nella sfera pubblica integralmente secolarizzata*»³⁰⁸.

³⁰⁸ Bontempi M., *Il mutamento religioso*, in Bettin Lattes G., (a cura di), *Mutamenti in Europa. Lezioni di sociologia*, Monduzzi, Bologna, 2002, p. 233.

3. La differenziazione dell'offerta religiosa nelle società contemporanee: il caso dei nuovi movimenti religiosi

«Art. 7.

Lo Stato e la Chiesa cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani. I loro rapporti sono regolati dai Patti Lateranensi. Le modificazioni dei Patti accettate dalle due parti, non richiedono procedimento di revisione costituzionale.

Art. 8.

Tutte le confessioni religiose sono egualmente libere davanti alla legge.

Le confessioni religiose diverse dalla cattolica hanno diritto di organizzarsi secondo i propri statuti, in quanto non contrastino con l'ordinamento giuridico italiano.

I loro rapporti con lo Stato sono regolati per legge sulla base di intese con le relative rappresentanze»³⁰⁹

3.1 Dalla privatizzazione alla differenziazione dell'offerta religiosa

Abbiamo aperto questo capitolo citando gli articoli 7 e 8 dei “Principi fondamentali” della Costituzione Italiana poiché in essi si fa riferimento alla divisione tra stato e chiesa e al riconoscimento della libertà di tutte le confessioni religiose davanti alla legge. Come abbiamo visto in precedenza, secondo Berger, sono stati proprio questi due aspetti che più di altri hanno favorito il realizzarsi del pluralismo religioso e la conseguente privatizzazione della religione nelle società contemporanee. A causa della divisione tra stato e chiesa e del riconoscimento per tutte le confessioni religiose di un eguale diritto di esistenza, si relativizzano le pretese di plausibilità delle vecchie istituzioni religiose e il sistema religioso complessivo prende a funzionare in maniera simile ad un mercato entro il quale si è tutti sullo stesso piano. Come sostenuto da Filoramo «*Alla fine si ha uno scenario in cui sono messi sullo stesso piano un cardinale, che rappresenta una chiesa che fino a prova contraria conta più di un milione di fedeli, e un rappresentante di un movimento religioso che ne avrà qualche migliaio. Il pluralismo religioso li mette tutti sullo stesso piano*»³¹⁰. Data questa situazione di totale relativismo, dovuta al pluralismo, «*Oggi una tendenza sempre più*

³⁰⁹ Tratto dai Principi fondamentali della Costituzione della Repubblica Italiana reperita on line sul sito: www.quirinale.it/costituzione/costituzione.htm

³¹⁰ Filoramo G., *Le religioni di fronte alla sfida della globalizzazione*, in Filoramo G., Gentile E., Vattimo G., *Cos'è la religione oggi?*, ETS, Pisa, 2005, p. 16.

dominante è quella a scegliersi la propria religione»³¹¹ nel senso che le persone tendono ad abbracciare la fede che meglio risponde alle proprie esigenze mondane e ai propri desideri trasformando le proprie credenze in preferenze. Conseguenza di questo stato di cose è la ulteriore differenziazione quantitativa e qualitativa delle agenzie che operano su tale mercato con l'intento di dare risposte adeguate alle diverse, soggettive domande di senso provenienti dalle persone. Pluralizzazione è la parola d'ordine, dove, con tale termine, intendiamo «anzitutto un'evidente destrutturazione della tradizione culturale predominante (in Italia la religione cattolica), così come essa si presentava grosso modo alla metà di questo secolo. Questo comprende due fenomeni diversi ma correlati. Il primo è costituito da una complessificazione interna del fenomeno religioso cattolico; il secondo si manifesta attraverso una parziale de-monopolizzazione del cattolicesimo stesso, in quanto religione di riferimento prevalente degli italiani, a favore di altre esperienze religiose o comunque di una più ampia possibilità di scelta, condotta non soltanto fra forme religiose diverse, ma anche tra adesione religiosa e suo rifiuto»³¹². All'interno di questo quadro, noi crediamo che i nuovi movimenti religiosi, oggetto di questo capitolo, rappresentino una espressione molto importante della differenziazione dell'offerta religiosa conseguente alla soggettivazione della religione fatta oggetto di scelta. In particolare, in questo capitolo prenderemo in considerazione i modi attraverso i quali i movimenti religiosi sono stati interpretati all'interno della sociologia della religione provando a tenere sempre fermi sullo sfondo i tre punti nodali del nostro discorso e cioè: il rapporto tra religione e modernità, la conseguenza particolare di tale rapporto che possiamo chiamare società secolarizzata e il concetto di differenziazione dell'offerta religiosa. Per società secolarizzata vogliamo intendere quella situazione esistenziale tipica della modernità entro la quale la vita degli individui viene ormai totalmente governata dalla sola razionalità di calcolo come principio orientativo unico del loro agire e dove la religione non trova quasi più spazio, venendo confinata esclusivamente nell'ambito della scelta soggettiva e privata delle persone, ambito entro il quale si assiste alla sostituzione delle credenze religiose con delle semplici preferenze. In tale situazione, i significati religiosi perdono fortemente di peso

³¹¹ *Ibidem*, p. 19.

³¹² Allievi S., Guizzardi G., Prandi C., *Un Dio al plurale. Presenze religiose in Italia*, Dehoniane Bologna, Bologna, 2001, p. 8. È molto interessante evidenziare il fatto che Guizzardi, trattando della secolarizzazione, preferisca utilizzare al posto di questo termine proprio quello di pluralizzazione per descrivere la situazione della religione nel mondo contemporaneo.

all'interno della società civile e politica. Con il concetto di differenziazione dell'offerta religiosa, invece, vogliamo fare riferimento alla nascita e alla cospicua diffusione dei movimenti religiosi, nelle società moderne, visti in un'ottica di sistema, con l'intento di dare una risposta funzionale alla differenziazione della domanda come diretta conseguenza dei processi di individualizzazione e dell'imperativo eretico e cioè della religione che diviene oggetto di scelta. In particolare, la differenziazione dell'offerta religiosa, realizzata all'interno del cattolicesimo italiano attraverso l'assimilazione da parte della chiesa di alcuni movimenti fra loro molto eterogenei, sembra essere un processo strettamente interrelato alla situazione determinata dalla secolarizzazione sopra delineata, o meglio dai rapporti fra religione e modernità. Infatti, se la religione diviene un fatto privato degli individui che scelgono la fede a loro più confacente così come si sceglie un qualsiasi altro prodotto di mercato, se pertanto la domanda di sacro tende a differenziarsi e a divenire fortemente flessibile, allora il riconoscimento e l'inglobamento all'interno di una medesima tradizione religiosa di movimenti che offrono differenti, a volte antitetici, risposte di senso a tale domanda appare la via più logica da percorrere in un'ottica di buon funzionamento del sistema religioso complessivo. Questo punto verrà sempre tenuto in conto all'interno delle nostre riflessioni che si dispiegheranno dal punto di vista strutturale nel seguente modo:

1) innanzitutto si tenterà di spiegare in che senso la proliferazione dei nuovi movimenti religiosi rappresenta un consistente ampliamento quantitativo e qualitativo dell'offerta religiosa nelle società contemporanee;

2) in secondo luogo si proveranno a fornire alcune letture sociologiche della relazione fra differenziazione dell'offerta religiosa, secolarizzazione e modernizzazione;

3) dopo si tenterà di fornire una definizione del concetto di movimento tratta dalla sociologia classica di Weber con l'intento di riuscire a spiegare, infine, che cosa vogliamo intendere per movimento religioso;

4) in seguito faremo un breve *excursus* all'interno della letteratura sociologica che si è occupata di quelli che sono stati definiti come nuovi movimenti religiosi a livello internazionale;

5) infine verranno proposte alcune delle più importanti interpretazioni dei movimenti religiosi che si sono affermati, in particolare, all'interno del cattolicesimo italiano a partire dalla seconda metà degli anni Sessanta.

Prima di procedere con la trattazione, vogliamo ricordare che questo capitolo assume un'importanza fondamentale all'interno della nostra ricerca poiché la nascita di CL si iscrive proprio all'interno di quest'ampia proliferazione di nuovi movimenti religiosi che hanno interessato la storia italiana soprattutto a partire dalla seconda metà degli anni '60. Inoltre, come vedremo soprattutto in seguito, molte delle caratteristiche dei nuovi movimenti religiosi a livello internazionale individuate dagli studiosi qui presi in considerazione, risultano allo stesso tempo proficuamente utilizzabili nell'intento di delineare i principali elementi che contraddistinguono i modi di espressione della religiosità anche all'interno di CL.

3.2 I movimenti religiosi contemporanei come espressione della differenziazione dell'offerta religiosa.

In questo paragrafo proveremo a spiegare quello che per noi rappresenta il nesso che tiene fortemente legati il concetto di differenziazione dell'offerta religiosa e i nuovi movimenti che nascono e si affermano a partire dalla seconda metà degli anni Sessanta. Innanzitutto, vogliamo ribadire che, dal nostro punto di vista, la differenziazione dell'offerta religiosa può essere vista come il frutto dei rapporti che si sono venuti a creare tra religione e modernità e quindi, che essa può essere compresa all'interno del concetto di secolarizzazione, inteso, in questo caso, semplicemente come «*l'insieme dei processi di riorganizzazione delle credenze che si producono in una società*»³¹³, ossia come «*un mutamento esteriore di cui la religione è stata oggetto, in conseguenza degli effetti di lungo periodo del liberalismo sociologico, piuttosto che di un processo di decadenza destinato a concludersi con la sua definitiva scomparsa*»³¹⁴. Fatte tali precisazioni, bisogna innanzitutto distinguere tra due diversi modi di intendere la differenziazione in questione. Secondo una prima accezione, più generale e a livello di sistema, per differenziazione intendiamo semplicemente la massiccia proliferazione (nascita) di nuovi movimenti che, a partire dagli anni Sessanta, ha ampliato sia quantitativamente che qualitativamente il panorama religioso mondiale contemporaneo e che non appare collegata ad alcuna strategia consapevole da parte di terzi soggetti finalizzata a tale ampliamento, ma, al massimo, può solo rappresentare una meccanica reazione del sistema religioso complessivo per rispondere all'aumentata

³¹³ Hervieu Léger D., op. cit., 2003, p. 33.

³¹⁴ Crouch C., *Sociologia dell'Europa occidentale*, il Mulino, Bologna, 2001, p. 358.

differenziazione della domanda in seguito ai processi di privatizzazione, di individualizzazione e di soggettivazione della religione. Questo perché, come abbiamo visto in precedenza, nelle società occidentali contemporanee, *«la religione diventa inevitabilmente anche un bene di consumo»*³¹⁵ e, come sostenuto da Berger, *«Due altri effetti dei controlli consumistici sui contenuti religiosi sono la standardizzazione e la differenziazione marginale, ancora una volta esiti della dinamica generale di un mercato libero»*³¹⁶ e tale differenziazione è probabile che rimanga *«entro i limiti imposti dalla dinamica della domanda dei consumatori di ogni specifico mercato. Varierà quindi non tanto in base alle specifiche tradizioni confessionali ma piuttosto in conformità ai “bisogni” del consumatore»*³¹⁷. In altre parole è un dato di fatto che con la nascita dei nuovi movimenti l’offerta religiosa si sia fortemente ampliata per tenere testa alla diversificazione dei “bisogni del consumatore”. In base ad un’altra accezione, che è quella che maggiormente a noi interessa, la differenziazione dell’offerta religiosa è rappresentata dalla consapevole assimilazione all’interno di una medesima tradizione religiosa di movimenti fra loro molto eterogenei con l’intento di sfruttarne a proprio vantaggio la pluralità di proposte alternative, in modo tale da riuscire a coprire, in maniera quanto più ampia possibile, le differenti, soggettive, domande di senso religioso provenienti dai fedeli. A tal proposito, già Berger sosteneva che, per reagire alla soggettivazione e individualizzazione della domanda religiosa, per le istituzioni religiose tradizionali, si ponevano davanti due alternative tipico-ideale: *«Le istituzioni religiose, cioè, possono o adattarsi alla situazione, tentare il gioco pluralistico della libera impresa religiosa e venire a patti come meglio possono con il problema della plausibilità modificando il loro prodotto conformemente alle domande dei consumatori, o rifiutare di adattarsi, trincerarsi dietro strutture socio-religiose che sono in grado di mantenere o di costruire e continuare a professare per quanto possibile le vecchie oggettività come se nulla fosse successo»*³¹⁸. La prima via sembra essere quella seguita all’interno del cattolicesimo italiano. Come sostenuto anche da Martelli, il riconoscimento e l’assimilazione da parte della chiesa cattolica dei nuovi movimenti si iscrive in un più generale processo di de-istituzionalizzazione, tipico della modernità,

³¹⁵ Filoramo G., op cit., 2005, p. 15.

³¹⁶ Berger P. L., op. cit., 1984, p. 161.

³¹⁷ *Ibidem*, p. 162.

³¹⁸ *Ibidem*, p. 165.

che «può consentire o il sorgere di una contro-cultura specifica, che mira a sostituirsi a quella finora dominante, oppure la coesistenza di modelli di comportamenti diversi, ciascuno dei quali è debolmente istituzionalizzato, ma comunque è tollerato all'interno di un quadro sociale pluralistico»³¹⁹. Dopo un iniziale periodo in cui è prevalsa la prima delle due opzioni previste, a partire dalla fine degli anni Sessanta, all'interno del cattolicesimo italiano, è stata adottata, fino ai giorni nostri, continuativamente, la seconda. Riguardo ai nuovi movimenti che si affermano in questo periodo, sempre Martelli afferma che «Mentre i gruppi della contestazione ecclesiale miravano a trasformare radicalmente l'istituzione, creando una "chiesa alternativa", i nuovi movimenti ecclesiali mirano a porsi come alternative all'interno della chiesa esistente, affrontando autonomamente la sfida della modernità, senza con ciò voler criticare esplicitamente il modello istituzionale»³²⁰. La possibilità di offrire al proprio interno, assimilandole, differenti, a volte fra loro quasi contrapposte alternative, quali quelle rappresentate dai nuovi movimenti, noi crediamo che possa rappresentare una strategia perseguita all'interno della chiesa cattolica per ampliare il proprio piano dell'offerta rispetto ad una domanda di senso religioso che, in seguito ad alcuni processi connessi alla modernità, su tutti quello di privatizzazione e di individualizzazione, è divenuta sempre più soggettiva e per questo differenziata. Come abbiamo visto in precedenza, infatti, nella modernità, la religione si radica soprattutto nella vita privata delle persone, vita privata che rappresenta il regno dell'individuo, della libera scelta soggettiva, sempre più differenziata a causa del bisogno di attribuire significati differenti ai singoli, differenti, percorsi di vita. In altre parole, a nostro parere, la differenziazione dell'offerta religiosa, così come l'abbiamo qui concettualizzata, risulta strettamente legata al concetto di secolarizzazione inteso come privatizzazione della religione. Come scrive Stefano Allievi «La pluralizzazione delle offerte, dei gruppi, dei "mondi vitali" almeno potenzialmente a disposizione costituisce la declinazione concreta di una secolarizzazione che, altrimenti, potrebbe consentire solo la scelta tra fede e appartenenza ascritta e suo rifiuto»³²¹. Nel caso specifico, il tentativo di soddisfare i

³¹⁹ Colozzi I., Martelli S., *L'arcipelago cattolico - Analisi sociologica dell'associazionismo ecclesiale a Bologna*, Cic - Ipsr, Bologna, 1988, p. 34.

³²⁰ *Ibidem*, p. 36.

³²¹ Allievi S., *Il pluralismo introvabile: i problemi della ricerca comparativa*, in Garelli F., Guizzardi G., Pace E., (a cura di), *Un singolare pluralismo. Indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani*, il Mulino, Bologna, 2003, p. 271.

“bisogni del consumatore”, appare una strategia adottata all’interno della medesima tradizione religiosa, che viene realizzata da parte della istituzione ecclesiale accettando e facendo propria la diversificazione dell’offerta venutasi a creare. Da un certo punto di vista, inoltre, tale differenziazione potrebbe rappresentare anche un modo attraverso il quale la chiesa cattolica ha inteso risolvere il problema della discrasia tipicamente riscontrabile, in ambito di fede, in Europa e naturalmente in Italia, fra believing e belonging, tra credenza e appartenenza, individuata, circa dieci anni fa, dalla sociologa inglese Grace Davie³²² la quale, appunto, giunse a sostenere che in tale contesto geografico la situazione religiosa delle persone veniva ben fotografata dal concetto di “believing without belonging”, credere senza appartenere. Infatti, seppur mediata dall’identificazione nel movimento, probabilmente l’appartenenza cattolica viene nuovamente ribadita con forza. Posto che cosa intendiamo con il concetto di differenziazione dell’offerta religiosa in relazione al proliferare dei movimenti proveremo adesso a presentare alcune teorie che hanno teso a mettere in relazione quello stesso concetto con il processo di secolarizzazione nelle società contemporanee.

3.3 Secolarizzazione, modernizzazione e differenziazione dell’offerta religiosa: alcune basi teoriche dell’intreccio.

È a partire dalla secolarizzazione e dai processi di modernizzazione che noi abbiamo provato ad introdurre il concetto di differenziazione dell’offerta religiosa, intesa, appunto, o “come risposta a” o “come manifestazione diretta di” tali processi. È pertanto su questa strada che adesso continueremo il nostro discorso provando a proporre alcune teorie che sembrano tenere conto di queste relazioni. Inizieremo questo nostro percorso di lettura andando innanzitutto a riguardare la teoria della privatizzazione della religione in Berger. All’interno del pensiero di tale autore, anche se non è riscontrabile una riflessione esplicita sui nuovi movimenti, è tuttavia presente, come abbiamo visto più volte, l’impianto teorico necessario che ne giustifica la proliferazione in una concezione dell’ampliamento dell’offerta religiosa in una società secolarizzata. Secondo la ben nota teoria della secolarizzazione di questo autore, che abbiamo già trattato nel capitolo precedente, tale processo è strettamente connesso col pluralismo nel senso che *«la secolarizzazione provoca una demonopolizzazione delle*

³²² Davie G., *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*, Basil Blackwell, Oxford, 1994.

tradizioni religiose e conduce perciò, ipso facto, a una situazione pluralistica »³²³. Dato che «*La situazione pluralistica è, soprattutto, una situazione di mercato*»³²⁴ ciò significa che «*le istituzioni religiose diventano agenzie commerciali e le tradizioni religiose beni di consumo. E in ogni caso buona parte dell'attività religiosa viene a essere in questa situazione dominata dalla logica del mercato*»³²⁵ il che significa, tra l'altro, una forte differenziazione, quantitativa e qualitativa dell'offerta religiosa con l'intento di rispondere ai differenti, personalizzati, desideri dei consumatori che, in effetti, con le loro preferenze determinano il tipo e la qualità dei prodotti offerti sul mercato. In una situazione del genere il proliferare di nuovi movimenti e l'assimilazione all'interno di una medesima tradizione religiosa di differenti proposte per ampliarne il piano dell'offerta appare una conseguenza, non detta esplicitamente, ma logica, di tale processo individuato da Berger. Da questo punto di vista, è la secolarizzazione stessa che rappresenta la base per la proliferazione dei movimenti in una situazione di forte pluralismo religioso.

Un'altra teoria molto interessante per leggere la proliferazione dei nuovi movimenti all'interno del più ampio quadro della differenziazione dell'offerta religiosa, intesa, anche in questo caso, come espressione diretta della secolarizzazione, appare essere quella di Luhmann. Secondo questo autore, come abbiamo già visto in precedenza, la privatizzazione della religione si risolve in un ampliamento qualitativo e quantitativo della domanda dei credenti (che risulta pertanto maggiormente differenziata) ma, al contrario di quanto sostenuto, per esempio, da Luckmann, i prodotti richiesti sono sempre e comunque quelli di tipo istituzionale poiché, infatti, secondo Luhmann, «*Le chiese, nel loro nucleo religioso di comunicazione spirituale, reggono il primato funzionale del sistema religioso*»³²⁶ seppure «*I motivi per fungere da chiesa non si trovano però necessariamente entro la chiesa*»³²⁷. La base per una proliferazione di nuovi movimenti e nuovi culti viene individuata da Luhmann nei sempre maggiori problemi che sorgono in rapporto all'ambiente, nel senso che, all'interno del sistema religioso, il progressivo aumentare della complessità esterna viene tradotto in complessità interna da parte delle istituzioni. L'aumento di complessità

³²³ Berger P. L., op. cit., 1984, p. 148.

³²⁴ *Ibidem*, p. 151.

³²⁵ *Ibidem*, p. 151.

³²⁶ Luhmann N., op. cit., 1991, p. 59.

³²⁷ *Ibidem*, p. 59.

può derivare, per esempio, dalla questione del «*se e in quali circostanze possa essere vantaggioso differenziare internamente un sistema funzionale secondo funzione, prestazione e riflessione, eliminando le interdipendenze tra tali orientamenti*»³²⁸ visto che «*vi sono ricerche che mostrano come, in presenza di un intenso vincolo nei confronti della religione, le preferenze per l'ortodossia, nel senso della funzione ecclesiastica, e per l'attivismo sociale siano correlate negativamente*»³²⁹. A fronte dell'aumento di complessità il sistema religioso reagisce differenziandosi ulteriormente al suo interno e pertanto, nelle parole del nostro autore, «*Il sistema religioso della società contemporanea dev'essere caratterizzato soprattutto dal suo essere differenziato, a livello della chiesa, quindi nello stesso soddisfacimento funzionale, in modo segmentario. Anche all'interno della religione cristiana v'è una molteplicità di chiese, denominazioni, sette*»³³⁰. Quello della differenziazione interna ai sistemi rappresenta uno sviluppo del sistema stesso, sviluppo che Luhmann, definisce con il termine autosostituzione specificando che «*Un ordinamento è autosostitutivo quando, sebbene non possa venir sostituito da un altro, può tuttavia, in condizioni favorevoli, esser trasformato sotto tutti gli aspetti, ed esser quindi ulteriormente sviluppato. Un tale ordinamento assoggetta se stesso a costrizione sostitutiva condizionata, imponendo allo stesso tempo, che ogni prestazione sostitutiva appaia all'interno di sé*»³³¹. All'interno del sistema religioso il processo di auto-sostituzione si manifesta appunto giungendo «*alla formazione di nuovi culti, a nuove forme di superstizione e a movimenti religiosi che acquistano però un significato meramente subculturale e rimangono fermi al particolare* »³³². A questo punto, secondo il nostro autore, si concretizza, nel sistema religioso, «*una differenziazione, impensabile per società più antiche, tra religione superiore e subcultura*»³³³ nel senso che «*Come differenziazione essa sostituisce forme più antiche che hanno tentato di risolvere il medesimo problema passando per il "sincretismo". Tale possibilità deve essere presa in considerazione; è allora sostenibile la tesi secondo cui il sistema religioso si è metadifferenziato come*

³²⁸ *Ibidem*, p. 64.

³²⁹ *Ibidem*, p. 64.

³³⁰ *Ibidem*, p. 64.

³³¹ *Ibidem*, p. 52.

³³² *Ibidem*, p. 53.

³³³ *Ibidem*, p. 53.

ordinamento autosostitutivo che attrae nell'ambito del suo incantesimo ogni nuova formazione di tipo religioso»³³⁴.

Un altro importante autore che ha tentato di dare una lettura dei movimenti religiosi nelle società contemporanee, collegandola in maniera particolare ai processi di modernizzazione e alla secolarizzazione, è Bryan Wilson. Secondo questo autore, con l'avvento della modernità si è assistito soprattutto al passaggio da una struttura di tipo comunitario ad una di tipo societario. Tale passaggio è strettamente connesso al processo di secolarizzazione, come sottolineato dallo stesso Wilson in questo breve passo: *«Il processo di secolarizzazione è connesso a quello mediante il quale la stessa organizzazione sociale cambia, passando da un sistema basato sulla comunità a uno basato sulla società»³³⁵* dove per comunità e società si intende, rispettivamente *«la comunità come un gruppo locale duraturo, in cui i rapporti sono di tipo “faccia a faccia”, tipicamente rappresentato dal clan o dal villaggio»³³⁶* e la società come *«la società statale, estesa, impersonale e politicamente coordinata»³³⁷*. Da questo punto di vista, i nuovi movimenti religiosi rappresentano una delle forme di religiosità che in maniera più efficace riescono a rispondere ai bisogni esistenziali dell'uomo moderno. Infatti, partendo dal presupposto che nel contesto odierno gli uomini *«desiderano ardentemente i benefici della comunità, cercano contesti in cui essere conosciuti personalmente e in cui condividere con altri delle responsabilità»³³⁸*, secondo Wilson, proprio *«I nuovi movimenti religiosi sono in grado di fornire questo contesto in un modo che nessun'altra agenzia sociale può imitare»³³⁹* soprattutto perché essi *«anche se hanno prospettive internazionali e sono in numero molto elevato, agiscono a livello locale mettendo insieme piccoli gruppi che acquistano la caratteristica condivisa di una vita comunitaria»³⁴⁰*. Pertanto, anche all'interno del discorso di Wilson, la consistente proliferazione di nuovi movimenti religiosi può essere letta a partire dai concetti di secolarizzazione e di modernità, in relazione ai quali essa si pone come una risposta adeguata, forse la più adeguata, rispetto ai problemi esistenziali che questi mutamenti comportano per le persone.

³³⁴ *Ibidem*, p. 53.

³³⁵ Wilson B. R., op. cit., 1985, p. 182.

³³⁶ *Ibidem*, pp. 182-183.

³³⁷ *Ibidem*, p. 183.

³³⁸ *Ibidem*, p. 160.

³³⁹ *Ibidem*, p. 160.

³⁴⁰ *Ibidem*, p. 160.

Una teoria più recente che può venir letta mettendo in relazione la nascita dei nuovi movimenti con la secolarizzazione, e in generale con i problemi connessi ai processi di modernizzazione, è quella della già citata sociologa francese Hervieu Léger. Se per la sociologa francese secolarizzazione significa semplicemente *«l'insieme dei processi di riorganizzazione delle credenze che si producono in una società»*³⁴¹ e se tale riorganizzazione viene individuata in una religiosità moderna che viene definita attraverso le figure del pellegrino e del convertito e quindi mediante un tipo di religiosità soggettiva e de-istituzionalizzata ciò non significa tuttavia anche la tendenza, all'interno di tale lettura, verso una diminuzione d'importanza di esperienze comunitarie quali quelle che vengono fornite dai movimenti, ma, anzi, la possibilità per una loro ulteriore affermazione più consapevole e matura. Infatti, secondo la Léger, *«più gli individui si dedicano al bricolage religioso secondo i loro bisogni, più essi desiderano scambiare questa esperienza con altri che condividono lo stesso tipo di aspirazioni spirituali»*³⁴² e pertanto l'elemento comunitario, magari informale, si impone come contesto all'interno del quale la religiosità individuale trova le sue più consone possibilità di realizzazione. In altre parole, secondo la sociologa francese, anche rispetto ad una religiosità vissuta sempre di più in maniera individuale rimane imprescindibile la validazione delle proprie credenze che può concretizzarsi solo all'esterno di colui che crede. Se precedentemente, era la validazione istituzionale a prevalere, adesso, in seguito alla de-istituzionalizzazione dell'esperienza religiosa, tende ad imporsi una modalità di validazione comunque comunitaria ma sempre meno formale e strutturata. Secondo la Léger *«Il regime della validazione comunitaria del credere implica una decisione di adesione personale da parte degli individui raggruppati nella comunità»*³⁴³ e pertanto, da questo punto di vista, *«Contrariamente a quanto si potrebbe pensare, lo sviluppo dell'individualismo religioso, che rende ciascuno responsabile della propria fede, ha contribuito a rafforzare la pluralizzazione dei regimi comunitari del credere che legano contrattualmente degli individui impegnati anche nella loro vita religiosa, a spese delle definizioni istituzionali del credere formalmente e mollemente condivise da un popolo di fedeli passivamente sottomessi all'autorità dei loro pastori»*³⁴⁴.

³⁴¹ Hervieu Léger D., op. cit., 2003, p. 33.

³⁴² *Ibidem*, p. 143.

³⁴³ *Ibidem*, p. 146.

³⁴⁴ *Ibidem*, p. 146.

Riassumendo: all'interno della teoria della Léger secolarizzazione significa mutamento dell'esperienza religiosa che, nella situazione moderna, diviene sempre più soggettiva; tali soggettivazione ed individualizzazione dell'esperienza religiosa trovano la loro più compiuta realizzazione all'interno di strutture comunitarie dove ogni individuo può condividere la propria conversione con altri che hanno vissuto quella medesima esperienza; "la pluralizzazione dei regimi comunitari del credere" rappresenta una delle più forti tendenze legate a questi processi. Da questo punto di vista, i nuovi movimenti, sono interpretabili come il frutto diretto di una "modernità secolarizzata" che continua a produrre, nelle sue contraddizioni, un sempre possente, mai eclissatosi, bisogno di religione. Come abbiamo già visto nel precedente capitolo, secondo la Léger «*Si è parlato, in maniera del tutto inadeguata, di "ritorno del religioso" o di "rivincita di Dio" per definire alla rinfusa l'attuale sviluppo dei nuovi movimenti spirituali, l'ascesa delle correnti carismatiche, la ripresa dei pellegrinaggi o anche il successo di pubblico dei libri d'ispirazione esoterica. Lungi dal ripristinare i legami con l'universo religioso delle società del passato, questi fenomeni mettono invece in luce il carattere paradossale della modernità dal punto di vista del credere religioso*»³⁴⁵ poiché «*la stessa modernità secolarizzata offre – in quanto generatrice al tempo stesso di utopia e di opacità – le condizioni più favorevoli all'espansione del credere religioso. Più è grande l'incertezza del futuro, più è intensa la pressione del mutamento, più tali credenze proliferano, diversificandosi e disseminandosi all'infinito*»³⁴⁶.

In conclusione di questo paragrafo, vogliamo brevemente occuparci di come la proliferazione dei nuovi movimenti religiosi possa essere interpretata alla luce delle teorie della economia religiosa. Come abbiamo già visto, all'interno di queste teorie, il pluralismo religioso, entro il quale naturalmente possiamo comprendere i movimenti, le sette e i differenti culti, rappresenta un aspetto fortemente positivo per il sistema religioso visto nel suo complesso poiché la concorrenza che si viene ad instaurare porta alla specializzazione in differenti aspetti della religione delle varie agenzie che pertanto riescono ad offrire prodotti qualitativamente differenti e a creare la propria domanda. Conseguenza di ciò è che «*Nella misura in cui un'economia religiosa è competitiva e pluralistica, i livelli globali della pratica religiosa tendono a essere alti*»³⁴⁷ soprattutto

³⁴⁵ *Ibidem*, p. 32

³⁴⁶ *Ibidem*, p. 33.

³⁴⁷ Stark R., Introvigne M., op. cit., 2003, p. 65.

poiché «un gruppo di imprese specializzate sarà, nel suo insieme, in grado di rivolgersi a una proporzione di consumatori maggiore rispetto al caso in cui ci sia solo una fede che è disponibile senza rischio di sanzioni»³⁴⁸. Da questo punto di vista, in un certo senso, viene ribaltata la teoria di Berger poiché, in questo caso, il pluralismo religioso, viene considerato non un motivo di debolezza bensì un reale punto di forza per la religione nelle società moderne. Le società maggiormente secolarizzate, nel senso di desacralizzate, sono quelle caratterizzate da un maggior livello di pluralismo. È molto importante notare, inoltre, che, all'interno delle teorie della economia religiosa, si tende a riconoscere che tale situazione pluralistica possa anche verificarsi internamente a grandi religioni che in determinati contesti monopolizzano il mercato, come quella cattolica, nel senso che esse «sono altamente differenziate al loro interno, il che permette il sorgere di una concorrenza, per esempio, intra-cattolica o intra-islamica anche in società dove il cattolicesimo o l'Islam non hanno di fronte significativi concorrenti esterni»³⁴⁹. Da questo punto di vista, i movimenti nati durante gli anni Sessanta e inglobati all'interno del cattolicesimo, ponendosi come alternative religiose che tendono a differenziarsi molto marcatamente l'una dall'altra, rappresentano probabilmente la via cattolica verso un pluralismo che intende recuperare appartenenze e adesioni rispetto ad una domanda sempre più individuale, eterogenea e differenziata. Ma di questo aspetto ce ne occuperemo nell'ultimo paragrafo, mentre, per adesso, continuiamo la nostra trattazione provando a fornire una definizione di movimento religioso traendola innanzitutto dalla teoria di un autore classico della sociologia: Weber.

3.4 Dalla definizione di movimento religioso alle prime teorizzazioni riguardanti i rapporti tra chiesa e gruppi religiosi: Weber, Niebuhr e Troeltsch.

In questo paragrafo proveremo innanzitutto a definire che cosa intendiamo per movimento religioso partendo però da un concetto preliminare rispetto a quello che a noi interessa in maniera specifica e cioè dal concetto più generale di movimento. Faremo ciò utilizzando una teoria tratta dalla letteratura sociologica classica e cioè la definizione idealtipica del potere carismatico di Weber. Per potere carismatico, si deve

³⁴⁸ *Ibidem*, p. 65.

³⁴⁹ *Ibidem*, p. 64.

intendere, secondo Weber, quel tipo ideale di potere che *«poggia sulla dedizione straordinaria al carattere sacro o alla forza eroica o al valore esemplare di una persona, e degli ordinamenti rivelati o creati da essa»*³⁵⁰. Il potere carismatico è un potere irrazionale e straordinario nel senso che *«manca assolutamente di regole»*³⁵¹ poiché *«conosce soltanto determinazioni interne e limiti tratti da se stesso»*³⁵². Esso è, inoltre, un potere che *«si atteggia perciò in modo rivoluzionario, sovvertendo ogni cosa e rompendo in modo sovrano con qualsiasi norma tradizionale o razionale»*³⁵³ e, infatti, tipica del capo carismatico è la frase *«sta scritto ma io vi dico »*³⁵⁴. Ma all'interno della teoria weberiana possiamo anche individuare quello che è il passaggio dal momento straordinario incarnato dal potere carismatico al momento ordinario rappresentato dall'istituzionalizzazione del carisma. Ciò avviene nel momento in cui il tipo di relazione instaurata in maniera carismatica *«non resta effimera ma acquista un carattere durevole – dando luogo ad una “comunità” di compagni di fede, di guerrieri o di discepoli oppure ad un gruppo di partito o ad un gruppo politico o ierocratico – allora il potere carismatico che esisteva nella sua purezza tipico-ideale, per così dire, soltanto allo status nascendi, deve mutare in modo essenziale il proprio carattere: esso si trasforma in senso tradizionale o razionale (legale), oppure in entrambe queste direzioni»*³⁵⁵. Da straordinario, irrazionale e imprevedibile il carisma si trasforma in un potere ordinario, razionale, cristallizzato in forme prevedibili, in altre parole si istituzionalizza. Proprio le dinamiche che si vengono a creare tra carisma e sua trasformazione in pratica quotidiana e tra carisma e potere precedentemente istituzionalizzato sono quelle che maggiormente interessano il nostro discorso in ordine ad una definizione di cosa sia un movimento. Tenendo in conto la teoria weberiana finora delineata possiamo sostenere che le caratteristiche del potere carismatico sembrano a noi adatte a definire in maniera idealtipica un movimento come una pluralità di soggetti, dediti al carattere sacro o alla forza eroica di un capo carismatico, i quali sovvertono l'ordine istituzionale costituito, rompendo in maniera irrimediabile col passato, con la tradizione. Caratteristica essenziale di un movimento è quella di trovarsi,

³⁵⁰ Weber M., op. cit., vol. I, 1995, p. 210.

³⁵¹ *Ibidem*, p. 240.

³⁵² Weber M., op. cit., vol. IV, 1995, p. 219.

³⁵³ *Ibidem*, p. 222.

³⁵⁴ *Ibidem*, pp. 222-223.

³⁵⁵ Weber M., op. cit., vol. I, 1995, p. 243.

rispetto a ciò che è già istituzionalizzato, nella condizione dello *status nascendi*³⁵⁶, cioè nella condizione non cristallizzata del costituente rispetto a ciò che si è già costituito.

Passando da tale concetto a quello più specifico e a noi più utile di movimento religioso, sempre utilizzando Weber, possiamo affermare che un movimento religioso è un tipo particolare di movimento che si distingue, rispetto a quello precedentemente definito, in virtù di due principali caratteristiche. La prima è rappresentata dal fatto che il capo carismatico è individuabile in questo caso nella più specifica figura del profeta che secondo Weber, è «*un portatore di carisma puramente personale, che annuncia in forza della sua missione, una dottrina religiosa o un comando divino*»³⁵⁷ ed è proprio in virtù di tale sua “vocazione personale” che egli si distingue dal sacerdote il quale «*è al servizio di una tradizione sacra, mentre il profeta esige autorità in conseguenza della sua rivelazione personale ed in virtù del suo carisma*»³⁵⁸. Come si può notare, la definizione non distingue volutamente tra profeta come “rinnovatore di religioni” e profeta come “creatore di religioni” e cioè non fa riferimento al fatto se tale figura carismatica si faccia esclusivamente portatrice di «*un’antica rivelazione o pretenda invece di offrire rivelazioni del tutto nuove*»³⁵⁹, poiché, secondo Weber, entrambe queste due opzioni rientrano nell’attività possibile del profeta. La seconda caratteristica che definisce in maniera specifica un movimento religioso rispetto ad un movimento sociale in generale è data dal fatto che la tradizione nei confronti della quale esso si contrappone, per stravolgerne o rinnovarne i contenuti, è una tradizione religiosa. Date queste caratteristiche, riassumendo, i movimenti religiosi sono quei tipi particolari di movimenti sociali caratterizzati da un particolare tipo di figura carismatica, il profeta, il quale, assieme ai suoi seguaci, tende a rompere con la tradizione religiosa istituzionalizzata dei suoi tempi per rinnovarla o per stravolgerla totalmente creando una nuova religione. Il dualismo carisma-istituzione, come detto precedentemente, rappresenta la base di partenza obbligata che ci ha permesso di definire i movimenti religiosi. Tale dinamica dicotomica tra movimenti religiosi e istituzioni, all’interno

³⁵⁶ L’autore che per primo e in maniera più compiuta ha rielaborato il concetto weberiano di trasformazione del carisma in pratica quotidiana, integrandolo con le teorie di Marx, di Durkheim e di parte della psicoanalisi, per giungere ad una definizione concettuale dei movimenti collettivi, è stato Francesco Alberoni soprattutto nella sua opera Alberoni F., (1984), *Movimento e istituzione. Teoria generale*, il Mulino, Bologna.

³⁵⁷ Weber M., op. cit., vol. II, 1999, p. 140.

³⁵⁸ *Ibidem*, p. 140.

³⁵⁹ *Ibidem*, p. 140.

della letteratura sociologica classica, a cominciare dallo stesso Weber, è stata tradotta, inizialmente, nel dualismo tra sette e chiese.

Secondo Weber «*La Chiesa è un istituto per dispensare grazia, amministrare beni religiosi di salvezza per fidecommesso al quale è obbligatorio (in teoria) appartenere, e non dà, quindi, alcuna indicazione delle qualità etiche dei membri, mentre una “setta” è una congregazione volontaria di individui, qualificati esclusivamente (in teoria) per le proprie idee etico-religiose. L’adesione è volontaria, condizionata unicamente dalla conferma delle qualità religiose*»³⁶⁰. V’è detto che tale generale distinzione, giocata sulla obbligatorietà (in teoria) dell’appartenenza alla chiesa da una parte e sulla volontarietà (ancora una volta in teoria) dell’adesione alla setta dall’altra, crediamo funzioni molto bene anche in relazione alla distinzione tra chiesa e movimenti religiosi, anche se bisogna tenere presente un’importante precisazione e cioè che rispetto ai movimenti religiosi di cui ci occupiamo nel nostro lavoro non è sempre possibile parlare di una loro netta contrapposizione nei confronti dell’istituzione chiesa, per lo meno non in maniera esplicita e aperta. Infatti, come abbiamo accennato precedentemente, all’interno del cattolicesimo, per esempio, si è assistito sul piano giuridico-formale ad un processo di assimilazione e inglobamento da parte della chiesa di tali movimenti. Fermo restando che la contrapposizione, invece, rimane per quanto riguarda i contenuti delle proposte religiose che nei due contesti vengono offerti, contenuti che a volte sembrano addirittura quasi contrapposti. Prima di passare al secondo autore che si è occupato della distinzione tra sette e chiesa vogliamo proporre altre quattro categorie concettuali proposte da Weber che risultano indispensabili per la lettura dei movimenti religiosi che vogliamo avanzare nel nostro lavoro. Ci stiamo qui riferendo ai differenti modi di approcciarsi al mondo da parte delle diverse religioni e cioè le categorie dell’intra ed extramondano e quelle del misticismo e dell’ascesi. Secondo Weber tali concetti esprimono i differenti atteggiamenti pratici che vengono assunti all’interno delle concezioni religiose in relazione ai differenti modi di concepire la ricerca della salvezza. L’agire ascetico risulta strettamente connesso con la concezione di un Dio creatore trascendente mentre quello mistico con una concezione spersonalizzata e immanente del divino. Nelle parole dello stesso Weber, da tali differenti concezioni sono scaturiti: «*Da un lato, l’ascetismo attivo: un agire, voluto da*

³⁶⁰ Weber M., op. cit., 1977, pp. 64-65.

*Dio stesso, in qualità di strumento divino. Dall'altro lato, il possesso contemplativo della salvezza proprio del misticismo, il quale implica un "avere" e non un agire*³⁶¹, dove «*La contrapposizione fra ascetismo e misticismo è radicale quando, da un lato, l'ascetismo dell'agire si pone come istanza che plasma razionalmente il mondo, al fine di moderarne la corruzione creaturale, attraverso il lavoro esercitato all'interno di una "vocazione" mondana (asceti intramondana) e, dall'altro, il misticismo trae la estrema conclusione di una radicale fuga dal mondo (fuga contemplativa dal mondo)*»³⁶². Ma, come sostenuto dal nostro autore, tale netta contrapposizione tende ad attenuarsi nel momento in cui «*l'ascetismo attivo si limita a reprimere e a superare la corruzione creaturale all'interno dell'attore e conseguentemente accentua la propria attenzione su quelle prestazioni redentrici che risultano stabilmente volute da Dio, fino al punto di evitare del tutto di agire negli ambiti mondani*»³⁶³ e in questo caso avremo un tipo di ascetismo extramondano, e quando «*il mistico contemplativo non giunge a trarre come conseguenza la fuga dal mondo, ma rimane ancorato, come l'asceta intramondano, all'ambito mondano (misticismo intramondano)*»³⁶⁴. È molto interessante notare come secondo il nostro autore l'ascetismo extramondano non sia però mai caratterizzato da una "fuga dal mondo", come nel misticismo contemplativo extramondano, bensì da un "rifiuto del mondo" che implica comunque, sempre «*la relazione interna negativa della lotta ininterrotta con il "mondo"*»³⁶⁵ e quindi mai un totale estraniarsi rispetto ad esso. Pertanto, riassumendo, nell'idea weberiana, i possibili atteggiamenti pratici relativi alla ricerca della salvezza possono essere, in senso ideal-tipico, almeno quattro: ascetismo intra e extra-mondano e misticismo intra e extra-mondano.

La distinzione individuata da Weber tra setta e chiesa, che noi interpretiamo come assimilabile a quella tra movimento e istituzione, è stata ripresa da moltissimi altri autori.

Un primo esempio è quello di H. R. Niebhur³⁶⁶ che nel suo lavoro *The social Sources of Denominationalism*, pubblicato per la prima volta nel 1929, occupandosi dei processi che portano alla trasformazione delle sette in chiese, sostiene che i gruppi

³⁶¹ Weber M., op. cit., 2002, pp. 46-47.

³⁶² *Ibidem*, p. 47.

³⁶³ *Ibidem*, p. 47.

³⁶⁴ *Ibidem*, p. 47.

³⁶⁵ Weber M., op. cit., vol. II, 1999, p. 233.

³⁶⁶ Niebhur H. R., *The Social Sources of Denominationalism*, The World Publ. Co., Cleveland (N. Y.), 1967.

religiosi rimangono nella forma settaria solo per una generazione e in seguito si istituzionalizzano per almeno tre motivi principali:

1) gli effetti generazionali: la seconda e le successive generazioni nate all'interno del movimento non condividono il fervore dei membri originari poiché non hanno vissuto i conflitti con lo *status quo* che tipicamente sorgono nel momento in cui una setta nasce;

2) mobilità sociale verso l'alto e conseguente integrazione sociale: il duro lavoro e la gratificazione differita conducono la setta al successo economico e alla crescente rispettabilità sociale dei suoi membri con la conseguente difficoltà a mantenersi incontaminati dai modi di vita e dai valori della società circostante;

3) la routinizzazione del carisma e la burocratizzazione: man mano che la setta cresce dal punto di vista dimensionale al suo interno si sviluppa, inevitabilmente, la tendenza alla specializzazione e professionalizzazione delle figure direttive le quali si sostituiscono all'originario capo carismatico.

Anche Ernest Troeltsch è debitore nei confronti di Weber per ciò che concerne la sua lettura dei rapporti tra chiesa e gruppi religiosi³⁶⁷, i quali ultimi, anche in questo caso, vengono definiti attraverso il concetto di setta. Nell'idea di Troeltsch ciò che innanzitutto distingue queste due forme di organizzazione religiosa è rappresentato dalla differente dottrina sociale che le caratterizza, nel senso che quella della «*Chiesa, in quanto istituto universale di grazia e di redenzione, fornito di verità assoluta e autoritaria e di potere sacramentale miracoloso, accoglie in sé gli ordinamenti mondani, derivanti dal diritto naturale relativo e adattati alle condizioni dello stato di peccato, quali stadii inferiori e preparatori naturali della moralità della grazia e del miracolo, dell'ordinamento mondiale spirituale-gerarchico*»³⁶⁸ mentre l'essenza della setta è contraddistinta dal fatto che «*la comunione religiosa genera puramente dal Vangelo e dalla legge di Cristo l'ideale sociale, e ripone il suo carattere cristiano e la sua santità nel collegamento e nella prassi degli individui, non nelle garanzie obbiettive dell'istituto; quindi non riconosce in generale gli ordinamenti, gruppi, valori extracristiani, ma o li evita e li esclude da sé in silenziosa e paziente rinuncia al*

³⁶⁷ In *Le sette e lo spirito del capitalismo*, è lo stesso Weber, in nota, a ricordare che il suo concetto di setta è stato con sua «*grande gioia ripreso e ampiamente trattato da Troeltsch nel suo libro: Le dottrine sociali delle chiese*» (Weber M., op. cit., 1977, p. 59 all'interno della nota 1).

³⁶⁸ Troeltsch E., *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, vol. II, La nuova Italia, Firenze, 1969, p. 1

mondo, o li combatte con l'assalto entusiastico-escatologico e li sostituisce con un ordinamento puramente cristiano»³⁶⁹. Pertanto, innanzitutto, la differenza sostanziale è giocata sul differente modo di relazionarsi al mondo circostante, nel senso che mentre nella chiesa viene favorita l'accettazione, nella setta si tende verso il rifiuto che può tradursi o in una lotta perenne o nella rinuncia al mondo. Troeltsch ribadisce questa posizione, arricchendola, quando sostiene che «Ciò che per il nostro assunto è decisivo è la differenza sociologica fondamentale tra l'istituto e l'associazione, e la connessa differenza tra le due etiche, per cui gli uni integrano l'etica cristiana e diventano con ciò capaci di dominare le masse, mentre gli altri respingono l'integramento e restano quindi limitati a piccoli gruppi pazienti e rivoluzionari. Gli uni accettano un'etica naturale diversa dalla norma cristiana, gli altri la respingono. Gli uni considerano la "natura" come alquanto di diverso dalla grazia, ma da questa organizzabile, gli altri considerano la "vera natura" come identica con la grazia, e rifiutano la natura decaduta in quanto affatto inconciliabile con la grazia»³⁷⁰. Riassumendo, secondo Troeltsch, chiesa e setta possono essere distinte definendole, rispettivamente, la prima come «l'istituto di salvezza e di grazia, dotato del risultato dell'azione redentrice, che può accogliere masse e adattarsi al mondo, perché fino a un certo punto può fare a meno della santità soggettiva e compensarla col tesoro oggettivo della grazia e della redenzione»³⁷¹ e la seconda, invece, come una «libera riunione di Cristiani rigidi e coscienti, che si raccolgono insieme come veracemente rigenerati, si separano dal mondo, restano limitati a piccoli gruppi, invece della grazia insistono sulla legge e nel loro gruppo instaurano con maggiore o minore radicalismo l'ordine cristiano della vita ispirato all'amore, tutto ciò come avviamento e nell'attesa dell'imminente regno di Dio»³⁷².

Bisogna altresì ricordare che, secondo Troeltsch, accanto alla chiesa e alla setta, esiste un terzo tipo di aggregazione religiosa, il misticismo, ossia un tipo di esperienza religiosa che può prescindere, e spesso in effetti prescinde, dal formalismo dogmatico sia della chiesa sia della setta e che nelle parole dello stesso autore, è definito come nient'altro «che la spinta verso l'immediatezza, interiorità e presenzialità

³⁶⁹ *Ibidem*, pp. 1-2.

³⁷⁰ *Ibidem*, pp. 3-4.

³⁷¹ *Ibidem*, p. 684.

³⁷² *Ibidem*, p. 684.

dell'esperienza religiosa»³⁷³. In altre parole, il misticismo rappresenta «la riduzione a interiorità e immediatezza del mondo d'idee consolidatosi nel culto e nella dottrina, che diventa possesso puramente personale e interiore dell'animo, intorno a cui possono soltanto formarsi gruppi fluidi e determinati affatto personalmente, mentre del resto del culto, dogma e riferimento storico tendono ad evaporizzarsi»³⁷⁴.

Con Troeltsch si conclude il nostro excursus all'interno delle teorie classiche sui rapporti tra istituzioni ecclesiastiche e gruppi religiosi (denominati nei casi specifici come sette). Adesso passiamo alle letture che invece si sono occupate, in maniera più precisa, dell'interpretazione di quelli che sono stati denominati come nuovi movimenti religiosi e cioè quei particolari movimenti che si sono affermati nel mondo a partire dalla seconda metà degli anni Sessanta.

3.5 Mutamenti sociali, differenziazione dell'offerta religiosa e “nuovi movimenti religiosi” nelle società contemporanee: un breve excursus.

Come sostenuto fra gli altri da Alan Aldridge, «La dicotomia chiesa/setta è stata erosa da cambiamenti di fondo nella società e nella cultura»³⁷⁵ e pertanto, prevalentemente, nella letteratura contemporanea tale dicotomia è stata sostituita con quella considerata più adatta di chiesa/movimenti. È tenendo in conto questo sviluppo terminologico che adesso continueremo la nostra trattazione. In particolare, in questo paragrafo, faremo un breve *excursus* all'interno di un filone di ricerca il cui oggetto di studio è rappresentato da quelli che sono stati definiti come nuovi movimenti religiosi. Tali nuovi movimenti religiosi hanno preso ad affermarsi in tutto il mondo a partire dal secondo dopoguerra e oggi, essi «costituiscono una parte molto importante del paesaggio della nuova religiosità occidentale. Se ne contano a migliaia nel mondo e delle centinaia nella sola Europa»³⁷⁶. La letteratura che si è occupata di questo argomento è ampissima e pertanto abbiamo dovuto operare delle scelte. Da una parte proporremo le teorie di due importanti autori internazionali che oltre a tentare una classificazione di questi movimenti basata sugli elementi peculiari che ne specificano

³⁷³ *Ibidem*, p. 531.

³⁷⁴ *Ibidem*, p. 684.

³⁷⁵ Aldridge A., *La religione nel mondo contemporaneo. Una prospettiva sociologica*, il Mulino, Bologna, 2005, p. 66.

³⁷⁶ Mancini S., *Correnti esoteriche occidentali e la religiosità contemporanea*, in Spini A. (a cura di), op. cit., 2004, p. 292.

l'aspetto di novità rispetto ai movimenti del passato tendono anche a collegare la loro origine ai processi di modernizzazione. In secondo luogo proporremo una lettura dei nuovi movimenti traendola dalla letteratura sociologica italiana all'interno della quale si tende oggi ad evidenziare la crescita d'importanza che, anche all'interno del nostro paese, sembra assumere questo fenomeno.

Il primo problema che si impone di fronte ad un fenomeno che presenta i caratteri della novità è quello di individuare una definizione dello stesso che venga accettata in maniera abbastanza generalizzata. Un punto di partenza condiviso appare essere proprio quello di sostituire il termine setta, considerato come pregno di una connotazione negativa con quello di movimento. Per esempio, John A. Saliba S. J. sostiene che «*Il termine "movimento" è legittimo, in quanto le persone interessate sono veramente in movimento, ossia hanno cambiato posizione, atteggiamento e fede*»³⁷⁷. Un primo tentativo di delineare tale oggetto potrebbe essere quello di utilizzare la definizione che ne dà l'«Information Network Focus on Religions Movements» così come fa Gustavo Guizzardi secondo il quale «*questi movimenti sono nuovi in quanto sono divenuti visibili nella forma presente dopo la seconda guerra mondiale, e sono religiosi nel senso che offrono un'interpretazione del mondo in forma religiosa o filosofica, oppure affermano di offrire dei mezzi attraverso i quali si possono ottenere fini importanti, come una conoscenza trascendente, un'illuminazione spirituale, la realizzazione o un "vero" sviluppo del sé; in ultima analisi rispondono a domande fondamentali quali il significato dell'esistenza o il posto dell'individuo entro la vita, la natura, il cosmo*»³⁷⁸. Ma tale definizione, a detta dello stesso Guizzardi, seppur operativamente proficua, risulta essere scientificamente imprecisa e pertanto, adesso, proveremo a proporre la teoria sviluppata sui nuovi movimenti religiosi da parte di uno dei più importanti sociologi che si siano occupati di tale argomento e cioè James Beckford. Secondo questo autore, col termine «nuovi movimenti religiosi», si vuole fare riferimento a «*tentativi organizzativi volti a mobilitare risorse umane e materiali, allo scopo di diffondere nuove idee e sensibilità di natura religiosa. Essi sono perciò intenzionali,*

³⁷⁷ John A. Saliba S. J., *Problemi di ricerca e di classificazione dei movimenti religiosi contemporanei*, in Caporale R. (a cura di), *Vecchi e nuovi Dei. Studi e riflessioni sul senso religioso dei nostri tempi*, Valentino, Torino, 1976, p. 154.

³⁷⁸ Allievi S., Guizzardi G., Prandi C., op. cit., 2001, p. 78.

collettivi e storicamente specifici»³⁷⁹. Beckford sostiene che «bisogna chiarire che la religione, come fenomeno sociale, non è mai completamente statica: il mutamento è endemico. La storia della religione può essere descritta come un conflitto incessante tra le forze della istituzionalizzazione e quelle della disgregazione»³⁸⁰ nel senso che «I movimenti religiosi sono sempre esistiti, a dispetto della tendenza, esistente nella maggior parte degli studi accademici della religione di negare l'importanza, a favore di un'enfasi sulla continuità, se non proprio sulla dominanza, dei grandi e stabili complessi di dottrine, sentimenti e riti nelle tradizioni delle maggiori religioni mondiali»³⁸¹. Tuttavia, il ritmo con cui i movimenti, nel corso della storia, hanno rivolto sfide alle tradizioni istituzionalizzate, non è stato costante nel senso che tali conflitti, secondo il nostro autore, sono affiorati esclusivamente in periodi ben determinati e circoscritti e cioè nei momenti di cambiamento. Beckford, infatti, afferma che il presupposto implicito del suo libro è proprio costituito dal fatto che «i movimenti religiosi tendono a proliferare nel corso di rapidi mutamenti sociali»³⁸². In particolare, il sorgere dei nuovi movimenti religiosi presi in considerazione in questo studio è fortemente associato ai rapidi cambiamenti sociali avvenuti nel ventesimo secolo rispetto ai quali, essi, «rappresentano sia una risposta ai cambiamenti, sia un modo per contribuirvi»³⁸³. Dopo aver fatto queste precisazioni, Beckford intende specificare che con la parola “nuovo” vuole fare riferimento a due differenti aspetti: innanzitutto al fatto che «i movimenti religiosi oggetto di analisi in questo libro sono portatori di nuove forme religiose»³⁸⁴ e in secondo luogo al fatto che «Ciò che rende la situazione “nuova” è il più o meno simultaneo sviluppo di un numero eccezionalmente grande di movimenti religiosi. La novità sta tanto nella loro presenza aggregata quanto nelle loro caratteristiche distintive»³⁸⁵. E tali caratteristiche distintive possono essere riassunte, secondo il nostro autore, in tre punti principali:

³⁷⁹ Beckford J. A., Levasseur M., *Nuovi movimenti religiosi nell'Europa Occidentale* in Beckford J. A. (a cura di), op. cit., 1990, p. 75. Si tenga conto del fatto che Beckford precisa che all'interno di tale definizione è possibile comprendere anche movimenti quali il Movimento di Rinnovamento Carismatico o il Movimento per la Conservazione della Messa Tridentina, che rappresentano delle correnti all'interno di più ampie organizzazioni religiose, ma che, tuttavia, l'attenzione del suo studio sarà rivolta solo a quei nuovi movimenti religiosi che operano in maniera indipendente da altre organizzazioni religiose.

³⁸⁰ Beckford J. A., op. cit., in Beckford J. A. (a cura di), op. cit., 1990, p. 26.

³⁸¹ *Ibidem*, pp. 26-27.

³⁸² *Ibidem*, p. 27.

³⁸³ *Ibidem*, p. 31.

³⁸⁴ *Ibidem*, p. 28.

³⁸⁵ *Ibidem*, p. 28.

1) i nuovi movimenti religiosi hanno la tendenza ad attirare l'attenzione pubblica poiché propagandano idee e pratiche più specializzate o esoteriche di quelle propagandate all'interno dei gruppi religiosi istituzionali;

2) i nuovi movimenti religiosi, tendenzialmente, permettono ai laici di partecipare alla loro attività in maniera più diretta rispetto a quanto sia stato e sia possibile all'interno delle organizzazioni religiose più antiche;

3) i membri dei nuovi movimenti religiosi vengono esortati, maggiormente di quanto accada nelle organizzazioni religiose più antiche, a tradurre in pratica concreta e quotidiana la propria spiritualità.

Altrettanto interessante è il discorso che Beckford fa, questa volta assieme a Martine Levasseur, in relazione ai nuovi movimenti religiosi riscontrabili in particolare in Europa Occidentale. Dopo aver insistito sull'importanza di utilizzare il termine "nuovi movimenti religiosi", che risulta libero da qualsiasi connotazione valutativa, anziché setta, culto eresia ecc. che sono, invece, «*tutti termini che comportano un giudizio di relativa "anormalità" che è al tempo stesso di natura dottrinale, storica, culturale e sociale*»³⁸⁶, Beckford afferma che i movimenti che verranno presi in considerazione in questo contesto sono i seguenti: la Chiesa dell'Unificazione, la Società Internazionale per la consapevolezza di Krishna, la Scientologia, la Missione della Luce Divina, la Meditazione Trascendentale, i Bambini di Dio/Famiglia d'Amore, i Nichiren Shoshu e la Fondazione Rajneesh. Secondo il nostro autore, alcuni degli aspetti che caratterizzano specificatamente tali nuovi movimenti religiosi dell'Europa Occidentale sono:

1) la particolare abilità all'interno di tali movimenti di sfruttare a proprio vantaggio il «*rapido miglioramento dei mezzi di comunicazione*»³⁸⁷ che ha permesso loro di «*raggiungere un pubblico veramente di massa, senza incorrere in costi o tempi proibitivi*»³⁸⁸;

2) tali movimenti, per la maggior parte, traggono la loro origine culturale dagli Stati Uniti;

3) la particolare composizione sociale dei nuovi movimenti che differisce da quella dei gruppi settari originari degli Stati Uniti per due motivi principali e cioè per

³⁸⁶ Beckford J. A., Levasseur M., op. cit., in Beckford J. A., (a cura di), op. cit., 1990, p. 76.

³⁸⁷ *Ibidem*, p. 79.

³⁸⁸ *Ibidem*, p. 79.

l'età della maggioranza dei suoi membri che è inferiore rispetto a quelli e perché «*la loro modalità d'appartenenza ai movimenti tende ad essere più esclusiva di altri impegni*»³⁸⁹.

Per ciò che concerne le modalità d'inserimento nella società di tali nuovi movimenti Beckford sostiene che si possono delineare tre posizioni tipico-ideali e cioè:

1) il “rifugio”, nel senso che in alcuni movimenti viene offerto ai propri membri «*un posto sicuro (fisicamente ed intellettualmente) in cui i membri che hanno completato l'iniziazione, possono sentirsi sicuri dal male e/o dal carattere illusorio della vita nel mondo “esterno”*»³⁹⁰;

2) la “riforma”, consistente nella «*capacità o la preparazione a portare un insegnamento specifico sulla possibilità di miglioramenti radicali per sorreggere le esistenti strutture socio-culturali*»³⁹¹;

3) la “liberazione” che fa riferimento al fatto che «*Alcuni NMR hanno adottato un modello di inserimento nella società basato principalmente sulla fornitura di un servizio per i loro clienti. Essi si offrono di liberare la gente da condizioni dichiarate ostacoli alla completa realizzazione del loro potenziale umano*»³⁹².

Un altro importante autore che ha tentato di dare una lettura dei nuovi movimenti religiosi è il già più volte trattato Bryan Wilson. Anche secondo questo autore la presenza di movimenti all'interno della storia delle religioni non è una novità del nostro tempo. In particolare, all'interno del Cristianesimo, la proliferazione di nuovi movimenti ha rappresentato una costante a partire dal momento in cui «*La chiesa cristiana cercò di eliminare tutte le fonti alternative di sostegno soprannaturale, così, quando i suoi teologi divennero troppo intellettualizzati e resero la salvezza un evento molto lontano per i laici, questi ultimi ricorsero non tanto alle pratiche magiche quanto a nuovi movimenti religiosi*»³⁹³ proprio perché essi, molto spesso, elaboravano «*un concetto di salvezza più immediato di quello offerto dalla chiesa*»³⁹⁴. In generale, la tendenza più marcata dei nuovi movimenti religiosi, nelle varie epoche, è consistita nella loro capacità di «*rivitalizzazione della cultura religiosa, a volte liberando dalle*

³⁸⁹ *Ibidem*, p. 79.

³⁹⁰ *Ibidem*, p. 93.

³⁹¹ *Ibidem*, p. 94.

³⁹² *Ibidem*, p. 96.

³⁹³ Wilson B. R., op. cit., 1985, p. 149.

³⁹⁴ *Ibidem*, p. 149.

*incrostazioni un sistema religioso consolidato e cristallizzato, a volte restaurando cose perdute per logoramento»*³⁹⁵. Altre caratteristiche comuni dei movimenti religiosi sono secondo Wilson le seguenti: la promessa di una più immediata mobilitazione spirituale e di migliori prospettive di salvezza per i suoi membri, la esemplificazione dei tratti dottrinari, l'aumento della partecipazione laica ai rituali giungendo a volte ad eliminare totalmente le funzioni sacerdotali. Date queste comuni caratteristiche, ciò che invece differenzia i diversi movimenti, di epoca in epoca, sono le qualità specifiche della struttura sociale entro la quale essi sorgono e si affermano. Come abbiamo visto, la particolare struttura sociale che ha fortemente influenzato la natura e le caratteristiche dei movimenti religiosi contemporanei è quella tipica della modernità e cioè la società. E, infatti uno fra i più importanti elementi che, secondo Wilson, caratterizzano tali nuovi movimenti consiste proprio nella loro capacità di fornire ai propri membri «*i benefici della comunità (...) contesti in cui essere conosciuti personalmente e in cui condividere con altri delle responsabilità*»³⁹⁶. Altre caratteristiche dei nuovi movimenti religiosi contemporanei sono secondo il nostro autore le seguenti:

1) i nuovi movimenti, visto che solitamente coinvolgono solo una minoranza della popolazione anche nei propri paesi di origine, risultano più capaci, rispetto alle religioni istituzionalizzate tradizionali, di comprendere gli interessi degli uomini;

2) i nuovi movimenti tendono ad essere laici, dimostrando in ciò di sapersi bene adattare all'*ethos* sociale moderno caratterizzato da «*minori differenze tra gli status dei gruppi*»³⁹⁷ al contrario di quello delle società tradizionali in cui «*il rivendicare uno status superiore da parte di una classe o casta sacerdotale rappresentava una efficace difesa dell'autorità e del potere religioso*»³⁹⁸;

3) i nuovi movimenti utilizzano a proprio vantaggio tutte le tecniche razionali messe a disposizione dalla modernità, in relazione al proprio apparato organizzativo, al reclutamento, alla pubblicizzazione del proprio messaggio ecc.;

4) infine, i nuovi movimenti religiosi offrono delle modalità più immediate di rassicurazione eliminando gli impedimenti della tradizione, utilizzando un tipo di

³⁹⁵ *Ibidem*, pp. 149-150.

³⁹⁶ *Ibidem*, p. 160.

³⁹⁷ *Ibidem*, p. 158.

³⁹⁸ *Ibidem*, p. 158.

linguaggio e dei simboli più attuali e, in generale, perseguendo vie più dirette per ciò che concerne il coinvolgimento spirituale.

Dopo aver tentato di delineare alcune delle principali caratteristiche dei nuovi movimenti religiosi attraverso le teorie di due fra i più importanti autori internazionali che si sono interessati a questo fenomeno la domanda che adesso vogliamo porci è la seguente: in che misura tali nuove realtà hanno attecchito all'interno del nostro paese? Franco Garelli nel suo *Religione e Chiesa in Italia*, a tal proposito, sosteneva che «L'ipotesi pertanto è che – anche in un contesto di modernità – il nostro paese non abbia a caratterizzarsi per quel pluralismo delle fedi, per quella molteplicità delle espressioni religiose, riscontrabile in molti paesi occidentali»³⁹⁹. Stefano Allievi tende a giustificare tale affermazione ricordando che «la pluralità di “offerta” è effettivamente fenomeno nuovo, in Italia, e dunque inevitabilmente non rilevato nelle prime ricerche in materia»⁴⁰⁰. Uno degli autori italiani che con maggiore assiduità si è interessato ai nuovi movimenti religiosi sottolineandone la progressiva affermazione anche in Italia è Massimo Introvigne. Anche questo autore ha innanzitutto evidenziato il problema della definizione del fenomeno preso in esame sostenendo che «Il problema delle definizioni si rivela spesso un autentico rompicapo, e termini come “setta”, “culto”, “nuova religione” sembrano rimanere elusivi e resistere con successo a decine (su scala internazionale, centinaia) di proposte di definizione che non riescono mai a raggiungere un grado sufficiente di accoglienza nella comunità degli specialisti»⁴⁰¹. Pur tenendo in conto tale problematicità, Introvigne prova a dare una definizione dei nuovi movimenti religiosi partendo da un schema che in Occidente tende a definire il concetto stesso di religione e cioè il seguente: «il senso religioso, come modo specifico di porre la domanda sull'origine e sul destino del mondo e dell'uomo; un Dio personale come risposta alla domanda; un mediatore, Gesù Cristo, in cui Dio si incarna tra gli uomini; e la Chiesa, in cui la presenza di Gesù Cristo continua nella storia»⁴⁰². Secondo Introvigne i nuovi movimenti religiosi designano «i movimenti religiosi attivi in Occidente che escono da questo schema, negandone uno o

³⁹⁹ Garelli F., *Religione e Chiesa in Italia*, il Mulino, Bologna, 1991, p. 13.

⁴⁰⁰ Allievi S., op. cit., in Garelli F., Guizzardi G., Pace E., (a cura di), op. cit., 2003, p. 276.

⁴⁰¹ Introvigne M., *Le nuove religioni*, SugarCo, Milano, 1989, p. 8.

⁴⁰² Introvigne M., *Il sacro postmoderno. Chiesa, relativismo e nuovi movimenti religiosi*, Gribaudi, Milano, 1996, p. 105.

più elementi»⁴⁰³. A partire da tale definizione, il nostro autore, classifica i nuovi movimenti religiosi nel seguente modo:

a) movimenti caratterizzati, rispetto allo schema sopra delineato, dal venir meno dell'idea di Chiesa (neo-pentecostali, testimoni di Geova, Associazione Cristo nell'Uomo);

b) movimenti caratterizzati, oltre che dal venir meno dell'idea di Chiesa, anche della stessa nozione di Cristo unico Signore e Salvatore (soprattutto movimenti di origine orientale e in particolare induista, buddhista e scintoista);

c) movimenti caratterizzati dal venir meno dell'idea di Chiesa, del riferimento a Cristo e perfino del riferimento ad un Dio trascendente (Scientologia);

d) movimenti caratterizzati dal venir meno, oltre che di tutti gli elementi sopra delineati, anche del riferimento al senso religioso pur ammettendo al loro interno la ricerca di un rapporto con il sacro (su tutti il New Age).

Secondo Introvigne, i nuovi movimenti religiosi tendono ad attecchire sempre di più anche in Italia. Infatti, assieme a Stark, egli sostiene che *«l'effetto combinato della deregulation giuridica e dell'immigrazione ha creato un'immagine di pluralismo religioso, e l'apparenza di una reale competizione religiosa: due realtà – pluralismo e concorrenza religiosa – entrambe nuove sul mercato religioso italiano»*⁴⁰⁴. Non sembrano della stessa idea Giuseppe Bove e Roberto Cipriani i quali continuano a sostenere che *«Il pluralismo religioso sembra non allignare in Italia. La lunga tradizione della presenza cattolica ha radici così profonde che difficilmente possono essere sradicate da movimenti passeggeri, da ondate estemporanee, da spinte secolarizzatrici, da contestazioni momentanee»*⁴⁰⁵. Non è nostra intenzione entrare più approfonditamente in questo dibattito che poco ci interessa ai fini del nostro studio. Ciò che intendiamo invece sottolineare è che di certo il pluralismo religioso ha attecchito in Italia sotto la forma di una differenziazione interna alla medesima tradizione religiosa dominante: il cattolicesimo. Come è stato sottolineato da più autori *«Gli italiani, infatti, hanno vissuto il loro rapporto con la Chiesa cattolica in forme differenziate, sin da quando è nato lo stato unitario. Il Concilio Vaticano II ha costituito un evento-cerniera:*

⁴⁰³ *Ibidem*, p. 105.

⁴⁰⁴ Stark R., Introvigne M., op. cit., 2003, p. 120.

⁴⁰⁵ Bove G., Cipriani R., *Le forme multiple del pluralismo religioso*, in Garelli F., Guizzardi G., Pace E., (a cura di), op. cit., 2003, p. 159.

nella stagione del rinnovamento conciliare si sono verificati ulteriori processi di differenziazione interna al cattolicesimo e, in forme minoritarie, veri e propri fenomeni di dissonanza cognitiva rispetto alla religione di chiesa cattolica»⁴⁰⁶. È di questo aspetto che ci occuperemo nel prossimo paragrafo. Prima di andare avanti, però, vogliamo ulteriormente precisare che la letteratura sui “nuovi movimenti religiosi”⁴⁰⁷, essendo ampissima, non si riduce certamente agli autori da noi presi in considerazione in questo paragrafo, ma, come detto più volte, visti gli interessi della nostra ricerca, crediamo che tale piccola infarinatura sull’argomento possa bastare. Come vedremo in seguito, alcuni degli elementi costitutivi dei nuovi movimenti sembrano caratterizzare in maniera evidente anche CL.

3.6 La differenziazione dell’offerta religiosa in Italia. Dai movimenti contestativi a quelli inglobati dall’istituzione: le principali interpretazioni sociologiche.

In questo paragrafo proporrò alcune delle più importanti teorie sociologiche che hanno tentato di interpretare il fenomeno della differenziazione dell’offerta religiosa all’interno del cattolicesimo italiano e cioè il tema che a noi interessa maggiormente ai fini della nostra ricerca. Anche in Italia, a partire soprattutto dalla metà degli anni Sessanta, si è assistito all’affermarsi di un considerevole pluralismo religioso anche se esso ha coinciso esclusivamente con l’ampliamento quantitativo e qualitativo dell’offerta di una medesima tradizione religiosa dominante: il cattolicesimo. Come è stato a più riprese osservato «*Oggi, ma sia pur in maniera diversa in passato, ci sono tanti modi per essere cattolici, sia riferendosi ai singoli individui, sia riferendosi alle diverse esperienze associative e comunitarie in cui si è concretizzato il cattolicesimo*»⁴⁰⁸ ed è proprio in relazione a queste “diverse esperienze comunitarie” che adesso

⁴⁰⁶ Pace E., Guizzardi G., Garelli F., *Conclusioni*, in Garelli F., Guizzardi G., Pace E., (a cura di), op. cit., 2003, p. 299.

⁴⁰⁷ Tra gli altri vogliamo ricordare, per ciò che concerne la letteratura internazionale:

- Barker E., (1989), *New Religious Movements. A Practical Introduction*, Her Majesty’s Stationery Office, London;
- Wallis R., (1984), *The elementary forms of the new religious life*, Routledge and Kegan, London.

Per ciò che invece concerne la letteratura italiana:

- Berzano L., (1999), *New Age*, il Mulino, Bologna;
- Filoramo G., (1986), *I nuovi movimenti religiosi*, Laterza, Bari.
- Filoramo G., (1994), *Le vie del sacro. Modernità e religione*, Einaudi, Torino.
- Pace E., (1997), *Le sette*, il Mulino, Bologna.

⁴⁰⁸ Bova V., *Democrazie Cristiane. Cattolici e politica nell’Italia che cambia*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1999, p. 47.

presenteremo alcune fra le più interessanti teorie che hanno tentato di interpretarne il significato in relazione ad un nuovo modo di vivere la religiosità percepito in Italia proprio a partire dagli anni Sessanta. Come vedremo, l'elemento caratterizzante che più di ogni altro emergerà all'interno di queste teorie è il particolare interesse per la dicotomia chiesa-movimento, istituzione-stato nascente, in un'ottica che tiene conto di un mutamento nel modo di vivere la religiosità frutto di una sorta di disaffezione dei fedeli nei confronti della chiesa e del conseguente ampliamento interno del panorama dell'offerta religiosa nell'intento di proporre delle alternative più consone alle nuove aspettative e bisogni religiosi degli italiani. Nei movimenti affermatasi all'interno del cattolicesimo italiano, prevalentemente, si tende a vivere un tipo di religiosità strettamente legata all'esperienza e non al vuoto ritualismo tipicamente riscontrabile all'interno della chiesa, una religiosità che tende a slegarsi dal monopolio istituzionale instaurato dal clero inteso come unico modo per mediare il rapporto delle persone col sacro. Come sostenuto da Wilson, infatti, *«La minaccia al ruolo del clero non è confinata alle frange del misticismo cristiano, ai culti esoterici del New Age o allo sviluppo di piccole sette, così come sta accadendo oltre i confini delle religioni ufficiali di chiesa in Europa. All'interno delle stesse chiese maggiori si riscontra la crescita di gruppi informali, nuove strutture di base che giungono a essere, almeno per certi aspetti, un modello alternativo di organizzazione nei confronti delle tradizionali gerarchie ecclesiastiche. La significatività di tali gruppi extra-ecclesiali è evidente in Spagna e in Italia»*⁴⁰⁹. È proprio per questo motivo che la chiesa cattolica, di fronte a questa sfida che tendeva a delegittimare il suo ruolo, dopo un periodo di iniziale diffidenza, ha provveduto ad inglobare molti dei nuovi movimenti che si sono affermati al suo interno durante gli anni Sessanta.

L'autore con il quale inizieremo la nostra trattazione è Sabino Acquaviva le cui tesi di partenza *«si collocano nel quadro della sua analisi sui mutamenti complessivi nel sistema dei ceti e nel sistema socio-culturale italiano, che hanno portato alla marginalità della chiesa e alla crisi del modello tradizionale di comportamento»*⁴¹⁰. Scriveva infatti Acquaviva negli anni '70: *«Il complessivo e complesso processo di disarticolazione fra chiesa e società è causa ed effetto dell'emergere di nuovi modelli di comportamento. Parallelamente si ha una frantumazione e un farsi polivalente dei fini*

⁴⁰⁹ Wilson B. R., op. cit., 1993, in op. cit., p. 103.

⁴¹⁰ Colozzi I., Martelli S., op. cit., 1988, p. 19.

dell'esistenza che è "il doppione" della crisi dei vecchi sistemi di valori di cui si è detto: i vuoti lasciati dal cristianesimo vengono riempiti»⁴¹¹. Il mutamento nel sistema di valori, secondo il nostro autore, si concretizza nel suo strutturamento su tre differenti livelli (neomarxista, orientamento a nuove forme di religiosità e ripensamento di quelle tradizionali, orientato alla scienza), avvicinando, da questo punto di vista, l'Italia agli altri paesi industrializzati. Secondo Acquaviva, nonostante la diminuzione di affezione nei confronti della chiesa, il bisogno di religiosità degli italiani rimane alto anche se tende sempre di più a disancorarsi dal riferimento puramente trascendentale per concentrarsi sugli «aspetti umani dell'esistenza»⁴¹². In altre parole, adesso, «l'italiano medio (e le inchieste sembrano confermarlo) "cerca una risposta", sul piano religioso, a quella che un tempo si definiva come angoscia esistenziale; non lo interessa, in questo ambito, né un discorso politico, né un discorso filosofico, né un discorso culturale, se non nei limiti in cui danno credibilità e certezza alla risposta religiosa ai problemi vissuti, di cui si è detto. Egli chiede soprattutto di essere assicurato nei diversi momenti e aspetti dell'esistenza in cui si va frantumando l'antica unità di significati della religione»⁴¹³. Secondo il nostro autore i modi attraverso i quali "l'italiano medio" tende a soddisfare tale bisogno di religione sono sostanzialmente tre: «Da un lato, dunque, pratica religiosa con adesione alla Chiesa ufficiale e alle sue organizzazioni. Da un altro lato una scelta di vita religiosa entro piccoli gruppi di Chiesa che non contestano ancora il sistema ecclesiale; tuttavia non sono più organizzati ufficialmente entro di essa, o se sono riconosciuti dal sistema gli vivono praticamente accanto pur non contestandolo. La terza scelta è quella di sempre per chi non accetta la Chiesa: nessuna religione, o almeno nessuna religione manifesta »⁴¹⁴. Man mano che i piccoli gruppi inerenti la seconda scelta si sviluppano, articolandosi e prendendo corpo «sul piano culturale, politico, e in parte anche religioso»⁴¹⁵ secondo il nostro autore, si trasformano in gruppi di contestazione ecclesiastica segnando così il passaggio da una concezione della religione intesa come salvezza (escatologica) ad una in cui viene intesa come salvezza politico-sociale (millenarista). Tre sono le tipologie di gruppi che secondo Acquaviva scaturiscono da questa trasformazione:

⁴¹¹ Acquaviva S., *Nuovi modelli religiosi in Italia*, in Caporale R. (a cura di), op. cit., 1976, p. 249.

⁴¹² *Ibidem*, p. 251.

⁴¹³ *Ibidem*, pp. 250-251.

⁴¹⁴ Acquaviva S., *Il seme religioso della rivolta*, Rusconi, Milano, 1979, pp. 58-59.

⁴¹⁵ Acquaviva S., op. cit., in Caporale R., (a cura di), op. cit., 1976, p. 255.

1) i gruppi politici «*in cui la matrice religiosa è fatto intimo*»⁴¹⁶ e dove pertanto prevale la dimensione attivistica su quella religiosa;

2) i gruppi politico-religiosi in cui vengono miscelati «*marxismo e vangelo traducendolo in una prassi indubbiamente originale rispetto alle interpretazioni separate dell'uno e dell'altro*»⁴¹⁷;

3) i gruppi religiosi «*entro i quali la dimensione intimistica prevale su tutto il resto*»⁴¹⁸.

In ogni caso, tutti i tipi di gruppi, tendono ad assumere un connotazione prettamente marxista, utilizzata per riuscire a portare avanti un discorso innovativo all'interno del cristianesimo tradizionale. Tuttavia, secondo il nostro autore tali gruppi hanno un futuro molto limitato per le seguenti ragioni: mancanza di stabilità strutturale, incapacità di socializzare i membri delle generazioni successive la prima, incapacità di influire e quindi pesare sulle «*“agenzie” dominanti della società contemporanea che conducono la danza della secolarizzazione, a cominciare dai mass-media*»⁴¹⁹. Coloro che fuoriescono dai gruppi possono optare per una delle seguenti tre alternative di tipo associativo:

1) una parte degli aderenti tende a confluire in movimenti marxisti extraparlamentari abbandonando, apparentemente, gli interessi religiosi;

2) un'altra parte viene assorbita all'interno della sinistra istituzionale relegando in secondo piano la componente religiosa;

3) un'altra parte, infine, viene riassorbita in ambito ecclesiastico in maniera nuova e più matura.

Anche sul piano delle scelte religiose di valore le opzioni entro le quali poter scegliere, per i reduci dei gruppi, appaiono tre:

1) nuova adesione alla chiesa istituzionale che però è mutata profondamente poiché appare sempre più comunità e meno autorità, più attivismo religioso e meno dogmi;

2) la soggettivizzazione dei modelli di credenza in cui «*La religione diventa fatto dell'individuo, non più di un gruppo o di un'organizzazione*»⁴²⁰;

⁴¹⁶ *Ibidem*, p. 257.

⁴¹⁷ *Ibidem*, p. 257.

⁴¹⁸ *Ibidem*, p. 257.

⁴¹⁹ Acquaviva S., op. cit., 1979, p. 70.

⁴²⁰ *Ibidem*, p. 73.

3) il totale abbandono degli interessi religiosi.

Anche secondo Silvano Buralassi, all'interno del cattolicesimo italiano dei primi anni '70 «*Si ha dunque una osmosi oramai accentuata dal modello ufficiale a quello del dissenso e, nell'area del consenso, dal modello ufficiale alla innovazione. Si registra, dunque, un generale spostamento a sinistra di tutto l'arco della cristianità*»⁴²¹. Secondo questo autore i valori costanti che si possono riscontrare, in maniera abbastanza generalizzata, all'interno dei diversi gruppi ecclesiali sono: la chiesa intesa come “avvenimento” ed esperienza di *communio* e una critica decisa nei confronti della neutralità e del formalismo percepibili all'interno della chiesa ufficiale ai quali vengono contrapposti l'esaltazione dei carismi, della diaconia e dell'escatologia. I gruppi che Buralassi individua sono i seguenti:

1) i gruppi degli individualisti (il 24%) in cui viene sottolineato «*il primato della conversione individuale*»⁴²² come nei gruppi-preghiera, i gruppi-vangelo, le comunità oranti ecc.;

1a) i gruppi degli individualisti familisti (il 17%) formati perlopiù da «*gruppi di coniugi (spiritualità familiare) e più raramente di gruppi di persone che vivono insieme nel desiderio non solo di un arricchimento personale, ma soprattutto di una testimonianza agli altri (e specialmente ai figli)*»⁴²³;

2) i gruppi concilianti (il 32%) che si caratterizzano «*per il tentativo di fare con la loro testimonianza religiosa una “proposta politica”, l'unica, a loro dire, che risolve pienamente i problemi del momento (...) Il loro nome abituale è quello di “GS” e di “Comunione e Liberazione”*»⁴²⁴;

3) i gruppi critico-rivoluzionari (il 27%) che sono contraddistinti da un «*modello “rivoluzionario” con una scelta di classe di tipo socialista e con una radicale contestazione al sistema politico e anche ecclesiastico*»⁴²⁵.

Secondo Buralassi gli aspetti importanti da sottolineare in relazione a tali gruppi sono: a) il dissenso ecclesiale è presente in tutte le fedi religiose esistenti in Italia; b) i conformisti all'interno dei gruppi sono maggiormente presenti in quelli di matrice

⁴²¹ Buralassi S., *Tensioni ed effervescenze nella religiosità giovanile italiana* in Caporale R. (a cura di), op. cit., 1976, p. 285.

⁴²² *Ibidem*, p. 294.

⁴²³ *Ibidem*, p. 294.

⁴²⁴ *Ibidem*, p. 295.

⁴²⁵ *Ibidem*, p. 295.

cattolica ed evangelici; c) i tradizionalisti sono più frequentemente presenti nei gruppi evangelici e giudei che in quelli cattolici; d) gli innovatori sono maggiormente presenti nei gruppi cattolici e poi, a seguire, in quelli evangelici e giudei; e) la aliquota di atei ed indifferenti risulta essere molto limitata.

Un altro autore che ha proposto un'interessante classificazione del mondo dei movimenti all'interno del cattolicesimo è Franco Garelli che in *Religione e Chiesa in Italia* sostiene che «*Nel nostro paese l'associazionismo religioso si presenta come un fenomeno assai consistente*»⁴²⁶ specificando che per associazionismo vuole intendere «*in chiave religiosa – l'appartenenza volontaria ad una collettività (gruppi, movimenti, associazioni) volta alla realizzazione di scopi non raggiungibili dai singoli individui e caratterizzata da vincoli di solidarietà*»⁴²⁷. Fatta questa premessa, il nostro autore propone la seguente classificazione dei movimenti associativi in questione:

1) movimenti di spiritualità e di apostolato (quali ad esempio Focolarini, Neocatecumenali, Rinascimento dello Spirito, Cursillos di cristianità ecc.);

2) associazioni o gruppi che «*si caratterizzano per una scelta religiosa esplicita da mediare nelle concrete situazioni storiche, che rappresentano un luogo di mediazione tra chiesa e mondo*»⁴²⁸ (Azione cattolica, Fuci, Comunità ecclesiali di base ecc.);

3) movimenti che tendono a coniugare religione e politica e religione e impegno storico (CL, Acli, Movimento cristiano lavoratori, ecc.);

4) movimenti e associazioni che appartengono all'area del volontariato assistenziale, sociale e sanitario (Comunità di S. Egidio, Movimento per la vita, Gruppo Abele, ecc.);

5) gruppi missionari e organismi di volontariato internazionale (Movimento giovanile missionario, la Focsiv ecc.);

6) gruppi e associazioni impegnati prevalentemente in un'azione educativa dei giovani (Gioventù mariana, Gioventù francescana, Agisci, Anspi, ecc.);

7) gruppi e associazioni di animazione e pratica sportiva (Polisportive salesiane ecc.);

⁴²⁶ Garelli F., op. cit., 1991, p. 238.

⁴²⁷ *Ibidem*, p. 238.

⁴²⁸ *Ibidem*, p. 249.

8) movimenti e associazioni di “categoria” impegnati prevalentemente nel campo della cultura e della professione (Azione Cattolica operatori sanitari, Movimento ecclesiale di impegno culturale, ecc.);

9) associazioni di ex-allievi o di sostenitori delle scuole cattoliche (Associazione italiana genitori, Associazione genitori scuole cattoliche, ecc.).

Inoltre, Garelli elenca anche quelle che dal suo punto di vista rappresentano le condizioni principali del successo che tali movimenti riescono a riscuotere nella società italiana e cioè: a) il fatto che tali movimenti si fanno portatori di un’identità religiosa originale e specifica «*in grado di informare una spiritualità e una visione del mondo particolari*»⁴²⁹; b) la capacità che tali movimenti hanno di «*riattualizzare nel tempo presente l’identità originaria*»⁴³⁰ nel senso che essi riescono a «*raccordare l’idea fondante, il carisma, alle attuali condizioni di vita, al contesto socio-culturale in cui si è chiamati a vivere*»⁴³¹; c) la capacità di operare all’interno di una particolare area sociale entro la quale il movimento può effettuare la propria proposta e può esercitare una specifica funzione; d) la capacità dei movimenti di farsi portatori di una proposta “forte e controcorrente” da veicolare attraverso un messaggio semplificato e facilmente comprensibile dai destinatari evitando così il rischio di «*dispandersi tra i molteplici mercati di significato che caratterizzano la società contemporanea*»⁴³². È interessante notare che Garelli si sofferma in particolare ad evidenziare i motivi del successo di CL individuandoli nella sua capacità di «*far riferimento al modo singolare in cui essa coniuga l’istanza religiosa con quella politica e al particolare modo di interpretare la responsabilità dei cattolici nell’impegno di trasformazione della società*»⁴³³. Concludendo con questo autore, crediamo sia molto interessante notare, rispetto all’idea di una forte differenziazione dell’offerta religiosa, come Garelli sottolinei in questo suo lavoro anche il fatto che tali movimenti rappresentano delle realtà «*che operano fianco a fianco nel campo religioso, secondo un’abile (e non intenzionale) strategia di diversificazione delle proposte e del campo di applicazione*»⁴³⁴.

⁴²⁹ *Ibidem*, p. 257.

⁴³⁰ *Ibidem*, p. 258.

⁴³¹ *Ibidem*, p. 258.

⁴³² *Ibidem*, p. 259.

⁴³³ *Ibidem*, p. 260.

⁴³⁴ *Ibidem*, p. 259.

Altrettanto interessanti sono di certo le interpretazioni di Enzo Pace in relazione al pluralismo religioso riscontrabile all'interno del panorama religioso italiano. Un primo testo entro il quale tale autore propone un'utile classificazione dei movimenti ecclesiali, definiti in questo caso come sette, è *Asceti e mistici in una società secolarizzata*⁴³⁵ dove Pace sostiene che tali movimenti rappresentano un modo attraverso il quale la chiesa stessa, anziché venir messa da parte, riesce invece a riprodursi, utilizzandone a proprio vantaggio la eterogeneità della proposta offerta. All'interno di tali gruppi, Pace, rifacendosi alle interpretazioni di Weber e Troeltsch, distingue fra due modelli contrapposti di comportamento: il primo è il tipo ascetico caratterizzato dal forte impegno sociale e politico a favore della classe operaia e dalla critica alla mondanizzazione della chiesa (gruppi di dissenso o di spiritualità familiare) e il secondo è quello di tipo mistico caratterizzato invece da una forte esperienza di iniziazione-conversione, da una separatezza nei confronti dei problemi politici e da una critica verso le concezioni gerarchiche e ierocratiche della chiesa istituzionale. Entrambi questi due tipi contrapposti di religiosità convivono all'interno della istituzione-chiesa anche se, da un punto di vista cronologico, il tipo ascetico ha prevalso soprattutto negli anni Sessanta mentre quello mistico tende a prendere il sopravvento in tempi più recenti. Tuttavia, è molto importante notare come già in questa opera Pace riesca a mettere in evidenza la differenziazione interna al cattolicesimo realizzata con la proposizione di risposte alternative, e a volte anche contrapposte, in relazione alle differenti domande di senso religioso provenienti dai fedeli.

Le analisi di Pace sui movimenti ecclesiali e non si sono ripetute più volte all'interno della sua vasta produzione scientifica. Un altro importante tassello, un po' più recente rispetto al primo, è rappresentato per i nostri fini dal saggio *Nuove forme di religiosità in Italia. Un'ipotesi di lettura* entro il quale la classificazione dei movimenti si inserisce in una più ampia analisi delle forme di religiosità emergenti in Italia. Secondo Pace, gli atteggiamenti religiosi degli italiani possono essere riassunti utilizzando tre mappe cognitive che sembrano orientare l'agire sociale di gruppi di italiani nei confronti del fattore religione e cioè:

1) quella del "senso versus norma" entro la quale è possibile far rientrare tutti quegli atteggiamenti che si rivolgono alla provincia di significato-religione come ad un

⁴³⁵ Pace E., *Asceti e mistici in una società secolarizzata*, Marsilio, Venezia, 1982.

ambito di ricerca individuale di senso slegata da riferimenti a modelli organizzati della vita religiosa;

2) quella della “norma versus senso” in cui rientrano tutti quei comportamenti che invece tendono a valorizzare, con atti socialmente visibili, l'appartenenza ad una realtà religiosa organizzata dispensatrice per i propri membri di significati ed identità (chiesa, movimenti, sette, nuovi culti);

3) quella del “valore d'uso della religione-di-chiesa” entro la quale è possibile rinvenire gli atteggiamenti di coloro che, pur non sentendosi più parte integrante della subcultura cattolica e del sistema di credenze strutturato dalla Chiesa, ne apprezzano le funzioni sociali che essa assolve in alcuni ambiti della vita collettiva. Tenendo in conto tali polarizzazioni riguardanti le mappe cognitive di orientamento dell'agire sociale nei confronti della religione, Pace sostiene che, riassumendo, una tipologia delle nuove forme di religiosità emerse in Italia può ben essere delineata utilizzando i tre seguenti punti: «1. una religiosità senza Chiesa; 2. una religione di Chiesa a basso contenuto di dipendenza dall'autorità normativa della Chiesa stessa; 3. una religiosità della nostalgia della norma e del fondamento, che si afferma fuori e dentro il campo religioso cattolico»⁴³⁶. All'interno di questo più ampio quadro di analisi Pace inserisce un tentativo di classificazione dei movimenti. Il nostro autore sostiene che per interpretare fenomeni che egli stesso definisce come «spesso molto diversi fra loro»⁴³⁷, è utile tenere in conto le seguenti variabili: a) il tipo di esperienza religiosa (le strategie individuali); b) la struttura dell'autorità o della leadership (il gruppo); c) il tipo di aggregazione socio-religiosa che si accompagna alle due precedenti variabili (l'autorità); d) il rapporto socio-culturale con il mondo (mondo). La tipologia di movimenti che scaturisce in relazione a tali variabili è secondo il nostro autore la seguente:

1) i movimenti born-again cattolici caratterizzati dal soddisfacimento di bisogni espressivi, da leadership carismatica, da aggregazione emozionale e dalla accettazione per ciò che concerne il tipo di rapporto socio-culturale instaurato con il mondo;

2) i movimenti neo-orientali caratterizzati dal soddisfacimento di bisogni terapeutici, da leadership carismatica, da aggregazione di tipo appartenenza senza

⁴³⁶ Pace E., *Nuove forme di religiosità in Italia. Un'ipotesi di lettura*, in Buralassi S., Prandi C., Martelli S., (a cura di), op. cit., 1993, p. 226.

⁴³⁷ *Ibidem*, p. 213.

militanza e dal rifiuto per ciò che concerne il tipo di rapporto socio-culturale instaurato con il mondo;

3) i movimenti millenaristi caratterizzati dal soddisfacimento di bisogni di identità, da leadership istituzionale, da aggregazione militante totalizzante e dal rifiuto per ciò che concerne il tipo di rapporto socio-culturale instaurato con il mondo;

4) i movimenti neo-fondamentalisti caratterizzati dal soddisfacimento di bisogni di identità, da leadership carismatica + funzione, da aggregazione militante totalizzante e dalla accettazione per ciò che concerne il tipo di rapporto socio-culturale instaurato con il mondo (è all'interno di questa categoria che Pace pone Comunione e Liberazione);

5) i movimenti esoterici caratterizzati dal soddisfacimento di bisogni espressivi, da leadership carismatica, da aggregazione di tipo mistica e da una sorta di *bricolage* per ciò che concerne il tipo di rapporto socio-culturale instaurato con il mondo.

È molto interessante notare che anche in questo lavoro Pace tende a sottolineare il pluralismo affermatosi all'interno del cattolicesimo che va inteso come *«qualcosa di più profondo rispetto all'immagine che solitamente troviamo schematizzata nei mezzi di comunicazione di massa: non ci sono solo diverse opzioni politiche che convivono o differenti impostazioni teologiche o ecclesiastiche, ma anche modi variegati di elaborare risposte a bisogni antropologici e sociali propri degli uomini e delle donne del nostro tempo»*⁴³⁸. Altri aspetti analizzati da Pace in relazione ai movimenti religiosi verranno ripresi più avanti, in maniera particolareggiata quando tratteremo di Comunione e Liberazione.

Per adesso, continuiamo la nostra carrellata attraverso le teorie più importanti che si sono occupate dei movimenti religiosi all'interno del contesto italiano riprendendo la lettura che abbiamo già più volte anticipato citandone alcuni brani di Ivo Colozzi e Stefano Martelli. Questi due studiosi hanno realizzato una importante ricerca sull'associazionismo ecclesiale a Bologna concretizzatasi, in seguito, in un volume dal quanto mai sintomatico titolo: *L'arcipelago cattolico. Analisi sociologica dell'associazionismo ecclesiale a Bologna*. La parte di questo lavoro che maggiormente risulta interessante per i nostri scopi è quella inerente al primo capitolo, un capitolo teorico, curato da Colozzi, entro il quale viene delineata una delle idee portanti

⁴³⁸ *Ibidem*, pp. 219-220.

dell'intera ricerca e cioè l'idea di un mondo cattolico che mentre assisteva alla crisi della sua istituzione principale, la chiesa, ha contemporaneamente visto l'affermarsi di una consistente differenziazione interna concretizzatasi nella proliferazione di un numero ampio di movimenti contraddistinti da una forte eterogeneità per ciò che concerne il tipo dell'offerta religiosa da essi proposta. Prima di procedere bisogna evidenziare il fatto che secondo Colozzi, in questo contesto, il termine movimento è definibile come *«un'unità che si caratterizza sul piano culturale, per un messaggio specifico e per la presenza di un leader carismatico, spesso il fondatore. Sul piano organizzativo appare solo come insieme di associazioni e gruppi»*⁴³⁹. Ritornando alla differenziazione di cui si parlava sopra, bisogna dire che, secondo Colozzi, che si rifà a Berger, essa appare essere strettamente collegata al processo di de-istituzionalizzazione tipico della modernità che comporta appunto *«o il sorgere di una contro-cultura specifica, che mira a sostituirsi a quella finora dominante, oppure la coesistenza di modelli di comportamenti diversi, ciascuno dei quali è debolmente istituzionalizzato, ma comunque è tollerato all'interno di un quadro sociale pluralistico»*⁴⁴⁰. Durante gli anni Sessanta si è soprattutto affermata la prima delle due vie sopra delineate, mentre, a partire dalla fine degli anni Sessanta ha cominciato ad imporsi la seconda, quella cioè della tolleranza all'interno di un medesimo ambito pluralistico di differenti proposte alternative. Al contrario di ciò che avveniva in precedenza, infatti, secondo Colozzi *«i nuovi movimenti ecclesiali mirano a porsi come alternative all'interno della chiesa esistente, affrontando autonomamente la sfida della modernità, senza con ciò voler criticare esplicitamente il modello istituzionale»*⁴⁴¹. Secondo Colozzi, se è vero che tali nuovi movimenti non si pongono in maniera polemica nei confronti della istituzione chiesa, essi, tuttavia, con quest'ultima instaurano un tipo di rapporto comunque problematico nella misura in cui tende a coinvolgere oltre al piano istituzionale anche quello organizzativo nel senso che i nuovi movimenti ecclesiali *«costituiscono luoghi di parziale autonomizzazione ed autogestione del fatto cristiano, che si contraddistinguono per la produzione di uno specifico stile di vita cristiana. Si tratta di un tentativo generale di riformulare, in maniera più vicina la moderna religiosità*

⁴³⁹ Colozzi I., Martelli S., op. cit., 1988, p. 32.

⁴⁴⁰ *Ibidem*, p. 34.

⁴⁴¹ *Ibidem*, p. 36.

induttiva ed esperienziale, il sistema dei significati del sacred cosmo cristiano»⁴⁴². In altri termini, si pone il problema per l'autorità ecclesiastica di controllare un sistema ecclesiale molto differenziato al suo interno a causa della compresenza di differenti soggetti dotati di eccessiva autonomia sul piano organizzativo. Uno dei problemi correlati è quello che si pone in termini di appartenenza cristiana poiché i differenti movimenti tendono a mediare tale appartenenza ognuno a modo suo, fondandola in relazione al senso di identificazione dei fedeli nel progetto del movimento stesso. In altre parole, ciò significa che se io sono membro di CL mi sento non semplicemente cattolico, ma cattolico perché ciellino, nel senso che la mia identità cattolica sorge solo in relazione al mio particolare modo di vivere il cattolicesimo all'interno di quel particolare movimento. Un altro motivo di problematicità è dato, secondo Colozzi, dalla difficoltà di definire i rapporti gerarchici tra i differenti movimenti e tra i movimenti e l'istituzione all'interno di un quadro entro il quale «Perfino la posizione dell'A.C.I., finora la più centrale nel campo ecclesiale, per i motivi storico-teologici ben espressi dal suo statuto, oggi viene posta in discussione»⁴⁴³. Il modello organizzativo verso il quale si tende, in ambito ecclesiale, oggi, è, secondo Colozzi, sempre più quello di «una pluralità di modelli all'interno di un sistema ecclesiale altamente differenziato: un policentrismo, perché in realtà non c'è più il "centro"»⁴⁴⁴.

Un'ultima interessante teoria che vogliamo qui prendere in considerazione è quella di Luca Diotallevi. Tale autore, parte da una interpretazione critica dei due paradigmi principali presenti in sociologia delle religioni e cioè quello della secolarizzazione e quello dell'economia religiosa per tentare di leggere la particolarità del sistema religioso cattolico italiano come egli stesso specifica nel suo lavoro *Il rompicapo della secolarizzazione italiana. Caso italiano, teorie americane e revisione del paradigma della secolarizzazione*, dove sostiene che «L'intenzione di chi scrive non è certo quella di usare il "catholic effect", od eventualmente un presunto "italian effect", per cercare di falsificare – nel senso stretto del termine – la teoria del mercato religioso. Proporrei piuttosto un uso più costruttivo di quei dati così difficili da interpretare»⁴⁴⁵. Secondo Diotallevi, per tentare di leggere il caso italiano, bisogna

⁴⁴² *Ibidem*, p. 36.

⁴⁴³ *Ibidem*, p. 37.

⁴⁴⁴ *Ibidem*, p. 39.

⁴⁴⁵ Diotallevi L., *Il rompicapo della secolarizzazione italiana: caso italiano, teorie americane e revisione del paradigma della secolarizzazione*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2001, p. 85.

innanzitutto partire dal presupposto che *«La storia religiosa italiana così come la situazione religiosa dell'Italia contemporanea offrono grande evidenza empirica di una reale competizione religiosa all'interno del cattolicesimo, una competizione tra diverse imprese religiose nell'ambito della Chiesa cattolica in Italia»*⁴⁴⁶. L'ipotesi di Diotallevi si basa sull'idea che all'interno del cattolicesimo italiano *«ci si trova infatti di fronte a organizzazioni religiose cattoliche, reciprocamente indipendenti, che si contendono risorse limitate. Questa competizione tra attori dell'offerta religiosa, potrebbe aver avuto allora almeno in parte quegli stessi effetti positivi previsti dalla teoria del mercato religioso: maggiore varietà di prodotti e di costi, migliore distribuzione, maggiore quota di domanda stimolata e soddisfatta»*⁴⁴⁷. Il nostro autore tende a sottolineare, fra le altre cose, il fortissimo grado di autonomia che vige all'interno di tali movimenti ricordando casi esemplari quali la presenza all'interno del Cammino Neocatecumenale di propri seminari e liturgie, anche festive, separate dalle normali liturgie parrocchiali o lo speciale tipo di diocesi territoriale eretta per l'Opus Dei, in virtù della quale i suoi membri sono praticamente liberi da qualsiasi vincolo nei confronti del vescovo territoriale. Questi esempi testimoniano della forte complessità e problematicità che caratterizzano la differenziazione interna del sistema religioso cattolico italiano, pur nella consapevolezza che quest'ultimo non risulta minacciato da un rischio immediato riguardante la sua unità così *«come invece si verificò durante gli anni della crisi modernista o più recentemente nel periodo di forti tensioni politico-religiose tra fine anni '60 e anni '70»*⁴⁴⁸. Pertanto, all'interno del cattolicesimo italiano è di certo rinvenibile una sostanziale forma di pluralismo che, pur non intaccando e non contraddicendo l'indiscussa autorità papale, conduce ad un sistema globale molto differenziato al suo interno in cui ogni singola parte è dotata di un alto grado di autonomia organizzativa. Diotallevi, infatti, descrive questa particolare situazione sostenendo che *«Evidentemente, a un certo grado (e caso per caso a partire da diversi livelli) la struttura dell'autorità religiosa nella Chiesa cattolica italiana cessa di essere interamente organizzata ed monolineare, ma si trasforma in multilineare e parzialmente anche informale. Per questa ragione è possibile reperire una elevata varianza formale tra i diversi canali attraverso cui tale autorità si trasmette, nonché a proposito del*

⁴⁴⁶ *Ibidem*, p. 88.

⁴⁴⁷ *Ibidem*, p. 90.

⁴⁴⁸ *Ibidem*, p. 96.

livello al quale si situa il passaggio tra segmento formalmente organizzato e non organizzato di un certo canale della struttura di questa autorità. Nella prassi ecclesiale cattolica, ed in particolare in Italia, le linee della religious structure che collegano papa-vescovo-parroco e quelle che collegano papa-singolo movimento ecclesiale o istituto religioso o comunità od aggregazione (ecc.) sono nell'insieme di una complessità inimmaginabile e di una unificabilità organizzativa di fatto praticamente nulla»⁴⁴⁹. Anche in questo caso, pertanto, viene evidenziata la specificità del sistema religioso cattolico, che si concretizza nella differenziazione interna della sua offerta e nella forte autonomia di cui godono le singole agenzie che ne fanno parte e che noi abbiamo individuato, in particolare, nei differenti movimenti affermatasi, in tale contesto, a partire dalla seconda metà degli anni Sessanta. Nel prossimo capitolo ci occuperemo in particolare di uno di questi movimenti, CL, cercando tra le altre cose di collocarlo lungo un'ideale scala che copre l'intero spettro dei movimenti religiosi rinvenibili all'interno del cattolicesimo italiano, che va da un massimo ad un minimo di accettazione del mondo. Le categorie che più di altre utilizzeremo per riuscire in tale tentativo di interpretazione sono quelle ideate da Weber e riprese da Pace dell'ascetismo e del misticismo. Prima di fare ciò, però, crediamo sia giusto ricordare che, da un po' di tempo a questa parte, alcuni importanti autori tendono sempre di più a sottolineare che il pluralismo religioso in Italia non è più esclusivamente inerente alla semplice differenziazione dell'offerta all'interno del cattolicesimo, ma riguarda invece il sistema religioso complessivo in seguito al proliferare, anche nel nostro paese, di quelli che sono stati definiti come nuovi movimenti religiosi.

⁴⁴⁹ *Ibidem*, p. 99.

**Parte II: Le religioni alla riconquista del mondo secolarizzato: il caso
di Comunione e Liberazione**

Note metodologiche

«Una ricerca scientifica deve abbandonare, preliminarmente, il gusto della storiografia giudiziaria e il mito del distacco e del rigore asettico, presunte garanzie di scientificità, per trasformarsi umilmente in metodologia di ascolto e in itinerario all'esterno e all'interno di quell'accidente storico, con desiderio e nostalgia di immortalità, che è, qui e ora, come lì e allora, ogni singolo uomo»⁴⁵⁰.

Premesse concettuali

Dopo aver concluso la parte teorica del nostro lavoro, iniziamo adesso la parte empirica che consta di due distinte sezioni. Una prima in cui verranno soprattutto ricostruite le tappe storiche fondamentali che hanno contraddistinto l'affermarsi di CL all'interno della società italiana. La seconda, invece, sarà dedicata in maniera più specifica, all'analisi delle 24 interviste biografiche realizzate.

Prima di introdurre la metodologia e le tecniche della ricerca crediamo risultino utili alcune precisazioni riguardanti i principali concetti adottati.

E allora, iniziamo col dire che per religione intendiamo *«un codice attraverso il quale gli uomini organizzano le loro conoscenze sul mondo, i rituali collettivi, i sistemi di credenza e di devozione, le loro esperienze del meta-empirico»⁴⁵¹* e cioè, in altre parole, *«un insieme di formule che hanno la funzione di dare conto della “contingenza” (del fatto che le cose sono così, ma potrebbero essere altrimenti), spiegandola invece in termini di ordine, unità, fine, perennità»⁴⁵².*

Per “esperienza religiosa” abbiamo invece voluto intendere un qualsiasi modo *«di dar senso a determinate esperienze affettive che hanno a che fare con la relazione con il sacro, il divino, l'Altro entro specifici contesti»⁴⁵³*. Questa definizione, abbastanza generale, volutamente non legata ad una maniera di vivere la propria religiosità all'interno di una dimensione comunitaria, ci è sembrata quella più utile per cogliere i diversi mutamenti che, come abbiamo visto, hanno interessato i modi di espressione

⁴⁵⁰ Lombardi Satriani L. M., *De Sanguine*, Meltemi, Roma, 2005, p. 24.

⁴⁵¹ Acquaviva S., Pace E., op. cit., 1992, p. 75.

⁴⁵² *Ibidem*, p. 75.

⁴⁵³ Fefè R., *Racconti di religiosità carismatica*, in *Religioni e Società*, a. XVIII, n. 46, maggio-agosto, 2003: 103-122, p. 106.

della religione nelle società moderne⁴⁵⁴. Inoltre, essa mantiene fermo il riferimento al sacro o “Altro” che dir si voglia, fondamentale per caratterizzare in maniera specifica questa esperienza, distinguendola quindi da qualsiasi altra di diverso tipo e natura. Fermo restando che tale specificazione, naturalmente, non è stata fornita alle persone intervistate proprio nell’intento di dar loro la più ampia libertà di risposta rispetto a ciò che essi stessi intendono per “esperienza religiosa”.

Per “dimensione comunitaria” abbiamo voluto intendere un modo di vivere la propria esperienza di fede non in maniera individuale e privata, ma all’interno di un insieme di relazioni più o meno stabili⁴⁵⁵ caratterizzate da una vita spirituale alla quale si tende a partecipare in maniera prettamente collettiva.

Il concetto di “secolarizzazione” lo abbiamo già definito in maniera sufficientemente esaustiva all’interno del nostro lavoro facendo ricorso alle teorie più importanti presenti nella lettura sociologica classica e contemporanea. In un certo senso l’intero nostro lavoro ha come base di partenza e punto di approdo questo concetto. Tuttavia, vogliamo ricordare che tra le varie definizioni che abbiamo preso in considerazione due hanno avuto un ruolo fondamentale nella costruzione della nostra ipotesi e quindi nei modi attraverso i quali abbiamo provato a leggere quanto emerso dalle interviste. La prima è la teoria della secolarizzazione intesa come riduzione della dimensione religiosa alla sola vita privata delle persone (Wilson B. R. 1985; Berger P. L. 1984, 1987; Luckmann T. 1969) e la seconda quella che considera come secolarizzante l’eccessiva preoccupazione mostrata per i beni esteriori di questo mondo che ha come rischio principale l’offuscamento della dimensione religiosa stessa (Weber M. 1996). La domanda principale che abbiamo posto con l’intento di esplorare questo tema è stata la seguente: *“Potrebbe raccontarci come incide la religione in alcuni ambiti della sua vita che solitamente vengono considerati come privi dell’influenza del religioso e cioè il lavoro, la politica e la famiglia?”*. Va altresì ricordato che le interpretazioni relative a questo stesso aspetto sono state desunte anche da altre dimensioni prese in considerazione all’interno della nostra analisi. Più in particolare da quelle che dai nostri intervistati vengono considerate come le specificità che sembrano maggiormente caratterizzare i modi attraverso i quali tende a concretizzarsi l’esperienza

⁴⁵⁴ Si pensi tra l’altro alla religione del “pellegrino” priva di appartenenze forti di cui parla la più volte citata Hervieu Léger.

⁴⁵⁵ Chiesa, gruppi, associazioni, movimenti.

religiosa all'interno di CL e dai principali bisogni dai quali sembra trarre origine l'entrata delle persone nel movimento.

Le ipotesi della ricerca

L'intento principale che ha orientato il nostro percorso di ricerca è rappresentato dal tentativo di esplorare alcuni aspetti relativi ai modi attraverso i quali si concretizza l'esperienza religiosa all'interno di CL. Abbiamo provato a fare ciò utilizzando dei "racconti di vita" all'interno dei quali fosse possibile individuare, seguendo un approccio prettamente weberiano, il "senso soggettivo" dell'agire delle persone che abbiamo intervistato. Gli aspetti che abbiamo voluto esplorare sono i seguenti:

1) da quali bisogni esistenziali e da quali esperienze di vita nasce l'entrata in CL delle persone che abbiamo intervistato;

2) per quali motivazioni soggettive i nostri intervistati hanno abbandonato la loro prima esperienza religiosa dentro il cattolicesimo per poi riprenderla attraverso l'esperienza nel movimento;

3) quali sono i modi concreti attraverso i quali, secondo i nostri intervistati, l'esperienza religiosa incide all'interno della loro più ampia esperienza di vita quotidiana e più in particolare in alcuni ambiti specifici di essa e cioè: quello familiare, quello politico e quello lavorativo;

4) quali sono i significati e l'importanza che i nostri intervistati attribuiscono alla dimensione comunitaria nella loro esperienza di fede;

5) quali sono i modi attraverso i quali i nostri intervistati percepiscono i rapporti tra CL e il resto del mondo cattolico.

La principale ipotesi che ci ha guidato all'interno di questa attività esplorativa intende mettere in relazione le modalità attraverso le quali ci si approccia al mondo all'interno dell'esperienza religiosa ciellina e la secolarizzazione. Il problema fondamentale che nasceva in relazione alla formulazione di questa ipotesi era rappresentato, come abbiamo già visto, dalla natura polisemica del concetto di secolarizzazione che, all'interno della letteratura sociologica, è stato fatto oggetto di tantissimi tentativi di definizioni a volte tra loro simili o comunque confrontabili, ma altre volte totalmente contrapposte. E allora, l'idea sulla quale abbiamo fortemente voluto puntare consiste nel tentativo di trasformare quello che può sembrare un limite in una risorsa indispensabile per la ricerca. Abbiamo cioè provato ad utilizzare proprio due

definizioni contrapposte del concetto di secolarizzazione poiché tale contrapposizione rappresenta la chiave di volta imprescindibile attraverso la quale dare conto dell'ambivalenza cui, per ipotesi, dà luogo la modalità di approccio al mondo esterno riscontrabile all'interno dell'esperienza ciellina. Tale modalità può essere ben sintetizzata attraverso il concetto weberiano di ascetismo intramondano. Sostenendo ciò vogliamo fare riferimento al fatto che CL tende ad essere un movimento religioso che anziché fuggire o ritirarsi dal mondo vi agisce dentro mostrando un indiscutibile potere e capacità di influenza all'interno di sfere sociali diverse da quella religiosa e cioè, su tutte, quella economica e politica. Le due definizioni contrapposte di secolarizzazione che intendiamo utilizzare sono invece le seguenti: la secolarizzazione intesa come perdita di influenza delle religioni in ambito mondano e più in particolare all'interno della sfera pubblica delle persone (in particolare sfera economica e sfera politica) e cioè la "privatizzazione della religione" (Wilson B. R. 1985; Berger P. L. 1984, 1987; Luckmann T. 1969) e la secolarizzazione intesa come eccessiva preoccupazione, mostrata da parte delle religioni, per i beni esteriori di questo mondo e cioè, in altre parole, la mondanizzazione della religione (Weber M. 1996).

E allora, fatte queste doverose precisazioni, la nostra ipotesi consiste nel sostenere che il modo ascetico intramondano di rapportarsi al mondo che caratterizza l'esperienza ciellina rappresenta allo stesso tempo un esempio di de-secolarizzazione e di secolarizzazione. Infatti, da una parte, il modo ascetico intramondano di rapportarsi al mondo esterno da parte di CL comporta la riconquista di quella sfera pubblica (la sfera economica e politica su tutte) che, secondo la teoria della secolarizzazione come privatizzazione della religione, sembrava un territorio ormai liberato da qualsiasi influenza della religione nelle società moderne. Ma, allo stesso tempo, questa riconquista della sfera pubblica, sembra coincidere, nell'esperienza ciellina, con un'eccessiva attenzione mostrata per i "beni esteriori" di questo mondo, i beni mondani, il cui rischio maggiore è rappresentato dal fatto che questi ultimi possano offuscare l'originaria natura religiosa del movimento valorizzando così tanto la dimensione mondana del "hic et nunc" da farla prevalere su quella più prettamente escatologica, spirituale, legata al sacro.

Quindi, secondo la nostra ipotesi, secolarizzazione e de-secolarizzazione sembrano agire all'interno dell'esperienza di fede ciellina, con particolare riguardo ai

modi attraverso i quali dentro questa esperienza ci si relaziona con il mondo, come «*due forze interdipendenti, di segno opposto e di uguale intensità*»⁴⁵⁶ che conducono alla creazione di un campo dinamico in cui le due forze contrapposte tendono a raggiungere punti di equilibrio continuamente instabili e provvisori⁴⁵⁷. In altre parole, per ciò che concerne i rapporti tra secolarizzazione e de-secolarizzazione, all'interno di CL, siamo in presenza di rapporti che potremmo definire di ambivalenza ed è a partire da questa constatazione di fondo che abbiamo provato a leggere tutti i diversi aspetti relativi all'esperienza religiosa che tende a concretizzarsi dentro questo movimento. L'ambivalenza, da questo punto di vista, non rappresenta un problema, uno scoglio insormontabile rispetto alla pretesa, che di certo non ci appartiene, di ricondurre ogni fenomeno studiato entro i confini dell'unilinearità, bensì una risorsa da sfruttare, una ricchezza da mettere in gioco all'interno della problematicità di domande e possibili risposte che intende stimolare questa ricerca.

Metodologia e tecniche della ricerca

In questo paragrafo proveremo a delineare e motivare la scelta della metodologia e delle tecniche che abbiamo adottato nella nostra rilevazione empirica.

Per fare ciò vale la pena riassumere gli intenti principali che ci eravamo prefissati nella nostra indagine consistenti nel tentativo di far emergere, seguendo una metodologia di tipo prettamente weberiana, innanzitutto, il “senso soggettivo” dell'agire delle persone intervistate. L'aspetto che più di ogni altro volevamo esplorare è rappresentato da quelle che vengono percepite come le “motivazioni soggettive” che hanno spinto i membri di CL ad aderire e fare parte di tale movimento nonché quello di avanzare delle ipotesi sui modi attraverso i quali può essere interpretato il rapporto tra l'esperienza religiosa dentro CL e la secolarizzazione. Per raggiungere tali scopi, abbiamo provato a ricostruire i cammini soggettivi che hanno spinto gli intervistati ad abbandonare la loro prima esperienza religiosa, ad aderire a CL, e a rimanerci dentro. Più in particolare, i principali aspetti che volevamo comprendere⁴⁵⁸ in relazione all'adesione delle persone al movimento sono i seguenti: 1) da quali esperienze e bisogni esistenziali nasce la loro entrata in CL e da quali la loro permanenza; 2) i

⁴⁵⁶ Calabrò A. R., *L'ambivalenza come risorsa. La prospettiva sociologica*, Laterza, Roma-Bari, 1997, p. 234.

⁴⁵⁷ *Ibidem*, p. 234.

⁴⁵⁸ Corbetta P.G., *Metodologia e tecniche della ricerca sociale*, il Mulino, Bologna, 1999, p. 409.

principali motivi che li hanno portati ad abbandonare la precedente esperienza religiosa all'interno della chiesa ufficiale per viverla nel movimento; 3) i significati e il peso che essi attribuiscono alla dimensione comunitaria nell'esperienza di fede che stanno vivendo; 4) i modi concreti attraverso i quali la loro esperienza religiosa incide all'interno delle proprie esperienze di vita quotidiana e più in particolare nella loro sfera (attraverso esempi concreti tratti dalla loro vita) lavorativa, in quella politica e in quella familiare; 5) come percepiscono i rapporti tra CL e il resto del mondo cattolico (gerarchie ecclesiastiche e altri movimenti). In altri termini, rispetto ad ogni soggetto studiato, il nostro obiettivo principale è consistito nel tentativo di *«cogliere le sue categorie mentali, le sue interpretazioni, le sue percezioni ed i suoi sentimenti, i motivi delle sue azioni»*⁴⁵⁹ in relazione agli aspetti sopra enunciati riguardanti la sua esperienza religiosa all'interno di CL. Da ciò consegue che non era nostro interesse principale quello di giungere alla costruzione di *«modelli causali dove le variabili sono fra loro connesse da legami di causa-effetto, ma piuttosto da classificazioni e tipologie, a partire dall'esperienza vissuta»*⁴⁶⁰. L'obiettivo della ricerca rappresenta il discriminante principale in virtù del quale si è portati a scegliere tra approccio qualitativo e approccio quantitativo⁴⁶¹. Visto il nostro obiettivo, l'approccio più appropriato da adottare ci è sembrato quello qualitativo. Come ha sostenuto Piergiorgio Corbetta, in un esempio per noi particolarmente calzante poiché riferito proprio ad una ricerca sui comportamenti religiosi, *«se l'intento è quello di capire da quali più profondi bisogni interiori nasce l'ispirazione religiosa, come si lega alla struttura della personalità, i tramiti e i modi intimi attraverso i quali essa si esprime, i suoi correlati con l'educazione ricevuta, con le esperienze esistenziali che hanno segnato la vita dell'individuo, è indispensabile che il ricercatore si affidi a strumenti di tipo qualitativo»*⁴⁶². Queste parole sembrano circoscrivere in maniera abbastanza fedele quelli che sono stati gli scopi principali della nostra indagine che ha voluto porsi come una sonda esplorativa all'interno di un universo ancora abbastanza sconosciuto.

Partendo da un'altra ottica, fuoriuscendo cioè dalla classica dicotomia quantitativo-qualitativo, e concentrandoci sulle tecniche di rilevazione, vogliamo

⁴⁵⁹ *Ibidem*, p. 405.

⁴⁶⁰ *Ibidem*, p. 54.

⁴⁶¹ *Ibidem*, p. 76.

⁴⁶² *Ibidem*, p. 76.

specificare che nella nostra ricerca empirica abbiamo utilizzato l'intervista "biografica"⁴⁶³ e, più in particolare, all'interno di questa tipologia di intervista, si è preferito propendere per i "racconti di vita"⁴⁶⁴. L'intervista "biografica", come evidenziato da Rita Bichi, «consente all'intervistato di spiegarsi e argomentare, di dare, con le parole, un senso alla propria esperienza, di ri-costruire connessioni e modelli, di valutare e comparare in funzione del proprio divenire sociale»⁴⁶⁵ che è tutto ciò che principalmente volevamo comprendere in relazione ai nostri intervistati. Anche partendo da quest'altra ottica, l'elemento principale che ci ha fatto propendere per la tecnica che in effetti abbiamo adottato è rappresentato dagli obiettivi che ci eravamo prefissati nella ricerca, che, come abbiamo già visto in precedenza, sono soprattutto di carattere esplorativo. A tal proposito, sempre la Bichi, sostiene che «Lo scopo delle interviste biografiche è la formulazione di un modello interpretativo capace di spiegare e comprendere – dunque di ricostruire, nei limiti del percorso compiuto – le logiche d'azione, il funzionamento, i processi di cambiamento, di produzione e di riproduzione del mondo sociale o della categoria di situazione oggetto di studio (...) L'intenzione è dunque esplorativa, dimensione fondamentale di questo modo di fare ricerca, ma anche analitica – che tende, cioè, all'individuazione e allo studio degli elementi costitutivi e particolari – le due "intenzioni" lavorano contemporaneamente»⁴⁶⁶. I risultati raggiunti, all'interno di uno studio in cui ci si avvale esclusivamente della suddetta tecnica di ricerca, naturalmente, non hanno alcuna pretesa di raggiungere, come invece avviene attraverso i questionari, «una rappresentatività di tipo statistico, con la conseguente possibilità di generalizzazione dei dati raccolti all'intera popolazione di riferimento»⁴⁶⁷. Tuttavia, anche nel nostro caso si può parlare di una pretesa all'oggettività nel senso che ogni singola intervista biografica deve essere dotata di "oggettività discorsiva"⁴⁶⁸. Quest'ultima dipende da due caratteristiche che devono appartenere ad ogni intervista biografica e cioè la sincerità e la fedeltà⁴⁶⁹. In particolare,

⁴⁶³ Bichi R., *L'intervista biografica. Una proposta metodologica*, Vita e Pensiero, Milano, 2004, p. 25.

⁴⁶⁴ La principale differenza tra il "racconto di vita" e la "storia di vita" è rappresentata dal fatto che la prima «punta il fuoco del racconto di vita su un argomento specifico, su un particolare segmento della vita degli intervistati» (Bichi R., op. cit., 2004, p. 33) così come necessitavamo nella nostra indagine volendo focalizzare gli intenti conoscitivi sull'esperienza religiosa dei soggetti intervistati.

⁴⁶⁵ Bichi R., op. cit., 2004, p. 39.

⁴⁶⁶ *Ibidem*, p. 48.

⁴⁶⁷ *Ibidem*, p. 22.

⁴⁶⁸ *Ibidem*, p. 40.

⁴⁶⁹ *Ibidem*, p. 39.

la fedeltà consiste non nella «*corrispondenza tra le parole dell'intervistato e i significati che egli attribuisce loro, ma quella derivante dal riuscire a rendere un'esperienza sociale raccontata anche comprensibile "localmente", all'interno della situazione d'intervista*»⁴⁷⁰. Dalla fedeltà così intesa trae origine la suddetta "oggettività discorsiva" cui ogni intervista biografica deve aspirare, e allo stesso modo le interviste da noi effettuate. Specificate le principali ragioni che ci hanno portato ad adottare la tecnica di rilevazione dell'intervista proveremo adesso a descrivere attraverso una veloce sintesi i principali momenti che hanno caratterizzato il percorso di rilevazione empirica inerente al nostro lavoro.

I soggetti da intervistare sono stati individuati in persone che facessero parte del movimento e che naturalmente fossero disposte a raccontarci la loro esperienza religiosa. La caratteristica che abbiamo voluto valorizzare come criterio di individuazione dei soggetti da intervistare è la seguente: la metà dei casi doveva essere entrata nel movimento prima del 1986 e l'altra metà dopo il 1986. Questa data è di importanza cruciale all'interno della nostra analisi poiché segna la nascita della Compagnia delle Opere e cioè l'origine della massima manifestazione dell'atteggiamento ascetico intramondano di rapportarsi al mondo circostante da parte di CL. Per ipotesi le motivazioni soggettive delle persone intervistate potevano essere differenti a seconda che esse fossero entrate nel movimento prima o dopo quella data. Alla fine, il numero totale di interviste effettuate è stato di 24. Le prime 4 persone sono state intervistate all'interno di una manifestazione pubblica organizzata ogni anno da CL e cioè il Meeting di Rimini. In seguito, conoscendo alcune persone che facevano parte del movimento, le abbiamo contattate ed intervistate. Queste stesse persone ci hanno fornito degli ulteriori nominativi che in seguito abbiamo contattato ed intervistato. Ogni nuova persona ci ha fornito dei nuovi nominativi fin quando la fonte non si è esaurita. Pertanto, il criterio di selezione del campione adottato è stato di tipo "a valanga"⁴⁷¹. Le interviste sono state effettuate tra il mese di agosto 2005 e il mese di aprile 2006.

⁴⁷⁰ *Ibidem*, p. 40.

⁴⁷¹ Corbetta P.G., op. cit., 1999, p. 350, p. 410. Tale criterio ci è sembrato il più appropriato ai fini della nostra analisi poiché eravamo interessati a condurre la rilevazione bypassando il livello istituzionale e rivolgendoci direttamente a quello soggettivo. La selezione a "valanga", da questo punto di vista, facilita il fluire della rilevazione poiché rende più semplice la possibilità di rinvenire i soggetti che si intende intervistare in virtù della rete di relazioni che attraverso di essa viene generata.

Fra le tecniche di ricerca, a fianco alle interviste individuali, sono stati utilizzati naturalmente anche i documenti e più in particolare i documenti istituzionali⁴⁷². Fra questi ricordiamo la produzione letteraria del leader fondatore del movimento, le interviste che gli sono state fatte, la storia del movimento a cura di persone interne a CL (tutti documenti presenti all'interno della bibliografia) e una serie di altre produzioni documentarie (per esempio le riviste ufficiali o quelle comunque collegate a CL quali "Il Sabato", "Tracce", "Corriere delle Opere") reperite sia in forma cartacea che attraverso i siti ufficiali dedicati al movimento (presenti all'interno della bibliografia).

L'attività di ricerca empirica è stata anche caratterizzata da un'esperienza di "osservazione diretta"⁴⁷³ al Meeting di Rimini del 2005 e dalla partecipazione ad alcune messe comunitarie e riunioni settimanali nella sede ufficiale di un gruppo di CL all'interno del quale abbiamo poi effettuato anche delle interviste.

In conclusione, i risultati della ricerca fanno riferimento a tutti gli elementi individuati attraverso le diverse tecniche adottate (fonti bibliografiche, osservazione partecipante, racconti di vita).

⁴⁷² E cioè documenti «prodotti da istituzioni; oppure da singoli individui ma comunque nel contesto della parte "istituzionalizzata" della loro vita. Si tratterà per esempio di discorsi, documenti aziendali, articoli di quotidiani, verbali di processi, ecc. in genere documenti dal carattere pubblico» (Corbetta P.G., op. cit., 1999, p. 438).

⁴⁷³ Corbetta P.G., op. cit., 1999, p. 366.

4. Comunione e Liberazione: storia di un movimento religioso alla riconquista del mondo secolarizzato

*«Nessuna delle passioni
vere dell'uomo si rivelò
nelle parole e nelle azioni*

*della Chiesa. Anzi, guai a chi non può
non essere ad essa nuovo! Non dare
ad essa ingenuo tutto ciò*

*che in lui ondeggia come un mare
di troppo trepidante amore.
Guai a chi con gioia vitale*

*vuole servire una legge ch'è dolore!
Guai a chi con vitale dolore
si dona a una causa che nulla vuole*

*se non difendere la poca fede ancora
rimasta a dar rassegnazione al mondo!»⁴⁷⁴*

4.1 CL come risposta alla società italiana secolarizzata

Non è un caso che CL nasca e si affermi in pieno dibattito sulla secolarizzazione. Infatti, il problema dei rapporti tra religione e modernità e, in particolare, proprio quello della secolarizzazione, intesa come “privatizzazione della religione”, rappresentano alcuni fra gli aspetti necessari da tener in conto se si vuole intraprendere un tentativo di interpretazione di CL. Questo movimento, infatti, nasce proprio come risposta a tali tendenze e pertanto, partire dal concetto di secolarizzazione significa tenere in conto il contesto, o meglio, quello che venne percepito come il contesto, entro il quale il movimento è nato e si è affermato e rispetto al quale esso ha assunto e mantenuto negli

⁴⁷⁴ Pasolini P. P., *La religione del mio tempo*, in *Poesie*, Garzanti, Milano, 1970, p. 87.

anni un'identità ben precisa. È per questo motivo che abbiamo posto all'inizio del nostro capitolo i versi tratti dall'opera di Pasolini *La religione del mio tempo* e cioè per anticipare uno dei cavalli di battaglia che hanno portato alla nascita e alla diffusione a livello mondiale di tale movimento ossia la volontà di “difendere la poca fede ancora rimasta a dar rassegnazione al mondo” riaffermandola con forza all'interno della società italiana del tempo, a fronte di un'istituzione ecclesiastica giudicata ormai da tempo incapace a provvedere a tale abbisogno. Come sostenuto da Dobbelare, infatti, «alcuni nuovi movimenti religiosi nati all'interno stesso delle chiese istituzionali, come ad esempio il movimento dell'Opus Dei e di Comunione e Liberazione per la chiesa cattolica, si organizzano con un intento esplicito di impegno pubblico: in nome della religione scelgono di recitare un ruolo attivo nel mondo, per reagire alle tendenze laicizzanti della società contemporanea»⁴⁷⁵. Tale idea viene confermata dalle parole dello stesso fondatore di CL, Luigi Giussani, il quale, provando a specificare i motivi principali che lo spinsero a costituire CL, sosteneva che «Il nostro tentativo nacque dunque come risposta a questa situazione di crisi e di assenza dei cristiani dagli ambiti più vivi e concreti in cui la stragrande maggioranza delle persone – cristiani inclusi – trascorrevano la propria esistenza; come ribaltamento (nei limiti delle nostre forze) di una situazione che vedeva i cristiani autoeliminarsi educatamente dalla vita pubblica, dalla cultura, dalle realtà popolari, fra gli incoraggianti applausi e il cordiale consenso delle forze politiche e culturali che miravano a sostituirli sulla scena del nostro paese»⁴⁷⁶. Pertanto, pur accettando l'idea secondo la quale le religioni mondiali, oggi, reciterebbero nuovamente un ruolo di primaria importanza all'interno della sfera pubblica, ai tempi in cui nacque CL la situazione era diversa, o, per lo meno, veniva percepita in maniera diversa dal suo fondatore carismatico. Infatti, come si può evincere dalle parole di Giussani, l'intento principale che porta alla nascita di CL è proprio quello di riaffermare una forte presenza dei cristiani in tutti gli ambiti della vita pubblica. Prima di procedere con la trattazione, vogliamo anticipare che il tentativo di interpretare CL alla luce dei suoi rapporti con la secolarizzazione non può però venir limitato alla volontà insita nel movimento di contrastare tale processo. Innanzitutto, perché, come vedremo, la secolarizzazione la intenderemo anche come

⁴⁷⁵ Dobbelare K, op. cit., in AA. VV., op. cit., 1993, p. 120.

⁴⁷⁶ Ronza R., (a cura di), *Comunione e Liberazione. Interviste a Luigi Giussani*, Jaka Book, Milano, 1976, p. 25.

mondanizzazione della religione e cioè come eccessiva cura mostrata dalla religione per i “beni esteriori” di questo mondo, recuperando il Weber delle conclusioni de *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*. E, considerato sotto quest’altra ottica l’agire nel mondo di CL sembra più favorire che contrastare il processo di secolarizzazione. Ma la visuale va allargata anche in un altro senso e cioè al sistema religioso complessivo e allora notiamo che la nostra trama si infittisce ancora divenendo sempre più problematica e aperta a molteplici percorsi di lettura. Infatti, partendo dal punto di vista del sistema religioso complessivo e, nel caso specifico, dal cattolicesimo italiano, di certo, al suo interno, CL rappresenta uno dei differenti tasselli che hanno ampliato e differenziato l’offerta religiosa italiana rendendola maggiormente capace di rispondere alla consistente differenziazione della domanda di senso proveniente dai fedeli. Come abbiamo visto risulta dibattuta la questione se tale processo di differenziazione possa essere interpretato esso stesso come una manifestazione della secolarizzazione o come una controtendenza rispetto ad essa. Pertanto, riassumendo, i rapporti tra CL e la secolarizzazione possono venir intesi tenendo in conto almeno due piani differenti che sfociano in almeno quattro differenti linee interpretative:

1 a) CL inteso come movimento che in maniera consapevole nasce per riaffermare una presenza cristiana in tutti quegli interstizi pubblici di una società percepita come ormai quasi totalmente secolarizzata;

1 b) CL inteso come movimento che in maniera inconsapevole tende a fomentare anziché contrastare la secolarizzazione intesa come mondanizzazione della religione;

2 a) CL inteso come uno dei tanti tasselli all’interno di un più ampio sistema religioso che si è differenziato in seguito alla secolarizzazione rappresentando la conseguenza diretta di tale processo;

2 b) CL inteso come uno dei tanti tasselli all’interno di un più ampio sistema religioso che si è differenziato per contrastare i processi di secolarizzazione.

Tutti e quattro questi aspetti verranno da noi presi in considerazione, ma prima iniziamo la nostra trattazione delineando a grandi linee quelle che sono state le origini e i fatti salienti che hanno caratterizzato la storia di CL. Questo tentativo di ricostruzione delle tappe fondamentali della storia del movimento rappresenta allo stesso tempo una ricostruzione del processo di evoluzione che ha interessato il suo modo ascetico intramondano di approcciarsi al mondo circostante. Come vedremo, tale processo

inizialmente si è imposto nella storia del movimento soprattutto come nuova visione della realtà entro la quale la religione deve recitare un ruolo fondamentale a livello culturale e come mezzo attraverso il quale dare un senso all'agire degli individui. Nel tempo la volontà di influenzare le cose di questo mondo, il "qui e ora" ha sempre di più significato, nella storia di questo movimento, volontà di riconquista concreta di alcune sfere della società, su tutte quella politica e quella economica, che ha raggiunto il suo apice nella nascita del braccio secolare di CL: la Compagnia delle Opere. Ma procediamo per gradi, e, ritornando indietro nel tempo, partiamo dalle origini.

4.2 Sulle "tracce di CL: le principali tappe cronologiche della storia del movimento dalle origini ai giorni nostri.

4.2.1 Dai banchi del Liceo classico «Berchet» nasce un'iniziativa di presenza cristiana chiamata Gioventù Studentesca (1954-1968).

In questo paragrafo tenteremo di ricostruire le origini e le tappe fondamentali della storia di CL, partendo dal 1954, anno in cui don Luigi Giussani, un sacerdote di Desio, abbandona l'incarico di docente nella Facoltà teologica di Venegono per andare a insegnare religione nel liceo classico "Berchet" di Milano. Prima di andare avanti, crediamo possa essere utile ricostruire molto brevemente il quadro culturale e politico-sociale entro il quale nasce CL. La metà degli anni Cinquanta è caratterizzata in Italia da una presa di coscienza, soprattutto da parte dell'associazionismo cattolico ambrosiano, del «processo di laicizzazione e – del – (...) progressivo declino della sensibilità religiosa all'interno dell'universo giovanile»⁴⁷⁷ e «dalla percezione di una società che oramai si evolve senza alcun legame reale con qualsiasi identità religiosa»⁴⁷⁸. Dal punto di vista politico, il 1953, con la mancata vittoria elettorale della coalizione di centro, guidata dalla Democrazia Cristiana di Alcide De Gasperi, segna la lacerazione del cordone ombelicale che fino a quel momento aveva tenuto fortemente legati religione e politica in Italia. La situazione, pertanto, appare essere quella di una società secolarizzata entro la quale tende a ridursi la possibilità per una testimonianza di una presenza cristiana. Questa è, a grandi linee, la diagnosi dei mali che in quei tempi

⁴⁷⁷ Abbruzzese S., *Comunione e liberazione*, il Mulino, Bologna, 2001, p. 11.

⁴⁷⁸ *Ibidem*, p. 12.

sembravano minacciare la capacità delle istituzioni ecclesiastiche di influenzare la società politica e civile italiana, diagnosi che, per esempio, tra gli altri, viene fatta propria dall'allora arcivescovo di Milano monsignor Montini e che viene condivisa in pieno da don Giussani. Secondo quest'ultimo, la sfida atta a riaffermare una presenza visibile del cristianesimo nella vita sociale, va intrapresa innanzitutto sul terreno culturale e infatti, come sostenuto da Abbruzzese, *«egli contesterà la premessa fondamentale del processo di razionalizzazione: l'illegittimità della fede religiosa a declinarsi sul piano culturale, e il conseguente e inevitabile confinarsi di quest'ultima in un universo sovramondano a causa della sua manifesta inutilità sul piano concreto della vita sociale»*⁴⁷⁹. In quegli anni Giussani guardava con grandissima preoccupazione al fatto che, salvo in rarissime eccezioni, gli stessi insegnanti cristiani tendessero ad applicare *«accanitamente»*⁴⁸⁰ il principio della separazione tra religioso e temporale. La stessa Università Cattolica di Milano *«risultava essere proprio il luogo in cui con più ampia articolazione culturale si sosteneva e si diffondeva quel principio della separazione fra temporale e religioso che in seguito avrebbe causato l'eclissi della presenza cattolica dalla società italiana»*⁴⁸¹. Le stesse associazioni cattoliche non riuscivano ad avere alcuna capacità incisiva in tutti *«quegli ambienti in cui la stragrande maggioranza delle persone passa le ore decisive della propria giornata: dalle fabbriche, agli uffici, alle scuole»*⁴⁸². Tenendo fortemente in conto questi presupposti, don Giussani, nel 1954 diede vita, a partire dal Liceo classico «Berchet» di Milano, a un'iniziativa di presenza cristiana chiamata Gioventù Studentesca (GS), che nacque appunto, innanzitutto, come risposta ad *«un contesto di crisi complessiva della Chiesa: più precisamente essa si è affermata in conseguenza della consapevolezza di un'estraneità crescente della società civile nei confronti della religione»*⁴⁸³. GS inizialmente si colloca nell'ambito del tradizionale associazionismo cattolico (A.C.) e il suo elemento caratterizzante, sin dal principio, come sostenuto dal suo stesso fondatore, è rappresentato proprio dalla decisione *«netta e immediata di rivivere il fatto di Cristo e della Chiesa come eventi determinanti ogni aspetto e momento della vita»*⁴⁸⁴ congiunta

⁴⁷⁹ *Ibidem*, p. 15.

⁴⁸⁰ Ronza R., (a cura di), op. cit., 1976, p. 21.

⁴⁸¹ *Ibidem*, p. 22.

⁴⁸² *Ibidem*, p. 22.

⁴⁸³ Abbruzzese S., op. cit., 2001, p. 45.

⁴⁸⁴ Ronza R., (a cura di), op. cit., 1976, p. 34.

all' «invito a mettersi insieme perché quella decisione e venisse capita e avesse la possibilità di diventare incidente sulla vita d'ogni giorno»⁴⁸⁵. Pertanto, già all'interno di GS, il modo di vivere la religiosità consiste innanzitutto in un'esperienza totale di vita, che si esplica all'interno di una dimensione comunitaria poiché «per la prima volta, infatti, si introduceva nella gnoseologia comune la tesi secondo cui la dimensione comunitaria determina la possibilità stessa del percepire e del conoscere, e che non l'enfiagione aristocratica della volontà, ma piuttosto la povertà del riconoscersi in una comunità che coinvolga il proprio essere rende possibili gesti morali ed in genere un livello etico che di solito all'individuo non sono facilmente concessi»⁴⁸⁶. La prima sistematizzazione delle idee guida e del metodo di vita di GS trova realizzazione nella pubblicazione di uno scritto dal titolo *Gioventù Studentesca: riflessioni sopra un'esperienza*. Oltre alla religiosità vissuta come esperienza totale di vita e all'aspetto comunitario un terzo elemento caratterizzante il metodo di GS è costituito dal livello educativo che si esplicita soprattutto in una serie di riunioni settimanali nella sede del gruppo in Via Statuto a Milano entro le quali vigono due principi essenziali: che gli interventi di ognuno siano focalizzati su valutazioni scaturenti dall'esperienza concreta e personale e che la discussione venga conclusa, sempre e comunque, con una sintesi elaborata dalla persona più matura, spesso un sacerdote. Alle riunioni settimanali si accompagnano altri forti momenti di vita comunitaria quali le settimane di ritiro spirituale, la “tre giorni” fuori Milano all'interno di strutture diocesane o religiose, le gite e le vacanze. Ulteriori elementi caratterizzanti l'esperienza di GS sono il momento caritativo che si concretizza, innanzitutto, nei progetti di intervento di diversa natura nell'hinterland povero di Milano e nelle prime attività missionarie nelle *favelas* brasiliane e il momento educativo-culturale che si realizza nella diffusione e rilettura di testi religiosi e non. A partire già dal 1963-64 l'esperienza di GS entra in crisi a causa, nelle stesse parole di Giussani, del «venir meno, proprio nell'ambito del gruppo che dirigeva il movimento, di quell'unità di vedute riguardo all'essenza del cristianesimo che invece era esistita fino ad allora»⁴⁸⁷. In seguito alla crisi, si assiste al trasferimento di «alcune centinaia di universitari giessini nelle formazioni extraparlamentari

⁴⁸⁵ *Ibidem*, p. 37.

⁴⁸⁶ *Ibidem*, pp. 39-40.

⁴⁸⁷ *Ibidem*, p. 78.

*impegnate in azioni di violenza e di rottura»*⁴⁸⁸. Don Giussani lascia la direzione di GS e prende a dedicarsi a tempo pieno al suo incarico di docente di “Introduzione alla teologia” presso l’Università Cattolica di Milano, intrapreso già a partire dal 1964. La suddetta motivazione della crisi data da Giussani è quella ufficiale. Tuttavia egli stesso ne lascia intuire un’altra quando sostiene di non condividere «*il giudizio di chi ritiene che quella promozione a docente universitario di morale fosse in realtà un modo elegante per allontanarmi dalla base del movimento»*⁴⁸⁹ da parte delle gerarchie ecclesiastiche. Infatti, come ha fatto notare Massimo Camisasca, nonostante che Giussani non abbia mai voluto parlare volentieri di quel momento «*si può comprendere come in lui sia rimasta l’amarezza per un “esilio” sentito come una grande ingiustizia subita. L’immagine del figlio non voluto, che non rientrava nelle previsioni del padre e non si sa dove collocare, ritorna più volte sulle sue labbra»*⁴⁹⁰. Sin dalla prima apparizione di GS, pertanto, i rapporti fra la creatura di Giussani e il resto del mondo cattolico non appaiono propriamente idilliaci. Innanzitutto a causa della pretesa da parte dei giussini di essere i portatori del più autentico messaggio cristiano, del modo più consono di vivere il cattolicesimo. Tale modo nuovo di vivere il cristianesimo andava difeso contro qualsiasi ingerenza o tentativo di assimilazione da parte del resto del mondo cattolico⁴⁹¹. Da questa posizione scaturivano da parte di Giussani e dei suoi delle critiche più o meno velate nei confronti del differente modo di vivere il cattolicesimo all’interno del resto dell’associazionismo cattolico⁴⁹² e delle stesse gerarchie ecclesiastiche⁴⁹³ che a loro volta temevano che GS tendesse sempre di più a porsi come una “Chiesa nella Chiesa”⁴⁹⁴. A testimonianza di questi timori da parte delle gerarchie ecclesiastiche esiste tra le altre cose un lungo scambio di lettere tra Giussani e l’arcivescovo di Milano, Giovanni Colombo. Le lettere di quest’ultimo «*sono le lettere di un padre che richiama il figlio perché stia al suo posto»*⁴⁹⁵. Nonostante tutto, dopo

⁴⁸⁸ Bosco T., *Don Giussani*, Elle Di Ci, Asti, 1980, p. 5.

⁴⁸⁹ Ronza R., (a cura di), op. cit., 1976, p. 78.

⁴⁹⁰ Camisasca M., *Comunione e Liberazione. La ripresa (1969-1976)*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 2003, p. 270.

⁴⁹¹ Ronza R., (a cura di), op. cit., 1976, p. 90.

⁴⁹² *Ibidem*, p. 23, pp. 25-26, p. 92 in relazione all’Azione Cattolica e p. 97 in relazione alle FUCI. Camisasca M., op. cit., 2003, p. 288 in relazione ad entrambe.

⁴⁹³ *Ibidem*, p. 169. Si veda anche in Di Martino C., (a cura di), *Un avvenimento di vita cioè una storia. Itinerario di quindici anni concepiti e vissuti*, EDIT Editoriale Italiana – Il Sabato, Roma, 1993, pp. 64-65.

⁴⁹⁴ Di Martino C., (a cura di), op. cit., 1993, p. 62.

⁴⁹⁵ Camisasca M., op. cit., 2003, p. 272.

l'abbandono di GS, Giussani fonda il centro Charles Péguy dove confluiscono tutti i dirigenti e gli universitari rimasti fedeli all'ispirazione fondatrice di GS continuandone l'opera. Fin quando questa esperienza sembrò essere nient'altro che uno dei soliti centri culturali come ce n'erano tanti in giro non fu fatto oggetto di stupore o ostilità, ma nel momento in cui «*il Péguy cominciò a dimostrarsi non solo una semplice istituzione culturale ma anche veramente un centro, ossia il punto di riferimento di tutta una trama di vita che si ispessiva sempre di più e che dimostrava una sua volontà ed anche una sua effettiva capacità di incidenza, allora non fu certo con simpatia che lo si guardò*»⁴⁹⁶ soprattutto da parte delle associazioni ufficiali che vedevano nel Péguy «*una concorrenza illecita, un'alternativa anomala*»⁴⁹⁷. Nonostante questi giudizi negativi il centro, a detta dello stesso Giussani, non venne mai concretamente minacciato⁴⁹⁸ riuscendo pertanto a fungere da nuovo punto di partenza del tentativo di costituire la nuova forma di esperienza cristiana avviata con GS. Intanto nel 1966 nasceva la casa editrice Jaca Book che nelle intenzioni dei fondatori voleva soprattutto essere, rifacendosi agli insegnamenti di Giussani, un «*tentativo di documentazione dell'umano*»⁴⁹⁹.

4.2.2 Dalla nascita di Comunione e Liberazione al primo riconoscimento formale (1969-1971).

Nel 1969, Giussani, torna alla guida del movimento che risorge in forma più matura con il nome di Comunione e Liberazione che, nelle parole del suo fondatore, può venir definito come «*una intuizione del cristianesimo come avvenimento di vita e quindi come storia*»⁵⁰⁰, un'intuizione che si concretizza, come nel caso di GS, in un metodo che «*dunque consiste in questo: che l'intuizione diventa esperienza*»⁵⁰¹. Tuttavia, come ha giustamente fatto notare Abbruzzese, sarebbe «*un errore ritenere che il nuovo movimento di Comunione e Liberazione sia solo la fotocopia di GS. Gli elementi di continuità ci sono tutti (...) Tuttavia, nell'arco di una anno, don Giussani e i*

⁴⁹⁶ Ronza R., (a cura di), op. cit., 1976, p. 94.

⁴⁹⁷ *Ibidem*, p. 94.

⁴⁹⁸ *Ibidem*, p. 94.

⁴⁹⁹ Camisasca M., op. cit., 2003, p. 215.

⁵⁰⁰ Giussani L., *Da quale vita nasce Comunione e Liberazione*, Supplemento a "CL – Litterae communionis", n. 7-8, Milano, 1979, p. 2.

⁵⁰¹ *Ibidem*, p. 4.

suoi si mostrano in condizione di leggere e assorbire all'interno della proposta cristiana alcuni dei contenuti propri ai movimenti di crisi e di rivolta»⁵⁰², quali l'accentuazione della propria componente identitaria e l'affermazione di istanze utopiche di rinnovamento sociale. Riguardo a questo ultimo aspetto, lo si può già evincere dal significato stesso della nuova denominazione del movimento che Giussani chiarisce con queste parole: «Noi infatti ci impegniamo nel processo di liberazione del mondo, vedendo in ciò lo scopo della vita vissuta e di tutta la nostra attività. Affermiamo però che tale liberazione non può essere autentica ed irreversibile se non attraverso l'avvenimento di quella vita nuova che si chiama comunione cristiana»⁵⁰³. Come ha fatto notare Abbruzzese, il nuovo movimento risorto dalle ceneri di GS tende ad «assorbire all'interno della proposta cristiana alcuni dei contenuti propri ai movimenti di crisi e di rivolta»⁵⁰⁴ che si affermano negli anni Sessanta in Italia. Il processo di liberazione può trovare la sua più consona dimensione nell'impegno sociale e politico dei cristiani che tende ora ad assumere sempre maggiore importanza all'interno del discorso di Giussani, il quale, infatti, a tal riguardo arriva a sostenere che «un cristiano non solo può, ma ultimamente deve impegnarsi in una militanza politica rivoluzionaria se per rivoluzione s'intende l'impegno umano a cambiare continuamente superando l'inerzia malefica dei propri rapporti con gli altri uomini e con le cose, impegno che talvolta ed in determinate circostanze può anche assumere aspetti duri e drammatici. Il cristiano deve dunque essere attivamente immanente a tale impegno, salvo un suo atteggiamento critico riguardo ai metodi proposti ed applicati nelle specifiche circostanze»⁵⁰⁵. La conseguenza concreta di questo nuovo modo di pensare è rappresentata dal fatto che CL tende ora ad invadere tutti quegli ambiti in cui la contestazione maggiormente infervora e cioè fra tutti le università. Il metodo ideale di intervento, consiste, ancora una volta, semplicemente, in quello della testimonianza, in una presenza esemplare. Gli stili espressivi adottati da CL sono gli stessi dei movimenti studenteschi e cioè «striscione, manifesto murale, presenza pubblica, l'uso del "gesto" come segnale di un'identità espressiva e di un'alterità culturale»⁵⁰⁶. Per ciò che concerne gli elementi di continuità rispetto a GS, essi si concretizzano soprattutto nel

⁵⁰² Abbruzzese S., op. cit., 2001, p. 63.

⁵⁰³ Ronza R., (a cura di), op. cit., 1976, p. 109.

⁵⁰⁴ Abbruzzese S., op. cit., 2001, p. 63.

⁵⁰⁵ Ronza R., (a cura di), op. cit., 1976, pp. 117-118.

⁵⁰⁶ Abbruzzese S., op. cit., 2001, p. 65.

metodo educativo proposto all'interno del movimento che, fermo restando la base di partenza di una religiosità vissuta come esperienza totale di vita all'interno di una comunità esemplare, continua ad esplicitarsi ancora una volta attraverso le seguenti dimensioni: quella culturale (la Scuola di Comunità), quella della preghiera individuale e comunitaria, delle vacanze, della lettura, del canto, della carità e la partecipazione al fondo comune. All'interno della Scuola di Comunità si tende a dare seguito agli incontri settimanali incentrati sulla discussione collettiva di un testo che cambia di anno in anno e che spesso è un'opera dello stesso Giussani. La partecipazione alle riunioni è aperta a chiunque e viene spesso proposta pubblicamente negli ambienti di studio e di lavoro. La Scuola di Comunità si va pertanto affermando sempre di più come momento centrale di incontro, catechesi e missionarietà oltre che come elemento fondante di tutta la vita spirituale e comunitaria del movimento. Sempre all'interno della dimensione culturale va ricordata la persistenza di attività quali la lettura del "libro del mese" che permette ai ciellini di diventare avvezzi al pensiero di autori del calibro di Dante, Leopardi, Pascoli, Ada Negri, Pasolini, Montale, Rebora, Claudel, Péguy, Eliot, Milosz, Solov'ev, De Lubac, Lagerkvist, Moeller, Mounier e altri. Un ulteriore elemento caratteristico della vita del movimento è rappresentato dai momenti di preghiera personale e comunitaria in un'ottica che considera la preghiera stessa come l'origine della comunione e il primo frutto di una vita di comunità autenticamente vissuta. In tale ambito si tende a porre in particolare risalto il canto liturgico prediligendo l'insegnamento di inni e cantici tratti dalla Tradizione con la conseguenza di suscitare negli aderenti a CL una sostanziale familiarità con quello che viene considerato come il senso più vero e semplice della preghiera. Anche la dimensione caritativa, avviata da GS, in particolare con gli interventi nella "Bassa" milanese, trova la sua massima espressione all'interno di CL. La carità intesa come gratuità, come gesto esemplare, in effetti, rappresenta una delle caratteristiche fondamentali che contraddistinguono in maniera fondamentale la vita comunitaria del movimento, come evidenziato dallo stesso Giussani quando sostiene appunto che: «*La caratteristica morale della vita in comunità, della vita come compagnia e amicizia, è la gratuità*»⁵⁰⁷. Anche la pratica del fondo comune (che all'interno di GS era definita come "decima"), consistente in un autofinanziamento finalizzato soprattutto all'esplicitarsi dell'attività missionaria, ma anche delle attività

⁵⁰⁷ Di Martino C., (a cura di), op. cit., 1993, p. 200.

culturali e caritatevoli, costituisce un forte elemento di continuità rispetto all'esperienza di GS. Il fondo comune rappresenta uno dei migliori modi per testimoniare il senso di comunità che lega i membri di CL in un'unità che continuamente viene riproposta e rinsaldata. Non è importante l'entità della quota versata, che è frutto di una libera scelta individuale, ma la serietà e la puntualità con la quale si rispetta l'impegno inizialmente preso. Intanto continua l'attenzione da parte del movimento rispetto all'importanza di dotarsi di strumenti di comunicazione periodici che esprimessero «*la propria vita e i propri giudizi*»⁵⁰⁸ e pertanto il 5 luglio 1969 prende vita la rivista "Litterae Communionis", inizialmente nella forma di un semplice ciclostilato che aveva lo scopo principale di «*autenticare l'unità di un'esperienza vissuta in diverse città*»⁵⁰⁹. Nel febbraio 1970 "Litterae communionis" comincia a uscire a stampa e la redazione ha sede in via Ariosto 16 a Milano e cioè la stessa sede del Péguy. Anche il 1971 è un anno molto importante per la storia del movimento poiché è l'anno in cui CL viene riconosciuto per la prima volta formalmente e la prima istituzione a fare questo passo è, paradossalmente, proprio la Chiesa che definisce CL «*un libero e legittimo movimento d'apostolato*»⁵¹⁰. Ciò non significa che tra il '69 e il '71 non ci siano stati altri momenti di tensione tra il movimento di Giussani e il resto del mondo cattolico così come è errato pensare che essi si siano definitivamente risolti con tale riconoscimento.

4.2.3 L'istituzionalizzazione del movimento tra impegno sociale, economico e politico (1972-1980).

I primi anni del '70 segnano l'iniziale espansione di CL in quasi tutte le regioni italiane⁵¹¹. Intanto, il 24 ottobre del 1972, i responsabili di CL mandano una lettera a tutti i vescovi italiani con allegato un libretto dal titolo *Comunione e Liberazione, un movimento nella Chiesa* entro il quale vengono ricostruiti i momenti salienti della storia del movimento, il metodo adottato e i fondamenti teologici⁵¹². Lo scopo principale di questa iniziativa era quello di farsi conoscere dalle gerarchie ecclesiastiche facendo seguito ad un documento molto critico nei confronti di CL preparato da monsignor Costa, quale presidente della Commissione per il laicato della CEI, all'interno di due

⁵⁰⁸ Camisasca M., op. cit., 2003, p. 200.

⁵⁰⁹ *Ibidem*, p. 201.

⁵¹⁰ *Consiglio presbiterale di Milano*, in *Rivista Diocesana Milanese*, LX, n. 12 (dicembre 1971), 744, rip. in: Camisasca M., op. cit., 2003, p. 278.

⁵¹¹ Camisasca M., op. cit., 2003, pp. 393-428.

⁵¹² *Ibidem*, p. 289.

distinte sessioni (14-15 marzo e 30 maggio 1972). Le principali preoccupazioni di monsignor Costa relative al movimento fondato e diretto da Giussani erano le seguenti: 1) che l'espressione culturale, in cui era forte l'accentuazione degli elementi emotivi, venisse esaurita esclusivamente nella vita del gruppo con il rischio per CL di dimenticare che un'esperienza autentica di Chiesa deve realizzarsi sempre e comunque attraverso il vescovo; 2) CL corre il rischio di apparire un movimento integrista poiché tende a trascurare il rispetto delle leggi proprie della realtà temporale; 3) il principio di autorità all'interno di CL è riferito non alle gerarchie ecclesiastiche, ma piuttosto alle figure carismatiche che guidano il movimento; 4) l'assenza di uno statuto del movimento. A tale documento, inviatogli il 24 marzo 1973, Giussani risponde con grande amarezza constatando che il senso di emarginazione nei confronti della sua creatura già percepito a Milano tendeva ad allargarsi a tutta l'Italia. Tra le altre cose Giussani respinge con forza l'accusa di integralismo sostenendo che il loro metodo non propone in nessun caso di dedurre dalla fede la soluzione di tutti i problemi inerenti le realtà temporali. L'arringa difensiva si trasforma in accusa nel momento in cui Giussani, ribaltando la preoccupazione di monsignor Costa, sostiene che l'accusa di integralismo presuppone un dualismo tra fede e impegno nella realtà temporale che tende in pratica a risolversi in una totale censura della fede e che, in questo caso, viene rifiutato all'interno di CL poiché rappresenta un orientamento distante dalla più autentica tradizione della Chiesa⁵¹³. Il 21 ottobre 1973 Giussani incarica una commissione composta da don Re, don Barboncini e don Negri, con la consulenza di Giorgio Feliciani, di redigere una bozza di statuto. Ma i rapporti tra CL e la chiesa ufficiale vanno esplorati anche, o forse soprattutto, nella forma delle relazioni tra il movimento e Papa Paolo VI, al secolo Giovanbattista Montini. Da questo punto di vista va detto che Paolo VI mostrò quasi da subito nei confronti del movimento guidato da Giussani un certo interesse la cui origine è da ricercarsi soprattutto nella profonda amarezza in cui il Papa venne a trovarsi in quegli anni in occasione dell'approvazione del Parlamento italiano della legge che introduceva il divorzio⁵¹⁴. Ancora una volta l'idea era quella di tentare di porre un argine nei confronti di una società, come quella italiana, che andava sempre di più laicizzandosi, e, a fronte della forte crisi in cui

⁵¹³ *Ibidem*, pp. 292-293.

⁵¹⁴ *Ibidem*, p. 307. La Legge sul divorzio venne approvata dalla Camera dei Deputati il 01-01-1970. (p. 355).

vessavano le associazioni cattoliche tradizionali (AC, FUCI, ACLI), CL cominciò a sembrare la risposta più adeguata a questo bisogno. Proprio in relazione alla mobilitazione referendaria indetta per abolire la Legge sul divorzio da poco approvata, CL assunse una posizione decisa e convinta a favore del “sì” contraddistinguendosi in maniera netta rispetto ad un restante mondo cattolico che invece risultava essere molto diviso sulla questione⁵¹⁵. L’impegno profuso da CL in quella vicenda fu compatto e generoso e si concretizzò in moltissime attività quali l’organizzazione di manifestazioni, di incontri pubblici e di dibattiti. Come ha sostenuto Camisasca, all’interno del mondo cattolico, CL risultò quella «che più di tutti si era impegnata nella campagna di sensibilizzazione per il “sì”»⁵¹⁶, ma nonostante ciò, alla fine vinse il fronte divorzista. L’incontro tra il Papa e Giussani avvenne il 23 Marzo 1975, nella Basilica Vaticana, dove, dopo aver celebrato la Messa della Festa delle Palme, Paolo VI si rivolse al fondatore di CL con queste parole: «*Questa è la strada: vada avanti così! Coraggio, coraggio, lei e i suoi giovani, perché questa è la strada buona*»⁵¹⁷. Era una legittimazione che, sebbene concessa a livello informale, rappresentava pur sempre il più alto e importante riconoscimento possibile. Ma, soprattutto, era una legittimazione che rappresentava un primo passo importante verso l’istituzionalizzazione dell’esperienza carismatica del movimento. E, d’altronde, come ha sostenuto Weber, la tendenza verso l’istituzionalizzazione del carisma è insita a qualsiasi esperienza che non intenda restare effimera, ma che invece desideri acquisire «*carattere durevole dando luogo ad una “comunità” di compagni di fede, di guerrieri o di discepoli*»⁵¹⁸.

Lasciamo momentaneamente la storia dei rapporti tra CL e le gerarchie ecclesiastiche, che comunque riprenderemo più avanti, per ricordare che nell’autunno del 1972 viene fondato l’ISTRA (Istituto di Studi per la Transizione) e nel 1974 nasce Tracce, che diventerà ben presto la rivista ufficiale del movimento. Intanto tende sempre di più ad intensificarsi l’attività caritativa dei ciellini che giunge ora a coinvolgere i campi più disparati del sociale: dal catechismo ai bambini in oratorio alla compagnia agli anziani negli ospizi, dall’accoglienza in famiglia di bambini o di

⁵¹⁵ Per esempio l’AC si schierò a favore della libertà delle persone di scegliere secondo coscienza. *Ibidem*, p. 356.

⁵¹⁶ *Ibidem*, p. 358.

⁵¹⁷ Memoria scritta di Luigi Giussani per l’Archivio di CL, Milano, 27 novembre 1995, rip. in: Camisasca M., op. cit., 2003, p. 310.

⁵¹⁸ Weber M., op. cit., vol. I, 1995, p. 243.

persone in difficoltà alla creazione di vere e proprie case-famiglia per casi difficili, fino alla fondazione di organismi quali l'AVSI (che nasce nel 1972 e in seguito aderisce alla Federazione dell'Impresa Sociale della Compagnia delle Opere) che è impegnata con circa 100 progetti di cooperazione allo sviluppo in 35 paesi del mondo.

L'elemento che però contraddistingue maggiormente il periodo storico preso in considerazione è rappresentato dal tentativo del movimento di entrare in maniera diretta all'interno della scena politica nazionale. In questa fase iniziale, la volontà di intervento in ambito politico nasce soprattutto dalla constatazione che le "due culture predominanti del nostro tempo", il liberalismo e il marxismo, non sono in grado di dare risposte reali alla necessità di soddisfare i bisogni concreti delle persone poiché *«il primo non riesce a cogliere l'immanente connessione e funzionalizzazione dell'individuo col grande disegno comune; il secondo non sa comprendere, o comunque resta impotente di fronte alla dimensione personale del bisogno umano»*⁵¹⁹. In ambito universitario nascono i Cattolici Popolari (CP), e cioè un cartello unitario di cristiani, le cui liste alle prime elezioni degli organi collegiali raccolgono vasti consensi. Nel 1975 la dimensione politica sembra poter andare al di là di una semplice e pura presenza. Infatti, è in questo anno che nasce, ad opera di cattolici, ciellini e non, il Movimento Popolare (MP), ossia un soggetto politico vero e proprio che, seppur generato da CL, da quest'ultimo se ne separa assumendo un'identità propria. La nascita del MP rappresentò tra l'altro una mossa strategica utile alla restituzione a CL della sua *«dimensione ecclesiale di fronte all'opinione pubblica, riservando a MP la funzione politica»*⁵²⁰. Infatti, dopo che molti ciellini candidatisi nelle fila della DC erano stati eletti in tutta Italia nelle amministrative del 20 giugno 1975, i mass-media tendevano sempre di più a considerare CL *«secondo un'angolatura prevalentemente politica»*⁵²¹. Ma ritorniamo al MP. Secondo Bova, obiettivo principale di questo nuovo soggetto politico *«guidato dalla sua nascita da Roberto Formigoni, è ambizioso: richiamare la DC alle sue autentiche radici e riconquistare ai cattolici spazio e visibilità sullo scenario pubblico»*⁵²². E infatti, nelle *Tesi per il movimento popolare*, si legge che *«Lo scopo essenziale del Movimento è, in sintesi, quello di rendere possibile la presenza e l'azione del soggetto popolare*

⁵¹⁹ Ronza R., (a cura di), op. cit., 1976, p. 131.

⁵²⁰ Camisasca M., op. cit., 2003, p. 366.

⁵²¹ *Ibidem*, p. 365.

⁵²² Bova V., *Un carisma e i suoi seguaci: il cammino di Comunione e Liberazione*, in *Religioni e società*, a. XX, n. 52, maggio-agosto, 2005: 105-114, p. 110.

cristiano – accanto ad altri soggetti – in tutti gli spazi sociali dalla cui gestione dipende la qualità della vita di un popolo. Si tratta, esemplificando, di stimolare una presenza nei luoghi di lavoro e del tempo libero, nelle scuole, nelle università, nei quartieri, negli ospedali, nelle campagne, nei centri elaboratori di cultura, di diffusione di opinione, di programmazione dell'economia, dell'assetto del territorio, ecc.»⁵²³. Il 21 dicembre del 1975, al Teatro Nuovo di Milano, si svolge il primo convegno ufficiale del Movimento Popolare. L'idea ispiratrice del progetto del MP può essere sintetizzata in questo slogan rinvenibile sulla copertina di *Movimento popolare per cambiare il paese. Strumenti di lavoro di Comunione e Liberazione per il Movimento Popolare* dove si legge «Ciò che conta è costruire un movimento popolare. Solo da questo può venire il mutamento dell'attuale società e l'inizio di un mondo nuovo in cui ciascuno può esprimersi ed essere se stesso»⁵²⁴ dove esprimere se stesso significa soprattutto la volontà di valorizzare l'uomo «nella sua espressione più semplice ed espressiva (“il bisogno”）」⁵²⁵. Le elezioni del 20 giugno 1976 sanciscono un successo immane per ciò che concerne l'apporto elettorale dato dal MP alla DC stimato dall'allora segretario del partito democristiano, Benigno Zaccagnini, in circa un milione di voti⁵²⁶.

Il 27 Maggio 1978 esce il primo numero del giornale settimanale “Il Sabato” che spesso e volentieri rappresenta la battagliera voce della pattuglia politica guidata da Formigoni. Dopo l'elezione di Papa Giovanni Paolo II prese a sintonizzarsi «sempre più con le idee forza del nuovo pontificato, spinto in questo anche da don Giussani»⁵²⁷. I temi presi in considerazione dal settimanale riguardavano un po' tutta l'attualità tanto che Camisasca ha sostenuto a tal riguardo che «Sfogliando le annate del giornale si rimane colpiti dalla ricchezza dei temi, dall'ampiezza degli interessi e dal costante tentativo di paragonarsi con tutta la realtà»⁵²⁸. “Il Sabato” continuerà a rappresentare agli occhi dell'opinione pubblica, fino al 1993, anno in cui chiuderà, «la voce di CL»⁵²⁹, una voce che non ha disdegnato anche di essere a volte critica nei confronti della

⁵²³ *Tesi per il movimento popolare*, Movimento Popolare, Milano, Dicembre 1975, p. 10.

⁵²⁴ Buttiglione R., Folloni G., Formigoni R., Lucini G. F., Ronza R., Scola A., (a cura di), *Movimento popolare per cambiare il paese. Strumenti di lavoro di Comunione e Liberazione per il Movimento Popolare*, giugno 1976, supplemento alla rivista CL, anno III, n. 5, Milano, in copertina.

⁵²⁵ *Seconda Scuola Quadri Nazionale del Movimento Popolare*, Edizioni del Movimento Popolare, Milano, marzo, 1978, p. 13.

⁵²⁶ Camisasca M., op. cit., 2003, p. 366.

⁵²⁷ Camisasca M., *Comunione e Liberazione. Il riconoscimento (1976-1984). Appendice 1985-2005*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 2006, p. 196.

⁵²⁸ *Ibidem*, p. 200.

⁵²⁹ Bova V., op. cit., 2005, p. 112.

«Segreteria di Stato Vaticana come pure di taluni esponenti di primo piano della DC»⁵³⁰.

Come anticipato sopra, il 1978 è anche l'anno in cui inizia il suo pontificato Giovanni Paolo II che, in seguito, come vedremo, porterà al riconoscimento sostanziale e formale del movimento guidato da don Giussani. Il 18 gennaio 1979 don Giussani viene ricevuto per la prima volta in udienza dal nuovo Papa che come ha fatto notare Camisasca, «cercava, come è comprensibile, le realtà a lui più sintoniche per appoggiare su di esse l'inizio del suo pontificato»⁵³¹ e pertanto la volontà di avviare un discorso che tendesse verso una reciproca comprensione e stima rappresentava un'esigenza sentita in maniera pressante da entrambe le parti. L'esito dell'incontro fu entusiasmante poiché don Giussani scoprì in questo Papa un modo di intendere la fede (soprattutto l'idea secondo la quale la fede deve diventare cultura che influisce in tutte le circostanze della vita delle persone) fortemente coincidente con il suo, con quello che veniva insegnato all'interno di CL, tanto da arrivare a sostenere che «La figura umana di questo Papa è il fatto concreto con cui coinvolgerci per guardarLo, ascoltarLo e immedesimarsi con la Sua mentalità, seguirLo»⁵³². La forte sintonia di vedute tra Papa Giovanni Paolo II e Giussani tende a rafforzarsi ulteriormente in virtù del comune sostegno ideale e pratico mostrato dai due nei confronti dell'esperienza di Solidarność in Polonia. Sottolineando la comunanza di vedute tra il suo movimento e quello polacco, Giussani ebbe a dire ai suoi per spronarli: «La civiltà dell'amore e della verità vincerà tutto nel tempo di Dio, che non è il nostro; in Polonia i giovani cristiani avranno la tentazione di vedere tutto naufragato, e noi abbiamo la responsabilità di sostenerli»⁵³³. Secondo Camisasca, CL «per il suo fondatore, deve essere una Solidarność»⁵³⁴.

Ritorniamo per un momento al 1978 per ricordare che è in questo stesso anno, tanto prodigo di importanti eventi per CL, che a Roma nasce la cooperativa di ristorazione "La Cascina". Inizialmente i servizi da essa erogati erano rivolti esclusivamente agli studenti appartenenti a CL, ma, ben presto, l'attività di ristorazione

⁵³⁰ *Ibidem*, p. 112.

⁵³¹ Camisasca M., op. cit., 2006, p. 35.

⁵³² Giussani L., *Serviamo Cristo in questo grande uomo*, rip. in Camisasca M., op. cit., 2006, p. 36.

⁵³³ Giussani L., *Giornata inizio anno giovani lavoratori*, Bergamo, 10 ottobre 1982, rip. in Camisasca M., op. cit., 2006, p. 237.

⁵³⁴ Camisasca M., op. cit., 2006, p. 237.

viene aperta a tutti tanto che oggi questa cooperativa è presente in 18 regioni italiane con circa 1000 ristoranti concentrati soprattutto nel settore dell'Istruzione. Anzi, come si può leggere nella sua home page, essa «nella ristorazione collettiva è leader del mercato italiano nel segmento Istruzione ed è tra i primi attori anche in quello della ristorazione sanitaria»⁵³⁵. Con la nascita della Cascina, quindi a partire dalla fine degli anni '70, la modalità di intervento nella società circostante da parte di CL tende a mutare di segno e infatti, come ha fatto notare Abbruzzese, «Se agli inizi si trattava soprattutto di una rete di servizi e di supporti rivolti prevalentemente ai militanti (asili-nido, scuole, cooperative di costruzione), da circa quindici anni si assiste invece a una vera e propria presenza produttiva e commerciale sul mercato»⁵³⁶ finalizzata soprattutto a rafforzare l'aspetto identitario del movimento attraverso una vera e propria invasione di tutti i segmenti della società con i propri marchi. Ma tale esigenza si è rivelata non priva di costi. Si pensi, infatti al fatto che la sfera entro la quale La Cascina opera, e cioè quella dell'assistenza e dei servizi, è una sfera che, soprattutto a partire dai primi anni '80, ha rappresentato il luogo dello scontro tra partiti sulla base di continui sospetti relativi a possibili illeciti nelle gare di appalto. Di fronte a questa lotta subdola e strisciante la Cascina non si mai è tirata indietro, ma anzi ha sempre mostrato una grandissima «capacità di scontro e di replica assolutamente inesistenti nel quieto ambiente cattolico romano»⁵³⁷. Per esempio, ricordiamo le denunce e contro-denunce alla Regione Lazio tra il gruppo consiliare del Pci e la Cascina tra il 1986 e il 1988 relative ad ipotesi di illeciti nelle gare di appalto⁵³⁸. Ma come dicevamo prima, tali rischi vanno corsi poiché lo scopo principale del movimento rimane sempre e comunque quello di stare dentro il mondo cercando di mostrare continuamente come si possa essere produttivi e avere successo in ambito socio-economico mantenendo saldo il proprio punto di vista di partenza che è l'appartenenza cristiana. E allora, se un membro di CL riesce a raggiungere il successo in ambito professionale mantenendo saldo il proprio senso di appartenenza al movimento, tale successo rappresenta uno dei modi migliori per affermare la visibilità di CL stessa all'interno della sfera pubblica. All'interno di CL «Il messaggio cristiano, quindi, è il propulsore non solo di forme di

⁵³⁵ www.lacascina.it

⁵³⁶ Abbruzzese S., op. cit., 1991, p. 159.

⁵³⁷ Abbruzzese S., op. cit., 2001, p. 83.

⁵³⁸ *Ibidem*, pp. 83-84.

coesione sociale primaria, ma anche di strutture produttive e di associazioni culturali (le opere) attraverso le quali il movimento di CL si rende presente in tutte le dimensioni della vita sociale»⁵³⁹. “Presenza, solo presenza” è questo lo slogan che tende sempre di più a ispirare e a trovare realizzazione nell’incessante attività dei ciellini in tutte le sfere della vita sociale. Proprio in virtù di questa incessante e onnicomprensiva presenza CL rappresenta un esempio per eccellenza di quella riconquista delle religioni della sfera pubblica di cui parla Josè Casanova quando sostiene che: «Negli anni ottanta la religione è divenuta pubblica in un duplice senso: ha fatto il suo ingresso nella sfera pubblica e così facendo, ha guadagnato in pubblicità»⁵⁴⁰. Strettamente funzionale alla riconquista della sfera pubblica appare anche l’utilizzo strategico dei mezzi di comunicazione di massa e infatti, come abbiamo visto, sin dalle origini del movimento, anche tale risorsa è stata ampiamente sfruttata con lo scopo di raggiungere con il proprio messaggio un auditorio (bacino d’utenza) quanto il più ampio possibile. Un esempio lampante di tale esigenza di “pubblicità” è rappresentato sicuramente dal “Meeting per l’amicizia fra i popoli” organizzato a Rimini a partire dal 1980 anno in cui si è svolta la prima edizione di tale kermesse sul tema “La pace e i diritti dell’uomo”. Il tema di questo primo appuntamento viene ulteriormente specificato con le seguenti parole: «In troppe parti del mondo la dignità e la vita di milioni di uomini sono quotidianamente offese e calpestate. Questo dolore vogliamo assumere e condividere, prendendo su di noi la responsabilità di essere costruttori di pace. Occorre coraggio per riaffermare la speranza di fronte all’umiliazione e alla violenza, di fronte al dilagare della menzogna e della guerra. Il dolore di chi ha sofferto e continua a soffrire, non è appagato dalle parole di chi promette di individuare i colpevoli, né di chi chiede la vendetta di un popolo contro un altro popolo. Questo dolore trova consolazione nella presenza di uomini che operano e vivono per costruire la pace nella verità. Perché “la verità”, come ha detto Giovanni Paolo II nell’omelia della Messa del 1° gennaio, è “forza della pace”: questa è la speranza che, anche col Meeting, vogliamo riproporre»⁵⁴¹. Come ha fatto notare la giornalista Emma Neri, già collaboratrice de “Il Sabato”, il Meeting è divenuto negli anni «una manifestazione importante nella storia italiana ed europea, ha raccolto la testimonianza dei grandi

⁵³⁹ *Ibidem*, pp. 14-15.

⁵⁴⁰ Casanova J., op. cit., 2000, p. 7.

⁵⁴¹ www.meetingrimini.org

maestri della cultura mondiale, ha offerto a tutti l'esperienza di CL, la sua forza missionaria e culturale»⁵⁴² ed è quindi un evento che ha assunto un'importanza primaria all'interno dell'intera esperienza ciellina.

4.2.4 Cl oggi: le altre edizioni del Meeting, la nascita della Compagnia delle Opere fino alla morte del leader carismatico (1981-2006).

Il Meeting viene ripetuto, dal giorno in cui è nato, ogni anno fino ad oggi, radunando ogni volta migliaia e migliaia di persone provenienti da tutto il mondo. Ecco qui di seguito tutti i titoli delle diverse edizioni dal 1980 ad oggi⁵⁴³:

“La pace e i diritti dell'uomo” (1980)

“L' Europa dei popoli e delle culture” (1981)

“Le risorse dell' uomo” (1982)

“Uomini scimmie robot” (1983)

“America americane 1984: l' impossibile tolleranza?” (1984)

“La bestia parsifal & superman (1985)”

“Tamburi bit messaggi” (1986)

“Creazione arte economia” (1987)

“Cercatori di infinito costruttori di storia” (1988)

“Socrate, Sherlock Holmes, Don Giovanni. Approccio, investigazione e possesso della realtà: nel paradosso” (1989)

“L' ammiratore Einstein Thomas Becket” (1990)

“Antigone ritornata e il vecchio immigrato, tra gente di palazzo e nuovi distintivi” (1991)

“Il giallo, il nero, l' indio e il latino in cerca di americane” (1992)

“Accade qualcosa da oriente” (1993)

“E il popolo esiliato continuò il suo cammino” (1994)

“Mille anni sono come un turno di guardia nella notte” (1995)

“Si levò un vento impetuoso da est e, sicuri della loro guida, navigarono sino ai confini della terra” (1996)

“Lo Starets rispose: "Davvero, tutto è buono e splendido perché tutto è verità” (1997)

⁵⁴² Neri E., *Il meeting. La storia e i testimoni*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria), 2004, p. 5.

⁵⁴³ www.meetingrimini.org

“La vita non è sogno” (1998)

“L'ignoto genera paura, il Mistero genera stupore.” (1999)

“2000 anni, un ideale senza fine” (2000)

“Tutta la vita chiede l'eternità” (2001)

“Il sentimento delle cose, la contemplazione della bellezza” (2002)

“C'è un uomo che vuole la vita e desidera giorni felici?” (2003)

“Il nostro progresso non consiste nel presumere di essere arrivati, ma nel tendere continuamente alla meta” (2004)

“La libertà è il bene più grande che i cieli abbiano donato agli uomini” (2005)

“La ragione è esigenza di infinito e culmina nel sospiro e nel presentimento che questo infinito si manifesti” (2006).

Come ha fatto notare Abbruzzese, i titoli delle varie edizioni del Meeting rappresentano un elemento importante da tenere in conto nell'analisi poiché essi «(...) espongono ogni anno i due termini essenziali del discorso di CL: l'interrogativo problematico sul presente e la costante insistenza sull'avvenimento religioso»⁵⁴⁴. Il Meeting ha da sempre fatto registrare la presenza delle più importanti personalità del mondo religioso, politico e culturale e, in particolare, nel 1982, fu lo stesso Papa Giovanni Paolo II a chiuderne i lavori sostenendo gli sforzi e i sacrifici degli organizzatori e di tutti i ciellini con queste parole: «Voi, col vostro Meeting, cercate di mostrare il cammino della Chiesa, dei giovani nella Chiesa del nostro tempo. Voi cercate di esprimere cosa vuol dire il mistero della salvezza, l'opera della salvezza. E intendete, con diversi metodi e specialmente con questo Meeting, incarnare questa opera della salvezza, farla presente tra gli uomini»⁵⁴⁵. La presenza e le parole del Papa rappresentarono agli occhi di tutto il mondo la forma di legittimazione più importante che si potesse desiderare. Nel 2004, anno della venticinquesima edizione, Giovanni Paolo II ribadiva la sua simpatia per questa manifestazione iniziando il suo messaggio beneaugurante inviato al Meeting con queste parole: «Sono lieto di inviare a Lei, ai promotori e a quanti intervengono al Meeting per l'amicizia tra i popoli il mio beneaugurante pensiero. Questo tradizionale appuntamento, che anima e arricchisce di contenuti l'estate italiana, giunge quest'anno alla sua venticinquesima edizione. E' un traguardo significativo che si colloca nel contesto delle celebrazioni per il

⁵⁴⁴ Abbruzzese S., op. cit., 2001, p. 96.

⁵⁴⁵ Neri E., op. cit., 2004, p. 154.

cinquantesimo anniversario della nascita di Comunione e liberazione, movimento ecclesiale scaturito dallo zelo sacerdotale di Mons. Luigi Giussani. Due ricorrenze importanti, che si illuminano a vicenda»⁵⁴⁶. Il Meeting è cresciuto di anno in anno facendo registrare addirittura una media annua di 600000 presenze, partendo dalle 50000 del 1980 fino alle 700000 del 2003, proponendo mostre, incontri, spettacoli ed eventi sportivi, impiegando una grossa quantità di volontari (dai 300 del 1980 ai 3200 del 2003) e ricorrendo ad un budget di risorse finanziarie che dai 198 milioni di lire del 1980 ha raggiunto i 5100000 di euro nel 2003⁵⁴⁷.

Intanto, tornando ai primi anni '80, continua l'iter che porterà al riconoscimento formale di CL da parte della chiesa ufficiale. Abbiamo visto come da subito Giovanni Paolo II abbia mostrato una forte tendenza a condividere l'esperienza ciellina, ma nel 1981 appare evidente come la volontà del Papa polacco di riconoscere e sostenere l'eterogeneità delle proposte presenti all'interno del mondo cattolico rappresenti un elemento cruciale del suo intero pontificato. Nel 1981, infatti, durante il primo Colloquio fra i movimenti il Papa assegna a queste forze di rinnovamento un posto di indubbio rilievo all'interno della chiesa cattolica con queste poche, ma significative parole: «*Come ben sapete, la Chiesa stessa è "un movimento"*»⁵⁴⁸. L'11 Febbraio del 1982, arriva finalmente per CL il riconoscimento formale quando con Decreto del Presidente del Pontificio Consiglio per i Laici, la "Fraternità di Comunione e Liberazione" viene eretta "in persona giuridica per la Chiesa universale" e dichiarata "Associazione di Diritto Pontificio". Nel 1983 Giussani diviene Monsignore per opera di Giovanni Paolo II con il titolo di "Prelato d'onore di Sua Santità"⁵⁴⁹.

Un'altra data di cruciale importanza nella storia del movimento è rappresentata dal 1986 anno in cui le opere generate da CL giungono alla loro massima realizzazione con la fondazione della Compagnia delle Opere⁵⁵⁰ che, come si legge all'art. 1 del suo statuto, rappresenta un'associazione che «*nel solco della presenza dei cattolici nella società italiana alla luce della dottrina sociale della Chiesa, promuove e tutela sia in Italia che nel mondo la possibilità di dignitosa presenza delle persone nel contesto*

⁵⁴⁶ www.clonline.org

⁵⁴⁷ Questi numeri inerenti il Meeting sono tratti da: Neri E., op. cit., 2004, p. 180.

⁵⁴⁸ Giovanni Paolo II, *La Chiesa stessa è "un movimento"*, in "La Traccia", n. 8 (15 ottobre 1981), 547, rip. in Camisasca M., op. cit., 2006, p. 49.

⁵⁴⁹ www.clonline.org

⁵⁵⁰ Tratteremo in maniera più particolareggiata della CdO nel prossimo paragrafo dedicato alla struttura organizzativa di CL.

sociale ed il lavoro di tutti nonché la presenza di opere e imprese nella società, favorendo una concezione del mercato e delle sue regole in grado di comprendere e rispettare la persona in ogni suo aspetto, dimensione e/o momento della vita»⁵⁵¹. Il fine più importante che CL intende perseguire attraverso la CdO è pertanto quello di «ricreare una nuova socialità e offrire risposte ai bisogni concreti dei singoli: dal lavoro all’abitazione e all’assistenza»⁵⁵². Se alle origini del movimento erano il liberalismo e il marxismo ad essere incapaci di offrire delle risposte adeguate a questi bisogni, ora oggetto delle critiche cielline diviene semplicemente lo «stato, inteso come insieme di istituzioni burocratiche e di potere che soffocano e opprimono il “soggetto”, portatore di una cultura ed espressione di autentici bisogni vitali che le forme impersonali del potere tendono a deificare e ad annullare»⁵⁵³. Da tali constatazioni di fondo derivano «le due conseguenze che il movimento traeva e trae ancor oggi in ordine all’azione sociale da organizzare: l’autogestione di spazi sociali che rispondano meglio degli apparati dello stato ai bisogni delle persone (scuole, mense universitarie, cooperative librerie, palestre ecc.) e la rivendicazione del principio da parte delle famiglie di organizzare scuole consone alle loro idee e alle loro ispirazioni religiose (chiedendo allo stato di sovvenzionarle)»⁵⁵⁴. Come ha fatto notare Bova, «Dentro la Cdo c’è di tutto: dai profitti della cooperativa La Cascina ai centri culturali, dalle cooperative di solidarietà sociale al Banco alimentare che distribuisce gratuitamente a persone bisognose 32mila tonnellate annue di derrate alimentari»⁵⁵⁵. La CdO rappresenta, nella ricostruzione del processo evolutivo della modalità ascetico intramondana del movimento di rapportarsi al mondo, il raggiungimento della vetta massima, l’avvenuta riconquista di un mondo secolare, soprattutto in ambito economico, dal quale la dimensione religiosa sembrava essersi definitivamente ritirata con l’avvento della modernità. Ma con la nascita della CdO si segnala anche un sostanziale mutamento nel modo di CL di rapportarsi alla sfera politica. Prima di evidenziare questa nuova modalità di approccio bisogna però prima ricordare gli sviluppi che aveva intanto avuto l’MP. Nei primi anni ’80 la crescita di questo soggetto politico era stata di grandissimo rilievo e un dato, su tutti, basterà a confermare quanto

⁵⁵¹ www.cdo.it

⁵⁵² Abbruzzese S., op. cit., 1991, p. 15.

⁵⁵³ Pace E., op. cit., 1998, p. 146

⁵⁵⁴ *Ibidem*, p. 146.

⁵⁵⁵ Bova V., op. cit., 2005, p. 113.

detto: nel 1984 il leader del MP, Formigoni, alla sua prima uscita elettorale alle europee, sfiora addirittura l'invidiabile vetta di mezzo milione di voti⁵⁵⁶. Ma tale esperienza è destinata ad estinguersi e a venir sostituita proprio dalla CdO. Come si legge nel sito ufficiale di CL, l'MP cessa definitivamente le sue attività nel 1993, «*stremato dalle ambiguità e dalla durezza della lotta politica di quegli anni*»⁵⁵⁷. E allora, se in passato il tentativo di CL di insediarsi all'interno della sfera politica prevedeva un'azione diretta attraverso l'MP, ora la strategia del movimento consiste, sempre di più, nel non collocarsi in maniera netta all'interno di un singolo schieramento politico, ma di «*appoggiare, caso per caso e realtà per realtà, solo quei politici che concretamente e operativamente mostrano di avere a cuore l'esperienza cristiana o, quanto meno, indipendentemente dal loro colore politico, agiscono non ostacolando ma promuovendo la crescita delle opere generate dal movimento*»⁵⁵⁸.

Intanto continua, anzi si intensifica, internazionalizzandosi, l'attività nel sociale del movimento. Nel 1982 nascono i Centri di Solidarietà finalizzati a favorire l'ingresso nel mondo del lavoro dei giovani e meno giovani disoccupati. Nel 1989, proprio per volere di don Giussani⁵⁵⁹, nasce, anche in Italia, il "Banco Alimentare" con la denominazione di "Fondazione Banco Alimentare", e cioè un'associazione, una onlus dal 1999, che raccoglie le eccedenze alimentari e le ridistribuisce ad Enti ed iniziative che, in Italia, si occupano di assistenza e di aiuto ai poveri ed agli emarginati. CL continua a muoversi in ogni sfera della vita sociale attraverso un attivismo, da parte dei suoi membri, che non sembra conoscere pari.

Oggi CL è un movimento diffuso praticamente in tutte le regioni italiane⁵⁶⁰ e in circa 70 paesi nel mondo⁵⁶¹ facendo registrare circa 50 mila⁵⁶² aderenti alla Fraternità. Ma la storia recentissima di CL ha anche visto la morte del suo leader fondatore, don Giussani, avvenuta il 22 Febbraio 2005. Ciò che Giussani rappresentò per il suo "popolo" crediamo sia stato ben sintetizzato da queste poche parole di Giovanni Paolo II: «*Don Giussani ha proposto la "compagnia" di Cristo ai moltissimi giovani che,*

⁵⁵⁶ Camisasca M., op. cit., 2006, p. 224.

⁵⁵⁷ www.clonline.org

⁵⁵⁸ Bova V., op. cit., 2005, pp. 112-113.

⁵⁵⁹ www.bancoalimentare.org

⁵⁶⁰ Per un resoconto particolareggiato di come CL si sia diffuso nelle varie regioni italiane si veda: Camisasca M., op. cit., 2003, pp. 393-428.

⁵⁶¹ Camisasca M., op. cit., 2006, p. 298.

⁵⁶² www.clonline.org

oggi adulti, lo considerano come loro “padre” spirituale»⁵⁶³. Il suo successore è Don Julian Carrón, cinquantacinquenne sacerdote spagnolo, che, probabilmente, non senza difficoltà, sta cercando di continuare l’opera dello scomparso leader carismatico.

4.3 La struttura organizzativa di CL.

In questo paragrafo tenteremo di delineare la struttura organizzativa interna di CL. Quest’ultima appare essere molto flessibile basandosi su di una definizione poco rigida di ciò che qualifica l’appartenenza al movimento. In ogni caso, al vertice di tale struttura, c’è il Consiglio generale, una volta presieduto da Giussani e ora, dopo la sua morte, dal suo successore Don Julian Carrón, che raccoglie tutti i responsabili sia italiani che esteri dei vari ambiti in cui opera CL (scuola, università, cultura, economia, politica ecc.). Ogni singolo ambito è gestito da un proprio gruppo di responsabili. A livello locale CL è guidato da «diaconie», cioè da gruppi di responsabili disponibili a un servizio (da cui deriva il termine stesso) alla vita della comunità. Il criterio di scelta dei responsabili premia coloro che mostrano più chiara consapevolezza degli scopi del movimento e più generosa testimonianza e dedizione di servizio alla comunità⁵⁶⁴. In altre parole, come ha evidenziato Bova, «*Trattandosi di un gruppo carismatico, le posizioni di maggiore responsabilità non si conquistano su basi elettive ma in base alla prossimità e sintonia con il leader*»⁵⁶⁵ e cioè prima con Giussani e ora con Carrón. Tutta la struttura organizzativa della vita religiosa all’interno del movimento appare totalmente coerente con la sua natura carismatica. Ha ben riassunto questo aspetto Pace sostenendo che caratteristiche tipiche dell’organizzazione interna di CL sono appunto «*l’accentuazione del legame fra i seguaci e il leader carismatico (almeno nella fase iniziale del movimento) e la selezione di un gruppo di “virtuosi” – dove – Questi ultimi sono coloro che decidono di fare i voti di “castità, povertà e obbedienza” e che conferiscono una parte delle loro risorse economiche individuali alla comunità. Come in molte altre organizzazioni religiose, i virtuosi costituiscono il nucleo degli “specialisti” del movimento, dei quadri dirigenti e delle persone che effettivamente*

⁵⁶³ Wojtyła K., Lettera autografa del Santo Padre letta all’inizio del funerale da monsignor Stanislaw Rylko, presidente del Pontificio Consiglio per i Laici, in *Tracce Litterae Communionis*, anno XXXII, n. 3, Marzo 2005, p. 19.

⁵⁶⁴ La maggior parte delle notizie relative all’organizzazione interna del movimento sono tratte da: www.clonline.org e da Abbruzzese S., op. cit., 1991, p. .

⁵⁶⁵ Bova V., op. cit., 2005, p. 109.

*elaborano le linee di azione, e che garantiscono la riproduzione nel tempo e l'espansione quantitativa del movimento stesso*⁵⁶⁶. Le comunità locali del movimento nascono per libera iniziativa di un gruppo di persone che hanno incontrato un militante di CL o che sono venute a conoscenza di questa esperienza attraverso altri canali. La nuova comunità viene progressivamente integrata nell'apparato ciellino partecipando ai vari momenti di incontro e di vita comunitaria come le gite, le vacanze e i momenti di vita spirituale. Gli unici obblighi inizialmente richiesti al gruppo nascente dalle gerarchie del movimento sono quello di costituire una "scuola di comunità" oppure di iscriversi a una preesistente e quello, per il responsabile del nuovo gruppo, di far parte della diaconia. Ciò che è molto importante evidenziare a proposito della struttura organizzativa di CL è che essa risulta suddivisa non solo secondo criteri di tipo gerarchico-verticali ma anche di tipo orizzontale nel senso che CL vuole essere innanzitutto *«un movimento radicato negli ambienti della vita concreta: la scuola, l'università, il lavoro»*⁵⁶⁷ e pertanto, per ognuno di questi ambiti, ci troviamo di fronte a sottosistemi organizzativi quali GS per le scuole, il CLU per gli universitari, il CLL per i lavoratori e il CLE per gli educatori. Fin qui l'appartenenza al movimento appare semplicemente il frutto di una libera scelta, ma all'interno di CL esistono altre modalità di partecipazione alla vita spirituale che sono invece soggette ad una previa approvazione da parte delle gerarchie. Ci stiamo in questo caso riferendo alla possibilità per i membri di CL di far parte della Fraternità di Comunione e Liberazione o delle associazioni laicali, possibilità che può concretizzarsi solo in seguito all'"appello" e alla presentazione di una domanda scritta. Già a metà degli anni Settanta *«nascono i primi gruppi di «Fraternità» per iniziativa di alcuni ex universitari aderenti a CL che desiderano approfondire, attraverso un metodo comunione, l'appartenenza alla Chiesa dentro la condizione della vita adulta e delle responsabilità che essa comporta»*⁵⁶⁸. La Fraternità ha tra i suoi obiettivi quello della missione in ambienti di fede che maggiormente determinano la mentalità della persona quali la famiglia, la scuola e l'università, l'ambiente di lavoro, i quartieri cittadini e il mondo della cultura. L'adesione viene riservata esclusivamente agli adulti e cioè a coloro che *«avendo*

⁵⁶⁶ Pace E., op. cit., 1998, p. 153.

⁵⁶⁷ Abbruzzese S., op. cit., 1991, p. 186.

⁵⁶⁸ www.clonline.org

*terminato i loro studi, occupano nella società una posizione e dei ruoli definiti»*⁵⁶⁹. Tra le associazioni laicali ricordiamo soprattutto la *Memores Domini* e cioè un'associazione di laici consacrati a Dio il cui campo di azione privilegiato è rappresentato dal mondo del lavoro dove i suoi appartenenti si impegnano a portare una testimonianza esemplare. Tale gruppo nacque già nel 1964 quando *«alcuni giovani che avevano partecipato al gruppo di verifica vocazionale e, ormai laureati, avevano trovato un lavoro, si rivolsero a don Giussani per essere seguiti in modo particolare. Desideravano dei momenti di incontro diversi da quelli della verifica, poiché sentivano urgente la necessità di una scelta definitiva»*⁵⁷⁰. Gli appartenenti alle *Memores Domini* fanno voto di povertà, obbedienza, castità e preghiera. All'interno di questa associazione, molto simile ad un vero e proprio ordine religioso, la dimensione comunitaria trova la sua massima realizzazione. I suoi appartenenti, infatti, fanno vita comune suddivisi in piccole famiglie di uomini e di donne che si autosostengono economicamente mediante la ripartizione dei salari che essi stessi percepiscono.

Fin qui abbiamo delineato a grandi linee quella che è la struttura organizzativa della vita religiosa all'interno di CL, tuttavia, come si può evincere da quanto sostenuto soprattutto nel paragrafo precedente, esistono altre dimensioni costitutive di questo movimento e fra tutte quella socio-economica. Il nucleo centrale di quest'ultima è di certo rappresentata dalla Compagnia delle Opere che tende ad inglobare e a tenere unite la maggior parte delle opere scaturite dall'esperienza di CL. La CdO⁵⁷¹, che nasce nel 1986 per opera di un gruppo di giovani laureati ed imprenditori, comprende circa 30.000 imprese e più di 1000 organizzazioni non profit, che coinvolgono a vario titolo oltre 500.000 persone, tra addetti delle imprese e operatori del terzo settore. La maggioranza delle imprese associate sono piccole e medie aziende che esercitano la loro attività in tutti gli ambiti della vita economica del paese. La CdO è presente su tutto il territorio italiano con 39 sedi locali e in buona parte del resto del mondo con 13 sedi e numerose sedi di rappresentanza. In Italia la distribuzione geografica delle imprese appartenenti al CdO risulta essere alquanto squilibrata a favore del Nord Ovest del

⁵⁶⁹ *Ibidem*, p. 186.

⁵⁷⁰ Camisasca M., op. cit., 2003, p. 172.

⁵⁷¹ La maggior parte delle notizie relative alla CdO presenti in questo paragrafo sono state rinvenute dal suo sito ufficiale: www.cdo.it

Paese dove si registra infatti il 67% delle presenze seguito dal 15% del Centro, il 14% di Sud e Isole e il 4% del Nord Est.

Le aree operative all'interno delle quali si dipana il grosso della sua attività sono le seguenti:

1) l'impresa che è un ambito di realtà profit e piccole e medie imprese di qualsiasi natura, prettamente destinate alla produzione di beni e servizi;

2) la federazione dell'impresa sociale che è un ambito di realtà "non profit" e di impresa sociale di qualsiasi natura, destinate a svolgere attività di assistenza socio-sanitaria, di volontariato, culturale, educativa, sportiva e di tempo libero, di cooperazione allo sviluppo anche internazionale, di formazione professionale e di avviamento al lavoro;

3) le persone che è l'ambito della valorizzazione della dignità civile delle persone in quanto tali, del lavoro autonomo o dipendente delle stesse, con particolare riferimento ai docenti di ogni ordine e grado, ai liberi professionisti ed ai dirigenti;

4) l'estero che è l'ambito per l'internazionalizzazione delle imprese, i rapporti con il mercato estero, la presenza della CdO all'estero;

5) l'informatica che è l'ambito del mondo delle ITC rappresentato dall'associazione CdO Informatica;

6) l'agro-alimentare che è l'ambito per realtà che operano nella filiera agro-alimentare, dal settore della produzione agricola alla trasformazione, fino alla commercializzazione e all'uso intelligente delle eccedenze alimentari.

Seppur, come si può leggere nel suo sito ufficiale, la CdO nasce «*dando corso a una intuizione di Mons. Luigi Giussani*»⁵⁷², tuttavia, va precisato che essa è un ente separato e distinto da CL e pertanto non sarebbe propriamente corretto dal punto di vista formale inserirlo nell'ambito della struttura organizzativa del movimento. D'altra parte la CdO rappresenta senza dubbio il modo concreto attraverso il quale CL effettivamente esplica tutta la sua attività socio-economica nel mondo circostante. Come ha fatto notare Abbruzzese «*Le opere sono pertanto l'espressione più adeguata del movimento, il suo fare nel mondo*»⁵⁷³ ed è quindi una dimensione che assume un'importanza vitale all'interno dell'intera esperienza religiosa di CL. L'impegno possente di questo movimento in ambito socio-economico appare strettamente coerente con gli ideali che

⁵⁷² www.cdo.it

⁵⁷³ Abbruzzese S., op. cit., 1991, p. 175.

ne hanno animato sin dalla sua origine la volontà di riconquistare il mondo circostante attraverso un'attività volta a sopperire i fallimenti dello stato burocratico nel soddisfacimento dei bisogni reali e concreti degli individui. Da questo punto di vista il suo incessante agire nella sfera socio-economica non rappresenta affatto una dimensione slegata o secondaria rispetto al discorso di natura più prettamente religiosa, bensì il suo completamento necessario e imprescindibile. Tuttavia, da un altro punto di vista, proprio questa immane attività economico-sociale espletata dal movimento attraverso la CdO ha rappresentato uno dei bersagli più facili contro i quali si sono sferrati i critici di CL sottolineandone gli intralazzi strumentali con la politica italiana che hanno portato ad accostare l'attività ciellina in questi campi a quella di una vera e propria lobby politica⁵⁷⁴. Ed è proprio in relazione a questa commistione tra economia e religione, realizzata attraverso l'agire nel mondo da parte di CL, che spesso «*emergerà chiara l'opposizione all'interno dello stesso mondo cattolico nazionale rispetto a iniziative apertamente commerciali e affaristiche provenienti dal proprio interno*»⁵⁷⁵.

4.4 Il duplice rapporto intrattenuto da CL con la modernità.

In questo paragrafo vogliamo provare ad analizzare il tipo di rapporto che CL ha intrattenuto e continua ad intrattenere con la modernità. Tale rapporto appare non univoco nel senso che da una parte CL ha criticato alcune delle logiche che tipicamente si sono affermate nelle società moderne giungendo a porsi in alcuni casi come una vera e propria medicina rispetto ad alcune delle contraddizioni che al loro interno è possibile rinvenire e dall'altra essa ha sempre mostrato «*un'attenzione estrema a tutti gli aspetti della razionalizzazione industriale*»⁵⁷⁶ che tipicamente l'avvento della modernità ha comportato. Questo approccio ambivalente nei confronti della modernità da parte di CL ricorda molto quanto sostenuto da Shmuel Eisenstadt a proposito dei movimenti fondamentalisti la cui ideologia di base, secondo questo studioso, «*è anti-moderna poiché nega alcuni dei principi di base della modernità – in quanto civiltà – ma non necessariamente i suoi aspetti tecnologici od organizzativi*»⁵⁷⁷. Per ciò che concerne il primo punto vogliamo in particolare porre l'accento su tre caratteristiche dell'offerta

⁵⁷⁴ Pace E., op. cit., 1998, p. 143.

⁵⁷⁵ Abbruzzese S., op. cit., 2001, p. 84.

⁵⁷⁶ Abbruzzese S., op. cit., 1991, p. 213.

⁵⁷⁷ Eisenstad S. N., *Fondamentalismo e modernità. Eterodossie, utopismo, giacobinismo nella costruzione dei movimenti fondamentalisti*, Laterza, Roma-Bari, 1994, p. 48.

religiosa di CL che, al contempo, a parer nostro, rappresentano delle importanti risposte che all'interno di questo movimento si tende a dare ad alcuni dei problemi connessi all'avvento della modernità. Infatti, i tre aspetti sui quali ci concentreremo sono quelli che abbiamo definito rispettivamente come: “la religione come esperienza totale di vita”, “l'elemento comunitario” e “l'elemento identitario”, che, in un certo senso, rappresentano delle risposte forti a delle domande di soddisfazione di tre diversi tipi di bisogni che nascono, o per lo meno vengono accentuati, con l'avvento della modernità. Tali bisogni sono individuabili in quello di dare dei significati ad un mondo che tende sempre di più a spiegarsi da sé, il bisogno di tornare ad assaporare i benefici della comunità e il bisogno di sentirsi parte di un qualcosa che trasmetta un'identità ben definita ai suoi appartenenti. Riguardo alla prima dimensione e cioè quella rappresentata dalla volontà di investire nuovamente e totalmente di significati, in questo caso di tipo religioso, una realtà sociale divenuta ormai nella modernità “gabbia di durissimo acciaio” e quindi vuoto involucro “colonizzato” dalle logiche-illogiche della razionalità di calcolo crediamo che il metodo proposto all'interno di CL di vivere la religiosità come esperienza totale di vita, invitando a diffondere *«la domanda di Cristo dentro i problemi dell'esistenza: così il Fatto di Cristo non è più “a lato”, parallelo alla vita, ma diventa l'orizzonte totale del giudizio su tutto»*⁵⁷⁸ rappresenti la risposta più adatta a tale situazione. Infatti, secondo Giussani, visto che *«Il cristianesimo è l'annuncio che Dio si è reso presenza incontrabile nella storia, come un qualsiasi fattore dell'esistenza umana »*⁵⁷⁹ bisogna che la persona, avendo ascoltato tale annuncio, *«paragoni con esso il flusso della propria vita, e perciò la trama dei propri bisogni, problemi, situazioni, reazioni, esigenze, eccetera. Solo così l'incontro con Cristo diventa un punto di vista nuovo, una vera e propria ipotesi di lavoro a partire dalla quale vedere ed affrontare tutto ciò che il dinamismo normale della esigenza quotidiana implica. Per questo l'atteggiamento di “verifica” sbocca in una cultura, cioè in una comprensione complessiva e rinnovata della realtà»*⁵⁸⁰. Una “comprensione complessiva e rinnovata della realtà”, di una realtà che, in tal modo, assume un significato pregnante di forti contenuti religiosi che nuovamente prendono a legittimare l'agire degli individui. Pertanto, il progetto di CL non consiste né in un ritirarsi da quella “gabbia di acciaio” in

⁵⁷⁸ Di Martino C., (a cura di), op. cit., 1993, p. 161.

⁵⁷⁹ Giussani L., op. cit., 1979, p. 3.

⁵⁸⁰ *Ibidem*, p. 4.

una dimensione a parte né in un porsi rispetto ad essa in una relazione d'imperituro conflitto bensì nell'«*impregnare della presenza cristiana*»⁵⁸¹ i suoi vuoti involucri connotandoli nuovamente di senso e significati. Per ciò che concerne il bisogno di comunità, abbiamo visto, soprattutto all'interno della teoria di Wilson, come esso rappresenti un bisogno sentito con forza dalle persone all'interno delle società moderne il cui affermarsi coincide appunto con il passaggio da un assetto organizzativo di tipo comunitario ad uno di tipo societario. Come ha sostenuto anche Franco Ferrarotti, in relazione al tipo di religiosità esperibile nelle società contemporanee, ci troviamo sempre di più «*di fronte ad un genuino, irreligioso o a-religioso "bisogno di religione" come comunità*»⁵⁸². Per comunità intendiamo quei particolari tipi di «*contesti in cui essere conosciuti personalmente e in cui condividere con altri delle responsabilità*»⁵⁸³, ma non solo, poiché come ha fatto notare Abbruzzese «*L'aspirazione comunitaria, di cui è portatore il bisogno religioso, non significa dunque un semplice ritorno all'umanità dei rapporti diretti e delle relazioni faccia a faccia, che si opporrebbero al formalismo esasperante che regna nelle relazioni sociali dominanti. Tale aspirazione corrisponde anche al bisogno di ritrovare dei punti di riferimento concreti, cioè delle autorità esemplari il cui potere proviene dalla vita che conducono e dalla chiarezza che apportano nella vita degli altri*»⁵⁸⁴. All'interno di CL vengono pienamente soddisfatte queste esigenze. I suoi membri, infatti, si trovano inseriti in una fitta rete di relazioni entro le quali è possibile rinvenire dei punti di riferimento concreti legittimati in virtù della forte accentuazione data all'interno del movimento al principio di autorità. È importante notare che l'autorità in questione «*non è mai un'autorità "di diritto", ma si legittima attraverso le sue capacità*»⁵⁸⁵ nel senso che «*Il ruolo centrale e decisivo attribuito all'esperienza regola e sancisce anche la legittimità di chi esercita il ruolo di "responsabile"*»⁵⁸⁶. Dati questi presupposti risulta facile comprendere l'importanza che nel discorso di Giussani assume il concetto di "sequela". Con tale termine, Giussani, vuole intendere l'«*immedesimarsi con persone che vivono con più maturità la fede*»⁵⁸⁷,

⁵⁸¹ Abbruzzese S., op. cit., 1991, p. 230.

⁵⁸² Ferrarotti F., De Lutiis G., Maciotti M. I., Catucci L., *Studi sulla produzione sociale del sacro*, vol. I *Forme del sacro in un'epoca di crisi*, Liguori, Napoli, 1978, p. 464.

⁵⁸³ Wilson B. R., op. cit., 1985, p. 160.

⁵⁸⁴ Abbruzzese S., op. cit., 1991, p. 229.

⁵⁸⁵ Abbruzzese S., op. cit., 2001, p. 37.

⁵⁸⁶ *Ibidem*, p. 37.

⁵⁸⁷ Di Martino C., (a cura di), op. cit., 1993, p. 128.

persone che, appunto, proprio in virtù di questa loro capacità di testimoniare in maniera più matura di altri la fede rappresentano le figure autorevoli da seguire, da prendere come esempio. È molto interessante notare che secondo Giussani l'unità che si concretizza all'interno di CL si differenzia da quella riscontrabile in altre esperienze comunitarie poiché mentre in queste ultime le persone stanno insieme *«per quello che fanno (...) in vista di una certa azione, e di un comune progetto operativo, o per testimoniare un certo tipo di vita diversa da quella consueta del mondo in cui viviamo, o per un affettivo attaccamento a certe ispirazioni»*⁵⁸⁸, in CL l'unità comunitaria consiste semplicemente nel *«riconoscimento di un'unità che un altro, cioè Cristo, attraverso il battesimo ha già costituito fra tutti i cristiani. E il nostro scopo è quello di impegnarci perché ciò emerga e si manifesti nella nostra vita»*⁵⁸⁹. Pertanto, l'unità comunitaria che contraddistingue CL riceve la massima legittimazione possibile dalla sua discendenza trascendente che ne assicura la continuità al di là dei contingenti e mutevoli interessi e finalità che invece contraddistinguono gli altri tipi di esperienze comunitarie. Ma l'aspetto comunitario risulta anche essere strettamente legato a quello identitario nel senso che, come sottolineato da Abbruzzese, l'aspirazione comunitaria, rinvenibile all'interno di CL, *«corrisponde infine, più in generale, a un bisogno di rifondazione sociale, di reinsediamento (non fosse che solo all'interno del movimento) di un'identità collettiva»*⁵⁹⁰. Inoltre, di certo, nell'ottica dell'affermazione di un'identità forte e riconoscibile, si iscrive anche, forse soprattutto, l'intera attività che CL esplica in campo sociale, economico e politico. Come ha fatto notare Pace, infatti, *«CL ha elaborato una risposta teologica ad un bisogno di identità culturale che una parte delle nuove generazioni sentivano profondamente durante e dopo gli anni della contestazione ecclesiale: il bisogno di affermarsi come cattolici nel mondo»*⁵⁹¹ ritagliandosi *«interezze della società per insediarvisi con il proprio specifico “marchio” (la scuola, i servizi sociali, i mass media ecc.)»*⁵⁹². Pace fa riferimento ad un bisogno di identità specificatamente collocato in Italia in un determinato periodo storico, ma bisogna dire che tale bisogno rappresenta probabilmente una costante che si accompagna all'affermarsi delle società moderne. Infatti, una delle caratteristiche peculiari della

⁵⁸⁸ Ronza R., (a cura di), op. cit., 1976, p. 112.

⁵⁸⁹ *Ibidem*, p. 112.

⁵⁹⁰ Abbruzzese S., op. cit., 1991, p. 229.

⁵⁹¹ Pace E., op. cit., 1998, p. 152.

⁵⁹² *Ibidem*, p. 152.

modernità sembra essere quella dell'assolutizzazione della percezione di incertezza in relazione alle proprie appartenenze, per la difficoltà di *«inserirsi nell'evidente varietà di stili e moduli comportamentali, - e di - (...) come assicurarsi che le persone intorno accettino questo posizionamento come giusto e appropriato, in modo che entrambe le parti sappiano come andare avanti l'una in presenza dell'altra. "Identità" è il nome dato al tentativo di sfuggire a questa incertezza»*⁵⁹³. Proprio per sfuggire a questo stato di incertezza la controtendenza è rappresentata dall'*«assolutizzazione di nuove identità sociali di tipo particolaristico, legate all'appartenenza etnica, alla religione, a nuove forme di integralismo nazionale, a minoranze di ogni tipo»*⁵⁹⁴. Da questo punto di vista, CL, si pone proprio come un punto di riferimento stabile, come la fonte di un'identità forte e duratura. Pur partendo dal presupposto che anche l'identità ciellina si iscrive all'interno di quel processo di individualizzazione tipico della modernità che risulta contraddistinto dalla *«trasformazione dell'identità umana da "dato" a "compito" e nel fatto che gli attori vengono investiti della responsabilità dell'esecuzione di questo compito»*⁵⁹⁵. Ciò accade anche in relazione alle identità religiose che, come ha evidenziato Hervieu-Léger, le persone pertanto non ereditano più per tradizione ma scelgono appunto in maniera individuale *«a partire dalle diverse risorse simboliche a loro disposizione, o alle quali possono aver accesso in funzione delle diverse esperienze in cui sono coinvolti»*⁵⁹⁶. Non a caso, all'interno di CL, si parla dell'incontro con il movimento come del momento di "conversione", ossia come di un momento di mutamento sostanziale del proprio modo di vivere l'esperienza religiosa, un mutamento che viene consapevolmente scelto. Come abbiamo visto sopra, la conseguenza diretta del discorso della sociologa francese è che le appartenenze scelte risultano molto labili e instabili. Questa instabilità sembra invece molto più rara all'interno dell'esperienza ciellina. Dentro CL, infatti, sembra possibile sfuggire a questa fluidità delle credenze, a questa trasformazione delle credenze in preferenze, poiché, al suo interno, attraverso l'accento posto sulla dimensione comunitaria e su quella identitaria, *«contro un cattolicesimo tiepido e fiacco, senza identità si profila una militanza forte, integrata attorno a principi saldi»*⁵⁹⁷ che conduce, in relazione ai propri membri, all'esclusione di

⁵⁹³ Bauman Z., *La società dell'incertezza*, Bologna, il Mulino, 1999, p. 28.

⁵⁹⁴ Crespi F., *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 2004, p. 90.

⁵⁹⁵ Bauman Z., *La società individualizzata*, il Mulino, Bologna, 2002, p. 182.

⁵⁹⁶ Hervieu Léger D., op. cit., 2003, p. 55-56.

⁵⁹⁷ Pace E., op. cit., 1998, p. 153.

qualsiasi possibilità di una religiosità basata sulle preferenze, sulla scelta mai definitiva, riaffermando invece con forza la religione intesa come fede assoluta.

Tuttavia, probabilmente, il modo più visibile e più importante attraverso il quale CL tende a proporsi come medicina rispetto ai fallimenti (in questo caso specifico) della modernità è rappresentato dal suo incessante attivismo in ambito sociale ed economico di cui abbiamo già trattato nel precedente paragrafo. In questi ambiti, infatti, «*CL fa dell'esperienza cristiana integrale il luogo dove è possibile reperire quelle certezze che le istituzioni non sembrano più in condizione di garantire: corsi scolastici e professionali, impieghi qualificati e aperti su di un ideale (la realizzazione di un'esperienza cristiana), riferimenti etici ed identità sociali definite*»⁵⁹⁸ a fronte del «*carattere incerto del futuro professionale e sociale delle nuove generazioni*»⁵⁹⁹. Ma è proprio in questi stessi ambiti che, più che altrove, CL «*si iscrive interamente sullo stesso piano del processo storico della modernità*»⁶⁰⁰. Per esempio, si pensi al fatto che la Compagnia delle Opere tende ad orientare la sua attività economica soprattutto «*nei campi più avanzati della produzione – dalla sperimentazione agricola ai servizi di pubblicità, dal software di base all'assemblaggio e alla commercializzazione di computer passando attraverso tutte le varietà dei servizi di ristorazione, fino ad arrivare all'assistenza socio-sanitaria*»⁶⁰¹ mentre la sua presenza risulta minima in settori tradizionali quali l'edilizia o l'industria meccanica. Oppure, ancora, si pensi alla forte attenzione prestata all'interno di CL ai media che «*rivela una capacità di organizzazione e di controllo dei nuovi sistemi di comunicazione che è qualcosa di più di un semplice uso di strumenti e di risorse tecnologiche*»⁶⁰².

Concludendo, il rapporto instaurato da CL con la modernità può apparire, come detto all'inizio di questo paragrafo, duplice e, in un certo senso, contraddittorio, ma tuttavia bisogna riconoscere che esso risulta in ogni caso orientato sempre e comunque verso il medesimo fine: quello di creare un'alternativa rispetto alle logiche di base della modernità stessa. Anche nei casi in cui CL ha utilizzato e continua ad utilizzare alcuni dei metodi razionali di gestione della realtà, affermatasi proprio in virtù dell'avvento della modernità, lo fa per «*dimostrare, al contrario, la non essenzialità dei principi laici*

⁵⁹⁸ Abbruzzese S., op. cit., 1991, p. 225.

⁵⁹⁹ *Ibidem*, p. 222.

⁶⁰⁰ *Ibidem*, p. 213.

⁶⁰¹ *Ibidem*, p. 213.

⁶⁰² *Ibidem*, p. 214.

per la gestione della modernità tecnica, economica e politica, rivelando la vitalità e la capacità d'intrapresa di cui l'appartenenza cristiana è portatrice»⁶⁰³.

4.5 CL e la secolarizzazione.

In questo paragrafo proveremo ad analizzare il tipo di rapporto che CL ha instaurato con uno dei processi che hanno caratterizzato in maniera forte l'avvento della modernità e cioè la secolarizzazione. Ricordiamo che con questo termine, finora, abbiamo inteso quel processo in virtù del quale la religione tende a perdere d'importanza per ciò che concerne la sua capacità d'influenza nella sfera pubblica (economia, politica, società) per ritirarsi nella dimensione privata della vita delle persone entro la quale le credenze religiose si trasformano in preferenze, ossia in uno dei tanti possibili beni di consumo fra i quali è possibile scegliere nella situazione esistenziale moderna. La religione viene soggettivizzata e l'“imperativo eretico”, la tendenza a scegliere consapevolmente la propria appartenenza religiosa, diventa la condizione tipica dell'uomo religioso moderno. Data questa situazione, il sistema religioso, tendenzialmente, prende a funzionare come un qualsiasi altro mercato dei beni all'interno del quale l'offerta deve tenere conto delle preferenze dei consumatori e, pertanto, per fare ciò, tendenzialmente, deve differenziarsi. Così intesa, ci teniamo a ribadirlo, la secolarizzazione non implica in nessun caso la morte della religione e, pertanto, come sostenuto da Abbruzzese, «*Restando inalterata la cornice secolarizzata che struttura la vita sociale dei singoli soggetti e la strategia delle istituzioni è infatti chiaro che se c'è una non residualità della dimensione religiosa resta comunque da rilevare come questa si innesti nel contesto sociale esterno, quale sia, in altri termini, il suo posto»⁶⁰⁴. Proprio questo punto tenteremo di analizzare inizialmente in questo paragrafo e, pertanto, la domanda che intendiamo porci è la seguente: che tipo di rapporto ha instaurato CL con la secolarizzazione così intesa? Ne ha subito passivamente gli effetti oppure ha tentato di opporsi a tale processo?*

Abbiamo più volte accennato, nel corso della nostra analisi, al fatto che lo stesso presupposto di partenza che ha ispirato la nascita e l'affermarsi di CL risulta strettamente legato alla volontà di riaffermare con forza una presenza cristiana

⁶⁰³ *Ibidem*, p. 20.

⁶⁰⁴ Abbruzzese S., *Il posto del sacro*, in Gubert R., *La via italiana alla postmodernità. Verso una nuova architettura dei valori*, FrancoAngeli, Milano, 2000, pp. 397-398.

all'interno di una società percepita come totalmente secolarizzata. Infatti, abbiamo già evidenziato nell'introduzione di questo capitolo come Giussani sostenesse che alla base dell'esperienza di GS prima e di CL poi ci fosse proprio la volontà di riaffermare una presenza cattolica nella società italiana di quei tempi e cioè una società intimamente secolarizzata entro la quale i cattolici stavano progressivamente perdendo la tradizionale capacità di incidere sulla sfera pubblica. L'analisi della realtà sociale italiana degli anni Cinquanta viene confermata da Giussani anche per ciò che concerne gli anni Settanta con queste parole «*Sinceramente mi sembra di poter dire che la logica del laicismo ha ormai pervaso di sé tutta la società italiana, e si espande e predomina come non trovando più alcuna resistenza, né dialettica alternativa, tanto che la Chiesa stessa sembra tutta quanta da una parte intrisa e dall'altra bloccata da questo predominio della mentalità "laica"*»⁶⁰⁵. Come si può notare, l'accusa di laicismo alla società italiana, da parte di Giussani, in questo caso, coinvolge in maniera molto esplicita anche la stessa Chiesa. In questa situazione storica, CL ha rappresentato un elemento di forte rottura che ha tentato di riaffermare l'importanza primaria del punto di vista dei cristiani in tutte le sfere della società. In ambito ciellino, già la stessa dimensione spirituale, incarnata soprattutto dalla capacità di riconoscere e soddisfare nella vita di tutti i giorni «*quell'esigenza di fondo, che emerge inevitabilmente dentro ogni uomo e che si può definire senso religioso*»⁶⁰⁶ implica «*una traduzione dell'impegno in tutte le dimensioni della vita: una scelta che, se sentita non da pochi ma da molti, non può evitare di informare di sé l'intera società e l'intera epoca, dando vita a un nuovo modello, cristiano, di civilizzazione*»⁶⁰⁷. Da qui, l'assalto alla sfera pubblica che CL ha sferrato, soprattutto a partire dall'inizio degli anni Ottanta, penetrando con le sue logiche e i suoi marchi ogni ambito della società⁶⁰⁸, quello economico, quello politico e quello sociale, e che ha rappresentato, di certo, una reazione forte a tale predominio incontrastato della "mentalità laica". È mediante tale incessante attivismo in ogni ambito della società che innanzitutto CL è riuscita a contrastare il processo di secolarizzazione. Come ha scritto Abbruzzese, infatti, «*Reagendo in tal modo a un aspetto essenziale del processo di secolarizzazione – il trasferimento di beni e servizi sociali dalla Chiesa allo Stato – CL*

⁶⁰⁵ Ronza R., (a cura di), op. cit., 1976, p. 169.

⁶⁰⁶ *Ibidem*, p. 130.

⁶⁰⁷ Abbruzzese S., op. cit., 1991, p. 86.

⁶⁰⁸ Pace E., op. cit., 1998, p. 152.

intende riaffermare la capacità della società civile, vivificata dalla proposta cristiana, di produrre autonomamente le risposte ai bisogni sociali di volta in volta emergenti»⁶⁰⁹. Tra questi bisogni concreti e fondamentali, c'è sicuramente quello di trovare un lavoro e a tal proposito, si pensi, tra l'altro ai Centri di Solidarietà, che fanno parte della CdO e che sono finalizzati a «Promuovere, organizzare ed eventualmente gestire direttamente ed indirettamente corsi di educazione permanente, di formazione professionale e di riqualificazione, favorendo la nascita di uno stabile rapporto tra mondo della scuola e mondo del lavoro anche tramite collaborazioni con gli enti scolastici»⁶¹⁰. È importante notare che, come ha sostenuto Abbruzzese, i suddetti corsi «sono offerti, in maniera gratuita, da professionisti del settore e non si limitano alla semplice trasmissione di conoscenze teorico-pratiche, ma ogni utente riceve anche un orientamento specifico, mirato alla soluzione del suo caso concreto»⁶¹¹.

In altre parole, il progetto concretizzatosi all'interno di CL, si fonda su di un sostanziale rifiuto di quel processo di differenziazione tipico della modernità in base al quale il riferimento al sacro viene limitato alla sola sfera privata degli individui nel senso che «Le diverse sfere del mondo temporale – la politica, l'economia, la scienza ecc. – “reggono” anche senza un tale riferimento: ognuna definisce se stessa, i propri principi di funzionamento e le sue finalità»⁶¹². Come reazione a questo stato di cose, il fine ultimo di CL consiste, pertanto, nella volontà di «trasformare la società secolarizzata in una società “teologica”»⁶¹³. La nuova società che si intende fondare reca con sé anche il rifiuto di concepire la razionalità come unico criterio attraverso il quale leggere la realtà come si può evincere, tra l'altro, da queste poche righe tratte dalle *Esercitazioni della Fraternità. Appunti dalle meditazioni*: «Tutte queste cose sono esattamente le cose insopportabili alla cultura razionalista moderna, alla cultura umana che domina e determina il mondo oggi. Per tale cultura la ragione vuole essere criterio definitivo delle cose, misura delle cose, misura della realtà: ciò che la ragione misura è vero, ciò che la ragione non può misurare non c'è»⁶¹⁴. Si è provato a raggiungere questo, mediante un tentativo costante, da parte del movimento, di

⁶⁰⁹ Abbruzzese S., op. cit., 1991, p. 16.

⁶¹⁰ Statuto Federazione CDS art. 2, reperito dal sito: www.cdo.it

⁶¹¹ Abbruzzese S., op. cit., 1991, p. 176.

⁶¹² *Ibidem*, p. 203.

⁶¹³ Pace E., op. cit., 1998, p. 153.

⁶¹⁴ *Esercitazioni della Fraternità. Appunti dalle meditazioni*, Supplemento al n. 6 – 1992 di “CL-Litterae Communionis”, Milano, 1992, p. 31.

influenzare i meccanismi di funzionamento di quelle sfere che sembravano essersi definitivamente liberate dall'influenza del religioso e cioè, soprattutto, quella economica e quella politica. All'interno della sfera economica, CL, ha imposto la sua presenza soprattutto attraverso il forsennato attivismo della CdO, da alcuni «*malignamente detta la Confindustria di CL*»⁶¹⁵, mentre, in ambito politico, ponendosi come un gruppo di pressione sempre pronto ad intessere alleanze con chiunque, al di là delle appartenenze ideologiche, si dimostrasse interessato a difendere o, perlomeno, a non minacciare, le posizioni assunte dal movimento nella sfera socio-economica. Se questo modo di atteggiarsi nei confronti del mondo esterno abbia realmente rappresentato una modalità di rafforzamento della religione all'interno della sfera pubblica e quindi una reazione ai processi di secolarizzazione oppure una sua mondanizzazione con la conseguente perdita per la religione del suo messaggio più prettamente spirituale rimane un aspetto problematico che tenteremo di approfondire più avanti. Ciò che invece appare abbastanza evidente, è il fatto che proprio questo modo di intendere il rapporto religione-mondo circostante ha teso a favorire di molto l'apprezzamento pubblico dimostrato da parte degli ultimi due papi nei confronti di CL. E infatti, a tal proposito, Alessandro Parola sostiene che: «*L'invio di Ratzinger a presiedere i funerali di Giussani non è stato più solo un gesto con cui il papa quasi agonizzante ha espresso la sua stima per il fondatore di CL, ma un implicito riconoscimento ufficiale dell'esemplarità della sua esperienza religiosa per la congiuntura ecclesiale: da papa Wojtyła a papa Ratzinger, infatti, è stata ribadita un'esigenza fondamentale, che don Giussani ha ben espresso con il suo pensiero e la sua azione: una presenza forte della Chiesa nel mondo*»⁶¹⁶.

A livello individuale, per ciò che concerne i membri del movimento, l'opposizione al processo di secolarizzazione si traduce, come abbiamo visto, soprattutto, in quell'«*impregnare della presenza cristiana*»⁶¹⁷ ogni ambito della propria vita, che, rispetto ad ogni modalità di agire, viene investita di significati religiosi. All'interno di CL si tende a dare un senso religioso ai propri percorsi pubblici ed individuali di vita, in un'epoca in cui la religione sembrava aver cessato «*di fornire agli*

⁶¹⁵ Parola A., *Comunione e liberazione*, in *il Mulino. Rivista bimestrale di cultura e di politica*, n. 5, settembre-ottobre, 2005: 844-851, p. 845.

⁶¹⁶ *Ibidem*, pp. 844-845.

⁶¹⁷ Abbruzzese S., *op. cit.*, 1991, p. 230.

*individui e ai gruppi l'insieme dei riferimenti, delle norme, dei valori e dei simboli che consentono di dare un senso alla loro vita e alle loro esperienze*⁶¹⁸ e in cui «*il pensiero moderno non si segnala che per la sua impotenza, tragica, a dare delle risposte ai problemi di senso che esso stesso pone*»⁶¹⁹. Ma questo aspetto lo approfondiremo in seguito nella parte dedicata all'analisi delle interviste. Ciò che qui importa maggiormente sottolineare è semplicemente questa riconquista della dimensione pubblica da parte del movimento inteso come un corpo unico a servizio di un punto di vista religioso nella società.

Da un altro punto di vista, però, questa stessa forte preoccupazione rinvenibile in CL per le cose di questo mondo, per quelli che Weber definisce “i beni esteriori”, per i bisogni secolarizzati di cui parla Berger, e cioè i bisogni concreti delle persone, legati alla loro vita privata, preoccupazione che dimostra soprattutto in virtù della sterminata mole di attività che essa mette in pratica in ambito socio-economico, sembrano suggerire una lettura del rapporto tra tale movimento e la secolarizzazione se non altro problematica. Partendo dall'ottica del movimento inteso come corpo unico, abbiamo visto come CL rappresenti un esempio quanto mai tipico di ascetismo intramondano, tutto caratterizzato da una modalità di agire nel mondo che, anziché sfuggire le logiche del successo economico, del potere politico, prova a farle proprie intervenendo in maniera attiva in tutte quelle sfere che dovrebbero essere scevre dall'influenza del religioso. La volontà di riconquistare il mondo, e più in particolare il mondo moderno, reca con sé il rischio che le cose mondane possano assumere un'importanza tale da giungere alla fine ad offuscare il messaggio più prettamente religioso. In altri termini, in virtù di questo stesso interesse per i beni esteriori del mondo il discorso religioso portato avanti da CL tende a essere a tutti gli effetti mondanizzato, a svuotarsi, tra l'altro, dei suoi significati più prettamente legati al trascendente con il rischio che il leggero mantello possa ben presto trasformarsi nuovamente in una gabbia di durissimo acciaio. Considerati sotto questa ottica, pertanto, i modi attraverso i quali CL agisce nel mondo tendono a favorire, anziché a contrastare, il dispiegarsi del processo di secolarizzazione inteso, in questo caso, appunto, come eccessivo interesse per tutto ciò che esula dal riferimento al soprannaturale, all'extramondano. Proprio rifacendosi a tale accezione del termine, Shiner definisce uno dei modi di intendere la secolarizzazione

⁶¹⁸ Hervieu Léger D., op. cit., 2003, p. 26.

⁶¹⁹ Abbruzzese S., op. cit., 1991, p. 86.

con queste parole: «*Il gruppo religioso ritrae sempre più la sua attenzione dalla vita soprannaturale e futura per diventare sempre più attento ed omogeneo alla società circostante. L'esito della secolarizzazione in questo caso è l'indistinguibilità del gruppo religioso dalla società*»⁶²⁰. Che, come abbiamo visto in precedenza, è appunto una delle maggiori critiche mosse nei confronti di CL rispetto all'immensa mole di attività che esso espleta attraverso la CdO nella sfera sociale, politica ed economica. In altre parole, tale lettura è figlia della presa d'atto che la modalità ascetico intramondana di CL di rapportarsi al mondo può venir considerata come un confondersi con le cose mondane fino al punto che queste ultime giungono divenire talmente importanti da prevalere sulla dimensione più prettamente religiosa del movimento. Come ha fatto notare Weber, «*per il mistico la condotta dell'asceta (che agisce nel mondo) comporta un invischiarsi nelle vicende mondane, estranee a Dio*»⁶²¹.

Prima di passare al prossimo paragrafo, vogliamo ricordare che la relazione tra CL e la secolarizzazione può anche essere intesa partendo da un ulteriore punto di vista, differente dai precedenti. Se prendiamo come punto di riferimento non più il singolo movimento ma il sistema religioso complessivo del quale CL fa parte, la situazione si complica leggermente. Abbiamo infatti visto come la relazione tra la secolarizzazione e il sistema religioso complessivo venga tendenzialmente risolta all'interno di quest'ultimo attraverso la differenziazione quantitativa e qualitativa del piano dell'offerta entro la quale è compreso lo stesso movimento di CL. Da questo punto di vista, tale relazione può essere intesa in due modi differenti: o la differenziazione dell'offerta rappresenta una risposta adattiva del sistema nei confronti della secolarizzazione intesa come privatizzazione-soggettivizzazione, e, conseguentemente, differenziazione della domanda religiosa oppure come una diretta manifestazione della secolarizzazione stessa intesa, in questo caso, come nient'altro che «*un rimodellamento dei modi di funzionamento dell'esperienza religiosa*»⁶²², una modalità differente attraverso la quale il religioso tende a manifestarsi nel mondo contemporaneo occidentale come conseguenza del suo interrelazionarsi con la modernità. Inoltre, sempre continuando su questa falsa riga, si ricordi che per Wilson proprio i nuovi movimenti religiosi rappresentano l'espressione più tipica attraverso la quale tende a manifestarsi la

⁶²⁰ Shiner L., op. cit., in Acquaviva S., Guizzardi G., op. cit., 1973, p. 56.

⁶²¹ Weber M., op. cit., 2002, p. 48.

⁶²² Abbruzzese S., op. cit., 1991, p. 232.

religione secolarizzata nelle società moderne. L'esperienza religiosa che si concretizza all'interno dei movimenti, da questo punto di vista, rappresenterebbe il tipo più puro di religiosità secolarizzata.

4.6 Politica, economia e società: il posto di CL all'interno dell'offerta religiosa cattolica differenziata.

In questo paragrafo proveremo a delineare la collocazione di CL all'interno dell'offerta religiosa cattolica. Per fare ciò vogliamo, innanzitutto, ancora una volta, sintetizzare le caratteristiche distintive di questo movimento provando a darne una lettura interpretativa utilizzando le categorie del dentro/fuori rispetto al mondo circostante. Secondo Pace, CL è definibile come *«un'esperienza comunitaria di tipo religioso, un movimento collettivo vero e proprio all'interno della Chiesa, un itinerario pedagogico, una organizzazione di servizi sociali, un patronato che fornisce assistenza a determinate fasce sociali, una lobby politica»*⁶²³ e cioè, come un movimento che si attiva in ogni sfera della società con l'intento di testimoniare al suo interno una onnicomprensiva presenza cristiana. Seppure evidenziando che CL non è riducibile esclusivamente a ciò, poiché al suo interno viene esplicitata anche un'intensa vita spirituale, Abbruzzese tende a confermare tale definizione di CL sostenendo che le sue caratteristiche principali possono essere sintetizzate nella *«proliferazione di un insieme vistoso di attività economiche, culturali e associative, sorrette da una miriade di comunità locali, organizzate a livello regionale e nazionale, con una forte capacità di pressione sul potere politico e una riconosciuta autorevolezza nella Chiesa italiana»*⁶²⁴. Alla luce di tali caratteristiche, come è inquadrabile dal punto di vista sociologico il movimento da noi preso in considerazione? È molto interessante la definizione che ne dà Pace, sostenendo che CL rappresenta un movimento allo stesso tempo integrista e fondamentalista. Integrista perché al suo interno viene affermata *«l'idea che tra fede e politica, appartenenza alla Chiesa e presenza nel mondo ci dovesse essere uno stretto, diretto rapporto: dalla fede il credente trae ispirazione e fondamento per agire nel mondo, non riconoscendo che nella realtà profana si danno sfere che funzionano in base a principi relativamente autonomi. L'integrista è insomma colui che ricava*

⁶²³ Pace E., op. cit., 1998, pp. 142-143.

⁶²⁴ Abbruzzese S., op. cit., 1991, p. 183.

*direttamente dal dato di fede le linee di condotta dell'agire sociale o politico*⁶²⁵. Il fondamentalismo di CL viene invece dedotto da Pace dalle seguenti caratteristiche distintive del movimento: 1) la sua capacità di risvegliare l'orgoglio cattolico rifondandone con forza il senso identitario all'interno della Chiesa e dell'intera società nell'intento di combattere "il Nemico" rappresentato dalla tendenza alla secolarizzazione; 2) l'aver interpretato l'impegno nella società civile e politica come impegno totale, sia nella sfera pubblica sia in quella privata delle persone, un impegno caratterizzato da un «*diretto passaggio dal piano delle idee a quello della prassi, senza incertezze, mediazioni e incoerenze*»⁶²⁶; 3) l'aver offerto, al suo interno, un modo di vivere la religiosità in maniera comunitaria e basata su di un senso di appartenenza quasi totale che induce i suoi membri a una militanza forte nella convinzione di poter trasformare la società circostante in una vera e propria società teologica, in un'ottica di «*rifondazione su basi religiose del legame sociale*»⁶²⁷ e di «*riscrittura del patto di solidarietà etico-politico che metaforicamente costituisce l'architrave costituzionale di uno stato*»⁶²⁸. E, in effetti, bisogna dire che il contesto italiano in cui nacque CL, un contesto caratterizzato da una modernizzazione che proprio in quel periodo andava affermandosi in maniera compiuta e da una conseguente, sempre più incalzante, razionalizzazione di tutte le sfere della vita sociale, appariva realmente un terreno fertile per lo sviluppo di movimenti fondamentalisti, così come sostenuto da Eisenstadt in questo breve passo: «*Così, la tendenza allo sviluppo di movimenti fondamentalisti diventa più forte in quelle situazioni in cui l'impatto del mutamento o dell'influenza sembra mettere in pericolo – in nome di una ragione autonoma, comunque definita – le premesse religiose ultime e la loro egemonia*»⁶²⁹. Come abbiamo già visto in precedenza, CL sembra trovare la sua principale ragion d'essere proprio nel tentativo di scongiurare questo pericolo di cui parla Eisenstadt.

Interpretando CL come un movimento integrista-fondamentalista, le caratteristiche che maggiormente ne vengono messe in evidenza sono quelle relative ai suoi rapporti con la circostante società secolarizzata, i suoi rapporti con il mondo e più in particolare i modi di intendere al suo interno l'attività economica e quella politica. Da

⁶²⁵ Pace E., op. cit., 1998, p. 151.

⁶²⁶ *Ibidem*, p. 152.

⁶²⁷ *Ibidem*, p. 9.

⁶²⁸ *Ibidem*, p. 9.

⁶²⁹ Eisenstadt S. N., op. cit., 1994, p. 114.

questo punto di vista, all'interno di CL, è individuabile un rifiuto delle logiche imperanti nelle società moderne ma che si traduce non in una fuga dal mondo bensì in un tentativo di stare nel mondo stesso "liberandolo" da tali logiche e imponendo le proprie. Tutta la mole di attività di intervento che CL esplica in ogni ambito della società circostante rende CL un movimento che vuole incidere nel mondo, connotando ogni tipo di agire dei suoi membri come religioso, o meglio, come religiosamente motivato nel senso che CL «offre ai suoi componenti una proposta di vita globale, un'utopia da praticare che anticipa già il mondo del "non ancora". La pratica religiosa costituisce l'asse maggiore di questo rinnovamento utopico dell'esistenza: essa sottolinea il primo passo di un cammino di perfezione spirituale»⁶³⁰. Pertanto, i membri di CL sono pienamente nel mondo, come abbiamo visto sopra, utilizzano le tecnologie più avanzate che la modernità offre, lavorano nei campi più "secolarizzati", intervengono a piene mani in ambito economico poiché l'importante è che i significati che essi danno al loro agire siano di tipo religioso nel senso che il fine rimane sempre e comunque quello di testimoniare la presenza di Cristo nella storia, una presenza che avvolge e coinvolge in maniera appunto globale la loro intera vita.

Per riuscire a cogliere il grado di differenziazione qualitativa dell'offerta religiosa presente all'interno del cattolicesimo italiano basterà comparare CL con un movimento che, rispetto ad esso, tende a rapportarsi al mondo in maniera totalmente contrapposta. Il movimento in questione è quello denominato Cammino Neocatecumenale che si caratterizza, come nel caso di CL, per un complessivo rifiuto delle logiche vigenti nella società moderna circostante ma che traduce tale rifiuto in una fuga rispetto al mondo stesso, in un appartarsi rispetto ad esso, costituendo «dal basso una microsocietà permeata di valori religiosi in controtendenza alla società globale percepita alla deriva, a causa del consumismo, della secolarizzazione e dell'indifferenza religiosa»⁶³¹. La differenza sostanziale rispetto a CL consiste nel fatto che, dato un punto di partenza comune, il rifiuto delle logiche imperanti nelle società moderne, vengono individuati due cammini antitetici per contrapporsi a tale situazione: da una parte CL tenta di plasmare la società circostante mediante l'affermazione al suo interno dei propri principi, dall'altra, il Cammino Neocatecumenale, fugge da tale realtà, costituendone una nuova, una società nella società, entro la quale i valori dominanti sono

⁶³⁰ Abbruzzese S., op. cit., 1991, p. 183.

⁶³¹ Pace E., op. cit., 1998, p. 142.

esclusivamente quelli del cristianesimo delle origini. Rispetto ad ogni sfera sociale è possibile riscontrare questa antitetività da parte dei due diversi movimenti nei modi di approcciarvisi. Così, in ambito economico, se i neocatecumenali si caratterizzano per una totale «rinuncia agli “idoli” di questo mondo, in particolare ai moderni idoli del successo, della carriera e della ricchezza misurata dal possesso del denaro»⁶³² che si traduce in una proposta alternativa entro la quale il principio del successo economico viene sostituito dalla volontà «di ispirare la propria azione, assieme ad altri, all’etica della fratellanza»⁶³³, CL, invece, come abbiamo visto, fa dell’intervento onnicomprensivo la base del suo agire, evolvendosi negli anni da un’attività volta esclusivamente nel campo più prettamente sociale ad una vera e propria attività di mercato che viene, anch’essa, giustificata attraverso una legittimazione di tipo religiosa. Si pensi, ad esempio, che, all’interno del Cammino Neocatecumenale, si tende, in linea di principio, ad «attuare letteralmente il precetto biblico del “crescete e moltiplicatevi”, nella consapevolezza che l’etica della fratellanza che governa i rapporti fra i membri della comunità favorirà forme di solidarietà nei confronti delle famiglie numerose da parte di chi magari ha pochi figli, forme che possono giungere sino al sostegno economico e all’aiuto logistico per permettere a coppie con tanti figli di vivere decentemente»⁶³⁴. Di certo, in una società come quella moderna che esalta come valore assoluto il successo professionale individuale da non condividere con le persone meno fortunate e che risulta caratterizzata dalla tendenza al risparmio nei migliori dei casi e al sacrificio nei peggiori, un precetto biblico come quello sopra ricordato e le sue implicazioni solidali comunitarie appaiono totalmente irrazionali, fuori dal mondo. Completamente differente è l’approccio in ambito ciellino dove, le logiche del successo economico vengono invece accettate e condivise nella misura in cui ad esse venga assegnato un significato religioso. Tutto trae origine dall’esperienza religiosa ed ogni

⁶³² Pace E., *Etica ed economia nei movimenti religiosi contemporanei*, in *Religioni e società*, a. XVIII, n. 46, maggio-agosto, 2003: 61-72, p. 68. Si può infatti leggere nello Statuto del Cammino Neocatecumenale che «Sostenuti dalla Parola di Dio, dall’Eucarestia e dalla comunità, i neocatecumeni si addestrano nella lotta contro le tentazioni del demonio: la ricerca di sicurezze, lo scandalo della Croce e le seduzioni degli idoli del mondo» (Statuto del Cammino Neocatecumenale, cap. IV art. 20, reperito il giorno 07-06-05 on line dal sito: www.camminoneocatecumenale.it). Tra gli idoli di questo mondo osteggiati dai Neocatecumenali c’è di certo il denaro com’è possibile evincere dal fatto che essi fanno strettamente proprio il principio evangelico secondo cui «Non potete servire a Dio e al denaro» (Statuto del Cammino Neocatecumenale, cap. IV art. 19, reperito il giorno 07-06-05 on line dal sito: www.camminoneocatecumenale.it).

⁶³³ *Ibidem*, p. 70.

⁶³⁴ *Ibidem*, p. 70.

singolo aspetto della vita, lavoro compreso, assume importanza e acquisisce valore in virtù del senso di natura religiosa che ad esso viene attribuito. Da questo punto di vista *«il lavoro finisce con l'averne un'importanza secondaria: ciò che dà senso al tutto è l'esperienza religiosa»*⁶³⁵. Ma proprio in virtù di questa esperienza religiosa che dà senso al tutto, il tutto assume un'importanza assoluta, compreso per es. il successo nella vita professionale, nella misura in cui a quest'ultimo venga dato un significato di tipo religioso. Infatti, Abbruzzese, a tal proposito sostiene che all'interno di CL, *«Svolgere un lavoro professionale, efficace sul piano produttivo e sufficientemente remunerativo sul piano personale, senza mettere tra parentesi i legami e i momenti forti che ritmano la vita religiosa di CL (...) Sottomettersi alle regole del mercato, acquisire delle competenze commerciali, non solo conservando la propria appartenenza e la propria partecipazione al movimento, ma restandovi addirittura funzionale, rendono finalmente compatibile l'universo temporale con quello spirituale, movimento religioso e mondo economico»*⁶³⁶. Avere successo nella propria professione diviene ulteriormente importante perché il lavoro è uno di quegli ambiti entro i quali l'attività dei membri di CL deve esplicarsi soprattutto nella forma della testimonianza della propria appartenenza religiosa. La realtà non viene sfuggita perché essa rappresenta l'arena ideale entro la quale poter affermare la plausibilità della propria credenza religiosa, il proprio punto di vista.

In ambito politico viene a delinearsi la medesima situazione: all'interno del Cammino Neocatecumenale l'azione appare *«non interessata a produrre effetti direttamente visibili nell'arena politica»*⁶³⁷ mentre, in CL, la politica rappresenta *«allo stesso tempo un telos ed un mezzo: è la nuova società cristiana escatologicamente pensata ed è nello stesso tempo un insieme di tecniche per favorirne l'avvento»*⁶³⁸ nel senso che, al suo interno, essa *«definisce sia il versante delle grandi motivazioni ideali sia quello dell'impegno contingente, pensato sempre in termini di efficacia, all'altezza della complessità sociale moderna»*⁶³⁹. Da questo punto di vista, l'attività politica dei ciellini è contraddistinta dalla capacità di ricorrere a tutti gli *«strumenti propri della mobilitazione sociale moderna: costituzione di gruppi di pressione politica, selezione di*

⁶³⁵ Abbruzzese S., op. cit., 1991, p. 168.

⁶³⁶ *Ibidem*, p. 168.

⁶³⁷ Pace E., op. cit., 1998, p. 142.

⁶³⁸ *Ibidem*, p. 149.

⁶³⁹ *Ibidem*, p. 149.

personale politico che garantisca non solo il successo delle idee, ma anche delle opere sociali promosse dal movimento, capacità di creare imprese economiche nel terzo settore (privato-sociale)»⁶⁴⁰. Come ha fatto notare Pace, pertanto, «Con il termine “politica” Comunione e Liberazione intende, allora, sia le forme di presenza nella società civile sia le mediazioni concrete con gli apparati del potere e dello stato per affermare il proprio punto di vista religioso nella sfera pubblica, sia la prospettiva generale sia la capacità di gestione di mezzi economici e strumenti di pressione politica immediata»⁶⁴¹.

Riassumendo, da una parte avremo la rinuncia ad agire (i neocatecumenali), dall'altra l'intervento finalizzato a cambiare il mondo (CL). Recuperando le costruzioni idealtipiche di Weber, possiamo sostenere che CL rappresenta un tipico esempio di ascetismo intramondano all'interno del quale «*il mondo diviene un “dovere” imposto al virtuoso religioso: e ciò può, in primo luogo, significare il dovere di modificarlo in conformità agli ideali ascetici*»⁶⁴². Riassumendo, come si può notare, le proposte religiose all'interno dei due movimenti appaiono molto differenti, per molti versi antitetici e di certo ciò incide in maniera sostanziale nella vita di tutti i giorni dei loro membri. Infatti, dal punto di vista individuale, un conto è continuare ad agire nelle società moderne in maniera totalmente integrata, accettandone le logiche di funzionamento poiché esse vengono connotate di un significato religioso legittimante, un altro è rifiutare quelle stesse logiche rifugiandosi in una nicchia protetta che rappresenta per i suoi membri l'unico mondo possibile proprio perché liberato da tutti quegli aspetti negativi delle società moderne quali il successo nella propria vita professionale, l'impegno in politica ecc. L'aspetto essenziale che rende le due proposte completamente differenti, pertanto, è proprio rappresentato dal modo attraverso il quale la religione orienta l'agire dei membri dei due diversi movimenti in relazione alla loro vita privata e pubblica nelle società moderne: all'interno di CL si tende ad utilizzare tutte le possibilità offerte dalla modernità per incidere con una presenza attiva in tutti gli ambiti della società mondana semplicemente legittimando la propria azione attraverso un contenuto religioso che gli dà senso mentre i neocatecumenali rinunciano ad avere un ruolo attivo nella società secolarizzata rifugiandosi in una comunità ideale separata

⁶⁴⁰ *Ibidem*, pp. 148-149.

⁶⁴¹ *Ibidem*, p. 149.

⁶⁴² Weber M., op. cit., 1999, p. 231.

dal mondo circostante. Entrambe queste due differenti proposte convivono nel comune alveo del cattolicesimo italiano e rappresentano un buon modo per assegnare un'identità cattolica a persone animate da un modo di rapportarsi alla realtà mondana totalmente diversi. Pertanto, nonostante la differenziazione delle domande di senso, sarà possibile rinvenire, all'interno della medesima tradizione religiosa un'appropriata risposta che soddisfi i diversi bisogni religiosi dei credenti.

4.7 I rapporti fra CL e la Chiesa ufficiale: letture sociologiche.

Come ha evidenziato Alberoni, «*Per comprendere che cosa sia stata Comunione e Liberazione bisogna studiare il modo con cui le grandi istituzioni come la Chiesa e il Pci riescono a impadronirsi dell'energia dei movimenti collettivi trascinando ciò che in un primo tempo si rivolge contro di loro in qualcosa che li alimenta e dà loro forza e vigore*»⁶⁴³. In altre parole, l'oggetto di analisi di questo paragrafo, è rappresentato dall'evoluzione dei rapporti che si sono venuti ad instaurare tra CL e la Chiesa ufficiale partendo da un'iniziale conflittualità, neanche tanto latente, fino ad arrivare all'integrazione. Le origini dell'iniziale conflittualità sono innanzitutto da ricercarsi nella pretesa di CL di rappresentare la maniera più autentica dell'essere chiesa⁶⁴⁴, anche rispetto agli altri movimenti e associazioni presenti all'interno del cattolicesimo. Confermando tale interpretazione, infatti, Giussani sosteneva che le persone formatesi in CL «*sanno diventare intelligentemente e generosamente adulte nella fede, e con un senso della Chiesa che di rado vedo percepito e vissuto altrove*»⁶⁴⁵. Il messaggio di riforma di CL è rappresentato, innanzitutto, dal nuovo modo di vivere la religiosità che viene proposto al suo interno. Esso, come abbiamo visto viene inteso come esperienza comunitaria, come esperienza totale che incide all'interno di ogni ambito della vita degli individui e che pertanto si discosta, in maniera irriducibile, dalla religiosità di Chiesa che invece si riduceva e continua a ridursi, il più delle volte, ad una mera «*partecipazione di massa al culto cattolico, dovuta spesso a forza d'inerzia*»⁶⁴⁶ e

⁶⁴³ Alberoni F., *Movimenti sociali e società italiana*, in Carboni C., (a cura di), *Classi e movimenti in Italia 1970-1985*, Laterza, Roma-Bari, 1986, p. 134.

⁶⁴⁴ Pace E., op. cit., 1998, p. 148.

⁶⁴⁵ Ronza R., (a cura di), op. cit., 1976, p. 208.

⁶⁴⁶ *Ibidem*, p. 15.

«all'osservanza precettistica di alcuni pochi comandamenti»⁶⁴⁷ e cioè ad un tipo di religiosità praticata esclusivamente in alcuni momenti prestabiliti della vita privata delle persone (per es. il momento della messa domenicale), senza alcuna possibilità di divenire una proposta culturale totale, una fonte reale di orientamento dell'agire quotidiano. La consapevolezza di tale differenza di fondo tra la religiosità come viene generalmente vissuta dalla maggioranza dei cristiani al di fuori di CI e come invece andrebbe vissuta, così come avviene all'interno del movimento fondato da Giussani, crediamo si possa evincere anche da queste poche righe tratte da un'intervista al leader dei ciellini apparsa sul Corriere della Sera del 15/10/2004, a cura di Gian Guido Vecchi, dove si legge che «bisognerebbe correggere l'impostazione solita con cui si concepisce la fede. Tutto l'inizio nuovo dell'esperienza cristiana - e quindi di ogni rapporto - non si genera da un punto di vista culturale, quasi fosse un discorso che si applica alle cose, ma avviene sperimentalmente. È un atto di vita che mette in moto tutto. L'inizio della fede non è una cultura astratta ma qualcosa che viene prima: un avvenimento. La fede è presa di coscienza di qualcosa che è accaduto e che accade, di una cosa nuova da cui tutto parte, realmente. È una vita e non un discorso sulla vita»⁶⁴⁸. Pertanto, la maniera più autentica di vivere la fede, per Giussani, appare essere esclusivamente quella in cui l'esperienza cristiana viene intesa come “un atto di vita che mette in moto tutto” e cioè attraverso quel modo di vivere la religiosità che si realizza all'interno di CL. Ma il rapporto conflittuale con la Chiesa ufficiale non si riduce alla sola proposta religiosa, poiché investe l'intero modo di intendere una comunità religiosa ideale entro la quale è possibile essere autenticamente cristiani. Infatti, contro le rigidità tipiche delle organizzazioni ufficiali quali la Chiesa, Giussani, sin dalle origini, sosteneva l'importanza di «affermazione di quella libertà della coscienza che è un tratto caratteristico di qualsiasi esperienza ecclesiale autentica, e che anzi proprio in tale ambito trova il massimo della propria espressione»⁶⁴⁹ poiché «Per sua natura, infatti, un'organizzazione ufficiale non è in grado di contenere e di esprimere tutta la grande e multiforme ricchezza di un'esperienza di vita cristiana»⁶⁵⁰ e di «dare spazio senza discriminazioni a tutti i carismi che emergono dalla base della Chiesa, certamente in

⁶⁴⁷ *Ibidem*, p. 15.

⁶⁴⁸ Vecchi G. G., (intervista a cura di), *Giussani. Io e i ciellini. La nostra fede in faccia al mondo*, in *Il Corriere della Sera* del 15/10/2004.

⁶⁴⁹ Ronza R., (a cura di), *op. cit.*, 1976, p. 93.

⁶⁵⁰ *Ibidem*, p. 93.

*funzione dell'unità ecclesiale»*⁶⁵¹. Da questo punto di vista, l'utilità dei movimenti, secondo Giussani, consiste proprio nel «*riportare la vita nella casa dell'istituzione e quindi di renderla vera dimora»*⁶⁵² e pertanto, compito della Chiesa, è quello di dare loro spazio, riconoscendoli ed inglobandoli al suo interno poiché «*un movimento nella Chiesa è come un figlio che può essere indesiderato ma che non si può abortire»*⁶⁵³. E in effetti, l'esperienza di CL si è proprio contraddistinta per il suo porsi innanzitutto come un corpo quasi estraneo e malvisto all'interno dell'ambiente ecclesiale, come “un figlio indesiderato”, sfociando, in seguito, nel riconoscimento formale e l'inglobamento da parte della Chiesa stessa. Come ha scritto Alberoni «*Comunione e Liberazione è nata, come tanti altri gruppi del dissenso cattolico, da una esigenza di purificazione evangelica della Chiesa ma, a differenza di tutti gli altri gruppi che dopo una certa fase si sono dissolti o si sono convertiti al marxismo, questo, sotto la leadership carismatica di don Giussani, non ha abbandonato il papato. La sua natura profonda è perciò quella stessa del dissenso e arriverei a dire di lotta continua, però trasformata in un ordine come quello di San Francesco o di San Domenico»*⁶⁵⁴.

D'altra parte, vogliamo ribadire che, come abbiamo visto soprattutto nell'ultimo paragrafo del capitolo precedente, l'iniziale contraddittorietà dei rapporti fra istituzione ecclesiastica e movimenti ha caratterizzato, in maniera abbastanza generalizzata, la maggior parte dei processi di innovazione che hanno investito la storia del cattolicesimo. Come ha scritto Bova, infatti, «*la maggiore vitalità della presenza ecclesiale si oggettiva laddove esistono capacità innovative particolari (carismi locali) che, pur ponendosi inizialmente come “altro” rispetto all'organizzazione preesistente di chiesa, si strutturano in spazi e con metodi di “frontiera” ma pur sempre radicati o sussumibili nell'esperienza cattolica»*⁶⁵⁵. Dopo un'iniziale conflittualità si passa in seguito alla sussunzione da parte dell'istituzione ecclesiastica dell'esperienza carismatica innovativa poiché «*L'istituzione, riconoscendolo, offre solidità al carisma, mentre questo ultimo garantisce la possibilità per l'istituzione di riprodurre la sua presenza di fronte al mutare delle condizioni di contesto e di fronte alle sfide che il*

⁶⁵¹ *Ibidem*, p. 93.

⁶⁵² Di Martino C., (a cura di), op. cit., 1993, p. 61.

⁶⁵³ *Ibidem*, p. 62.

⁶⁵⁴ Alberoni F., op. cit., in Carboni C., op. cit., 1986, p. 136.

⁶⁵⁵ Bova V., op. cit., 1999, p. 53.

*particolare pone per verificare l'adeguatezza e la storicità dell'universale»*⁶⁵⁶. Ma il riconoscimento formale e la sussunzione da parte dell'istituzione non significano anche azzeramento delle differenze concernenti il tipo di proposta religiosa contenuta nei due diversi contesti che, in effetti, come nel caso di CL, possono persistere e, pertanto, uno degli aspetti che sarà interessante approfondire, all'interno della nostra analisi empirica, è il modo attraverso il quale i singoli membri di CL percepiscono tale contraddittorio modo di porsi del movimento cui appartengono nei confronti della Chiesa. Concludendo, se la differenziazione delle proposte all'interno del cattolicesimo è fonte di arricchimento per il cattolicesimo stesso lo è solo nella misura in cui tale differenziazione non si traduce in un contrasto insanabile ma in possibilità concreta di convivenza di più voci animate, pur nelle loro specificità, dal medesimo scopo: l'ampliamento di un'offerta religiosa che, in ogni caso, per ciò che concerne l'elemento identitario originario, deve rimanere unitaria. Pertanto, la parola d'ordine, per ciò che concerne i rapporti fra i diversi movimenti e fra questi e la chiesa, deve essere in ogni caso quella della collaborazione poiché *«Se la diversità arrestasse la collaborazione, significherebbe che l'attaccamento ad aspetti particolari prevaricherebbe l'amore alla Chiesa come tale»*⁶⁵⁷, cosa che, per Giussani, non deve mai verificarsi.

Conclusasi questa parte dedicata al movimento inteso come corpo unico, passeremo adesso all'analisi delle interviste partendo da un tentativo di ricostruzione delle tappe fondamentali che hanno contraddistinto il cammino che ha portato i nostri intervistati all'entrata dentro CL.

⁶⁵⁶ *Ibidem*, p. 53.

⁶⁵⁷ Giussani L., *Un caffè in compagnia. Conversazioni sul presente e sul destino con Renato Farina*, Rizzoli, Milano, 2004, p. 84.

Parte III: Racconti di religiosità ciellina

5. Percorsi di ri-conversione

«A partire da questo incontro la mia vita è cambiata in maniera notevole, nel modo di affrontare le cose nella vita di tutti i giorni ed è come se venisse di più valorizzata ed attualizzata quella tradizione che io già avevo incontrato per cui il cristianesimo non era più un modo abitudinario di vivere la fede, ma era un avvenimento e cioè un qualcosa che continuamente ti ridestava alla realtà, alla vita di tutti i giorni e dava il desiderio di comunicarlo a tutti, i più giovani e i meno giovani»⁶⁵⁸.

5.1 Le principali tappe dei percorsi di ri-conversione

In questa parte del lavoro tenteremo di descrivere i punti nodali che sono emersi dall'analisi delle 24 interviste effettuate suddividendoli in altrettanti corrispettivi capitoli. Gli elementi che maggiormente interessavano il nostro studio riguardavano le motivazioni soggettive dei membri di CL ad entrare a far parte del movimento e a rimanervi, con l'intento di delineare, a partire da quanto emerso, le caratteristiche essenziali del tipo di religiosità da loro esperita al suo interno.

La domanda stimolo che abbiamo utilizzato nelle nostre interviste è la seguente: *“Ci può raccontare la sua esperienza religiosa partendo da dove vuole?”* e cioè una domanda di ampissimo respiro finalizzata ad esplorare, quanto più possibilmente in profondità, l'universo di senso che soggiace alla scelta dell'intervistato nel vivere un'esperienza religiosa e, in particolare, il tipo specifico di esperienza religiosa che trova concretezza all'interno di CL.

Gli aspetti essenziali sui quali intendevamo soffermarci nella nostra analisi sono i seguenti: 1) il racconto della propria esperienza di conversione; 2) in cosa si concretizza, dal punto di vista degli intervistati, la specificità e il fascino dell'offerta religiosa esperibile in CL; 3) il modo che essi hanno di intendere l'elemento comunitario e l'importanza che quest'ultimo assume in relazione alla loro appartenenza al movimento; 4) in cosa si diversifica l'offerta religiosa esperibile all'interno di CL rispetto a quella esperibile all'interno della chiesa ufficiale; 5) in che maniera la religiosità esperita dentro CL tende a rapportarsi al processo di secolarizzazione. Nei casi in cui tali elementi non siano esplicitamente emersi rispondendo alla domanda stimolo sono state fatte agli intervistati ulteriori domande di approfondimento

⁶⁵⁸ Intervista 9, M, 45 anni. In CL: da 30 anni.

In particolare, in questo primo capitolo, proveremo ad analizzare le tappe fondamentali dei percorsi esistenziali che hanno portato le persone da noi intervistate ad aderire a CL. Come abbiamo già anticipato nel titolo del capitolo i percorsi in questione rappresentano dei veri e propri percorsi di conversione - e più avanti spiegheremo il perché - nonostante che l'esperienza religiosa entro la quale essi sfociano non sia la prima (l'unica).

Gli elementi fondamentali sui quali focalizzeremo la nostra analisi sono i seguenti:

1) la prima esperienza religiosa dell'intervistato soprattutto con lo scopo di mettere in particolare evidenza di che tipo di religiosità si tratta e da quali agenzie è stata loro trasmessa;

2) per quali motivi questa iniziale esperienza religiosa è stata abbandonata dai nostri intervistati;

3) il momento della conversione con l'intento principale di capire le motivazioni soggettive che hanno spinto gli intervistati ad intraprendere questo nuovo cammino e di conseguenza i principali bisogni esistenziali che attraverso l'adesione a CL essi hanno inteso soddisfare.

5.2 La prima esperienza religiosa: il cattolicesimo ereditato

Ciò che innanzitutto ci preme sottolineare è il fatto che molti dei nostri intervistati fanno coincidere l'inizio di ciò che loro stessi intendono come la propria autentica esperienza religiosa con l'entrata in CL pur avendo esperito in precedenza un'altra forma di religiosità. C'è chi addirittura rispondendo alla nostra domanda stimolo e cioè *“Potrebbe raccontarci le tappe fondamentali della sua esperienza religiosa partendo da dove vuole”* risponde senza dubbi che: *«Partiamo pure dall'inizio.....L'inizio era il 1972. Io da poco avevo compiuto 16 anni e ho incontrato dei ragazzi che stavano insieme e questa roba qui mi aveva colpito perché di solito...e lo vedo anche adesso...di solito uno si mette insieme ad altri perché c'è un interesse in comune. Questi invece stavano insieme per il gusto di stare insieme. Ho iniziato a frequentarli»*⁶⁵⁹. Questo intervistato inizia il suo racconto parlando direttamente della sua entrata in CL senza fare alcun cenno alla sua esperienza precedente se non dopo una nostra richiesta

⁶⁵⁹ Intervista 2, M, 49 anni. In CL: da 33 anni.

esplicita, ma non è l'unico. Anche nella prossima testimonianza che proponiamo il primo riferimento ad un'esperienza religiosa è quello che riguarda l'incontro con CL: *«Bè io partirei dal mio passato che ero militante di estrema destra, dove, siamo nel '70, quindi subito dopo il '68 e c'era una divisione tra sinistra e destra molto forte e quindi a mio modo di vedere la mia militanza politica era un modo di essere protagonista, un ideale, solo che poi questo ideale entrò in crisi. Io non credevo più nella politica, in quello che mi dicevano, a quell'epoca il Movimento Sociale, e da lì una crisi di identità e in un incontro banale con un amico, attraverso questo incontro banale, attraverso una chiacchierata e una scazzottata, tra le altre cose, alla fine, dopo avermi chiesto scusa, quando mi propose di incontrare questa cosa che io non conoscevo, questa comunità, la cosa che mi colpì è aver incontrato qualcuno, qualcosa, delle persone che erano attente a me, che mi accoglievano così com'ero. A questi non interessava di chi ero figlio o cosa avevo fatto, ma una passione per me. Poi, nel tempo, capii che questa passione nasceva dall'avvenimento del mistero della presenza di Cristo all'interno di questa comunità e da lì poi è nata la mia avventura, tra alti e bassi, fra cose capite e cose non capite, che ha dato una svolta a 360° alla mia vita per cui da lì è iniziato un cammino che dura fino ad adesso di una prospettiva interessante per la mia vita di marito, di padre, di persona che lavora insomma»⁶⁶⁰*. Come si può notare, anche in questo caso, il racconto riguardante l'esperienza religiosa parte direttamente dall'incontro con CL, mentre non ci sono riferimenti espliciti ad altre esperienze precedenti quali quella all'interno della chiesa ufficiale. E questa impostazione, vale la pena ripetersi, è riscontrabile in molti dei casi da noi presi in esame. Perché ciò accade? Perché l'esperienza iniziale vissuta dagli intervistati non viene considerata come costitutiva della propria esperienza religiosa?

Ma procediamo con ordine mettendo innanzitutto in evidenza qual è il tipo di religiosità iniziale che ha contraddistinto i percorsi esistenziali dei nostri intervistati. In tutti i racconti, alla fin fine si scopre che la prima esperienza religiosa è rappresentata da quella cattolica vissuta all'interno della chiesa ufficiale, ma, naturalmente al di fuori di CL.

Tale esperienza è in tutti i casi da noi presi in esame il frutto di una tradizione ereditata all'interno della famiglia. In altre parole, essa rappresenta uno dei tanti

⁶⁶⁰ Intervista 12, M, 53 anni. In CL: da 34 anni.

elementi trasmessi dai genitori ai propri figli all'interno di un discorso educativo più ampio. L'Italia, non bisogna dimenticarlo, è un paese in cui rimane fortemente predominante l'appartenenza cattolica⁶⁶¹, seppur slegata dalla credenza⁶⁶², e pertanto in questo contesto la tradizione cattolica diviene un elemento culturale fondamentale che continua ad essere trasmesso da generazione in generazione. Scrive infatti a tal proposito Nesti: *«In molti casi il cattolicesimo resta l'asse portante attorno a cui ruotano i sentimenti, gli atteggiamenti politici, i modi aggregativi di una collettività, fonda il senso di appartenenza locale, senza con questo implicare un oggettivo rapporto con la religione di chiesa in quanto fede, credenza soprannaturale. È un dato meramente culturale senza implicazione religiosa. Il cattolicesimo è il collante vischioso dei costumi, delle abitudini e della mentalità, il paradigma della tradizione»*⁶⁶³. L'educazione al cattolicesimo in ambito familiare sembra coinvolgere la maggior parte degli Italiani così come si può evincere anche dalle parole di questi nostri due intervistati: *«Sono nata in una famiglia cattolica che mi ha educata alla fede cattolica come la maggior parte delle persone»*⁶⁶⁴ e *«Io sono nato in una famiglia cattolica, come...credo...la maggior parte di noi per cui mia madre, sin da piccoli, ci ha abituati ad andare in chiesa la domenica»*⁶⁶⁵. L'educazione alla fede in ambito familiare significa, nella stragrande maggioranza dei casi, educazione alla fede cattolica.

Riassumendo, i punti fondamentali sin qui emersi, sono pertanto i seguenti:

1) la prima esperienza religiosa dei nostri intervistati è stata quella cattolica vissuta all'interno della chiesa ufficiale;

2) tale iniziale esperienza è il frutto dell'educazione ricevuta all'interno della famiglia e pertanto quest'ultima rappresenta la principale agenzia responsabile dell'inizio di un qualsiasi discorso religioso dei nostri intervistati.

Questa prima esperienza religiosa, seppure destinata in seguito ad essere abbandonata, rappresenta in ogni caso un punto di partenza fondamentale poiché, come vedremo più in là, le conversioni avverranno sempre all'interno di quella medesima tradizione.

⁶⁶¹ Bove G., Cipriani R., *Le forme multiple del pluralismo religioso*, in Garelli F., Guizzardi G., Pace E., (a cura di), op. cit., 2003, p. 162.

⁶⁶² Nesti A., *Il cattolicesimo degli italiani. Religione e culture dopo la «secolarizzazione»*, Guerini e Associati, Milano, 1997, p. 43.

⁶⁶³ *Ibidem*, p. 66.

⁶⁶⁴ Intervista 15, F, 38 anni. In CL: da 19 anni.

⁶⁶⁵ Intervista 9, M, 45 anni. In CL: da 30 anni.

5.3 Dalla religione ereditata alla religione scelta

L'aspetto principale che a questo punto ci interessa comprendere è rappresentato dal perché o meglio dai perché di questo abbandono.

Una prima motivazione importante è rappresentata dalla delusione avvertita nei confronti di una religiosità che essendo stata tramandata attraverso l'educazione ricevuta si è ben presto trasformata in una delle tante cose noiose che si fanno in maniera passiva, per pura abitudine come si può evincere da queste parole tratte dal racconto di una nostra intervistata: *«facevo l'esperienza della parrocchia, la messa domenicale e un po' di azione cattolica...ma neanche...facevo un po' di oratorio facevo queste cose qua, ma soprattutto di dovere, di stanchezza, di noia fundamentalmente. Era una delle tante cose noiose che si fanno»*⁶⁶⁶. Anche nel prossimo racconto emerge come la religiosità ereditata per tradizione si trasformi ben presto in un comportamento esclusivamente abitudinario, portato avanti in maniera stanca e annoiata, ma destinato prima o poi a venir abbandonato: *«io inevitabilmente devo partire dall'inizio che poi è sempre un riscoprire la verità dell'inizio per me no? E quindi io sono di tradizione cristiana, i miei sono cristiani ecc. Hai presente come facciamo spesso noi...non so se tu sei cristiano però...c'è una tradizione che però è un po' più per abitudine che non per...quindi vai a messa a Natale per esempio, vai a messa a Pasqua»*⁶⁶⁷ e più avanti: *«Prima, quando vivevo la mia religiosità al di fuori del movimento, era come se non ci entrasse con me, capito? A Natale vado a messa perché è Natale perché mia mamma mi insegna che a Natale si va a messa, però a un certo punto questo modo annoia, cioè non è utile»*⁶⁶⁸.

La tradizione ereditata se non viene fatta propria attraverso un percorso cognitivo che porta ad una accettazione consapevole di ciò che si è assimilato passivamente rimane un abito stretto che si preferisce non indossare più. In questi casi, cioè, la tradizione viene a coincidere con quell'*«atteggiamento rigorosamente tradizionale – di cui parla Weber che – al pari della pura imitazione passiva sta precisamente al limite, e spesso al di là di ciò che si può definire, in generale, un agire orientato “in base al senso”»*⁶⁶⁹. Un atteggiamento del genere può durare fin quando non si incontra qualcosa

⁶⁶⁶ Intervista 5, F, 59 anni. In CL: da 46 anni.

⁶⁶⁷ Intervista 8, F, 25 anni. In CL: da 7 anni.

⁶⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁶⁹ Weber M., op. cit., vol. I, 1995, p. 22, in nota n. 1.

che maggiormente corrisponde alle proprie esigenze e ai propri bisogni, un nuovo abito entro il quale si torna a stare comodi e a proprio agio. Può però anche accadere che esso viene abbandonato pur se l'alternativa è rappresentata dal nulla come nel caso dell'ultima intervistata che abbiamo citato sopra, la quale nel suo racconto iniziale sostiene che: *«Io parto dai miei 13-14 anni, quindi da quando stavo perdendo la fede, negli anni '50 a Milano, pur essendo a Milano era un'esperienza che non mi diceva più nulla»*⁶⁷⁰. L'entrata nel movimento, per alcuni, ha rappresentato, da questo punto di vista, il recupero di un'esperienza religiosa scongiurando la concreta possibilità di un suo abbandono definitivo *«Io ho sempre pensato che pur avendo ricevuto un'educazione cattolica se non avessi incontrato il movimento sarei diventata...non direi proprio miscredente però...non so se avrei continuato un'esperienza religiosa»*⁶⁷¹. Quella di rifiutare la religione ereditata per tradizione a favore di una religiosità scelta consapevolmente che tenga conto della specificità dei percorsi di vita della persone è una tendenza tipicamente moderna come abbiamo visto più volte nei capitoli precedenti. In particolare, sembra che nei casi qui presi in considerazione siamo in presenza della tipica religiosità del convertito di cui parla la sociologa francese Hervieu Léger. La religiosità ereditata viene recuperata e resa consapevole attraverso il cammino di conversione che ne razionalizza i contenuti rendendoli intelligibili e quindi applicabili al proprio caso di vita concreto come si può evincere da questo brevissimo stralcio tratto dalle interviste: *«Da allora dopo l'incontro con queste persone la mia vita prese un'altra piega, mi fece capire le cose che io già facevo ormai solo per tradizione, per abitudine, cominciando a sperimentare come un'esperienza religiosa più viva ed interessante»*⁶⁷². Il problema di fondo che bisogna tenere fortemente in conto è che, come ha sottolineato la Hervieu Léger, la religiosità moderna è un tipo di religiosità che si afferma negli individui *«a partire dalle diverse risorse simboliche a loro disposizione, o alle quali possono aver accesso in funzione delle diverse esperienze in cui sono coinvolti»*⁶⁷³. In particolare sembra concretizzarsi in questi casi la terza modalità della figura del convertito di cui parla la sociologa francese e cioè quella *«del riaffiliato, del convertito dall'interno: colui che scopre e riscopre un'identità religiosa*

⁶⁷⁰ Intervista 5, F, 59 anni. In CL: da 46 anni.

⁶⁷¹ Intervista 20, F, 52 anni. In CL: da 38 anni.

⁶⁷² Intervista 9, M, 45 anni. In CL: da 30 anni.

⁶⁷³ Hervieu Léger D., op. cit., 2003, p. 55-56.

rimasta sino ad allora formale o vissuta in modo puramente conformista»⁶⁷⁴. Un siffatto tipo di religiosità presuppone per definizione un consistente grado di accettazione consapevole del tipo di esperienza che viene intrapresa. Se la forma di religiosità che ho ereditato dai miei genitori non si confà ai miei bisogni esistenziali allora sono portato ad abbandonarla. Intraprendere un cammino di conversione equivale ad essere coerenti con una delle tendenze più marcate della modernità e cioè il passaggio dal fatto alla scelta⁶⁷⁵. Se nella situazione esistenziale moderna siamo liberi di scegliere rispetto ad ogni aspetto della nostra vita allora la pretesa di scegliere si allarga anche coerentemente alla propria appartenenza religiosa e pertanto diventa naturale sostenere che: «Cioè ritengo che qualsiasi persona decida di far parte di un movimento lo fa perché comunque quell'esperienza può essere più corrispondente alla propria vita, quindi non posso assolutamente dire che la mia è migliore delle altre»⁶⁷⁶. Non si può dire che una scelta è migliore delle altre, ma solo che essa è “più corrispondente alla propria vita”, questo è ciò che ci insegna la modernità. Ciò che ci racconta questa nostra intervistata riguardo al momento in cui ha scoperto di rimanere definitivamente affascinata dall'esperienza all'interno di CL non sembra tanto dissimile da quanto affermato da Berger in relazione alla moderna religiosità delle preferenze: «hai presente quando tu cerchi una cosa, tipo un vestito, e poi dici “ecco, quello volevo!”, non lo sapresti descrivere prima però quando lo trovi dici “quello è!”»⁶⁷⁷. Filoramo, inquadrando una delle caratteristiche più marcate della religiosità moderna, sostiene che: «La prima caratteristica evidente è che noi viviamo in società sempre più consumistiche (...) Dal punto di vista religioso è evidente: la religione diventa inevitabilmente anche un bene di consumo»⁶⁷⁸. E la scelta non è detto che sarà definitiva, ma ha bisogno di essere confermata attraverso la sperimentazione giorno per giorno: «E ti dico di più: come diceva don Gius, se domani io trovassi una cosa più vera, più affascinante di questa io me ne sarei già andata senza battere ciglio. È una convenienza, cioè io ci sto perché mi conviene starci altrimenti ma chi me la farebbe fare»⁶⁷⁹. Da questo punto di vista ci sembra di trovarci di fronte ad una conversione di tipo “sperimentale” e cioè una di quelle maggiormente tipiche e

⁶⁷⁴ *Ibidem*, p. 99.

⁶⁷⁵ Berger P. L., op. cit., 1987, p. 49.

⁶⁷⁶ Intervista 4, F, 47 anni. In CL: da 12 anni.

⁶⁷⁷ Intervista 8, F, 25 anni. In CL: da 7 anni.

⁶⁷⁸ Filoramo G., op. cit., in Filoramo G., Gentile E., Vattimo G., op. cit., 2005, p. 15.

⁶⁷⁹ Intervista 13, F, 45 anni. In CL: da 31 anni.

frequenti nelle società complesse contemporanee entro le quali «*se l'esperienza si rivela soddisfacente, segue la vera e propria conversione*»⁶⁸⁰ altrimenti quell'esperienza viene abbandonata.

Va inoltre ricordato che enfatizzare l'elemento della scelta significa anche avere la consapevolezza del fatto che l'arcipelago cattolico funziona come un vero e proprio mercato di proposte differenziate. Come abbiamo visto sopra una nostra intervistata propone la similitudine fra la scelta della sua appartenenza religiosa e la scelta di un vestito da acquistare il che mostra quella consapevolezza di muoversi anche per ciò che concerne la religione in un ambito entro il quale esistono differenti proposte, ognuna degna e valida nella misura in cui sia confacente alle proprie esigenze. Infatti, un'altra persona da noi intervistata sostiene a ulteriore conferma di quanto sopra sostenuto che «*il cristianesimo è quello. Però i diversi carismi servono sicuramente ad attirare lati diversi della personalità di ognuno*»⁶⁸¹.

5.4 Critiche alla religione di chiesa

Ma qual è il giudizio dato dai nostri intervistati su quell'iniziale esperienza religiosa che ha contraddistinto il loro percorso di conversione? È nella maggioranza dei casi negativo.

Il primo elemento che viene considerato negativamente all'interno della religiosità nella chiesa ufficiale è rappresentato dall'eccessivo accento posto al suo interno sulla dottrina, sui dogmi, su regole formali eccessivamente astratte così come si può evincere da questo breve passo tratto dalle interviste «*Io prima la vivevo, la religiosità, innanzitutto come un fatto di regole, come un fatto di dogmi, fare o non fare. Certe cose per es. che pensavo fossero peccati. Cioè vedevo la chiesa in maniera molto dogmatica al di fuori di quella che è questa esperienza (CL)*»⁶⁸². Essendo troppo legata alla dottrina la religiosità all'interno della chiesa ufficiale finisce per risolversi in un'esperienza prettamente astratta, non concreta, non legata alla realtà quotidiana. In altre parole, ciò che maggiormente mancava a quell'esperienza religiosa originaria era la coerenza e cioè la capacità di tradurre in comportamenti concreti gli astratti

⁶⁸⁰ Introvigne M., op. cit., 1996, p. 63.

⁶⁸¹ Intervista 10, F, 22 anni. In CL: da 8 anni.

⁶⁸² Intervista 4, F, 47 anni. In CL: da 12 anni.

insegnamenti dottrinali che venivano impartiti. Lo stesso Giussani individuava proprio nella volontà di contrapporsi a questa astrattezza della proposta della chiesa uno dei motivi-chiave che lo avevano spinto a fondare il suo movimento così come si può evincere da questo breve brano: *«Tanto è vero che il tentativo, da cui poi si sarebbe sviluppata CL, prese proprio le mosse dalla constatazione che il fatto cristiano ed ecclesiale non era più per nulla una realtà popolare, non era più un avvenimento per la gente, ma soltanto un insieme astratto di precetti e di pratiche rituali»*⁶⁸³. Ecco nel prossimo brano tratto dalle interviste la conferma di quanto sopra sostenuto: *«comunque per me c'era un'attrazione verso la fede, credevo che c'era Dio che ci ha fatto, ci vuole bene, però era un po' una cosa vaga, era solo un'idea che non vivevo nella vita concreta, era una cosa astratta, cioè per me Dio era una cosa e la mia vita era un'altra cosa»*⁶⁸⁴. La persona intervistata descrive la sua iniziale esperienza religiosa nel cattolicesimo fuori da CL come un insieme di dogmi e insegnamenti astratti che non avevano nessun riscontro nella sua vita concreta poiché la sua vita “era un'altra cosa”, era cioè slegata dal riferimento a quella religione astratta. L'astrattezza che contraddistingue l'esperienza religiosa all'interno della Chiesa ufficiale non permette neanche di comprendere aspetti fondamentali della religione in quanto tale come si può evincere dal prossimo passo: *«La chiesa te lo dà un senso della vita però non è leggendo la Bibbia che tu questo lo comprendi...può esserci qualcuno che magari lo comprende.....ma per tutti è possibile sperimentarlo dentro esperienze concrete quale è stata per me l'esperienza di CL che non è l'unica sicuramente ma che corrisponde alle mie caratteristiche»*⁶⁸⁵. Comprendere che la religione è un'importante fonte di significati per la propria esistenza diventa una cosa difficile se questo aspetto non viene sperimentato all'interno di esperienze religiose legate al concreto come quella ciellina. È anche l'assenza di coerenza, la mancata trasposizione degli insegnamenti dottrinali in comportamenti nella vita di tutti i giorni da parte delle stesse gerarchie ecclesiastiche che fa dubitare che quella nella chiesa ufficiale sia un'esperienza religiosa autentica così come appare evidente in queste parole di un'altra nostra intervistata: *«Tra l'altro io ho studiato in un istituto religioso per cui anche lì, probabilmente, le contraddizioni emergevano con evidenza, non c'era molta coerenza tra quello che ci descrivevano e*

⁶⁸³ Ronza R., (a cura di), op. cit., 1976, p. 29.

⁶⁸⁴ Intervista 10, F, 22 anni. In CL: da 8 anni.

⁶⁸⁵ Intervista 2, M, 49 anni. In CL: da 33 anni.

quello che vedevamo»⁶⁸⁶. Nell'incontro con CL invece sembra capitare il contrario: «la religione davvero non è una risposta astratta, ma una cosa che la ragione cerca ed è l'unica risposta ragionevole a quello che tu cerchi. Detto così a parole può sembrare un discorso anche affascinante però se poi tutto questo non è supportato dall'esperienza concreta delle cose che fai lascia il tempo che trova come qualsiasi altro tipo di discorso. Infatti, poi la cosa che convince, secondo me, perlomeno che ha convinto me, è stata il fatto di vedere delle persone che vivevano così, cioè delle famiglie che vivevano in questo modo, che erano capaci di accogliere chiunque, dei professori che insegnavano in un certo modo, dei ragazzi che studiavano in un certo modo, allora vedere questo convince più di tanti discorsi, per quanto mi riguarda, cioè mi ha convinto il fatto di vivere con certa gente, di frequentare certe famiglie»⁶⁸⁷. In questo caso, ciò che ha convinto questa persona ad entrare in CL è stato proprio l'esempio di vita concreto totalmente coerente da parte di coloro che già ne facevano parte.

Un'altra motivazione da non trascurare che sembra condurre all'abbandono dell'esperienza religiosa all'interno della chiesa ufficiale sembra essere collegata al fatto che questo tipo di esperienza tende spesso a ridursi esclusivamente ad alcuni momenti circoscritti della vita della persone e in particolare a momenti formali e rituali come la messa domenicale così come si può evincere da questo brano: «*La differenza quindi dove sta? Sta nel fatto che mentre prima la mia esperienza era legata solo ad alcuni momenti, per es. la messa domenicale, per il resto la vita era come se andasse da un'altra parte*»⁶⁸⁸. Dopo aver ribadito, come negli altri casi, il rifiuto dell'esperienza subita passivamente, l'intervistato tende a razionalizzare tale rifiuto addebitandolo proprio al fatto che quella iniziale esperienza “era legata solo ad alcuni momenti” quali la messa domenicale, non riuscendo quindi ad incidere nella vita di tutti i giorni come una vera e propria proposta totale di vita. Ricorre ancora una volta, come si può notare, questa contraddizione tra l'esperienza religiosa e la vita di tutti i giorni che rispetto alla prima va “da un'altra parte” o, come nel caso precedente, “era un'altra cosa”.

Riassumendo, nei casi presi in esame, ci troviamo di fronte ad un abbandono dell'iniziale esperienza religiosa che non significa però un abbandono definitivo, ma il

⁶⁸⁶ Intervista 11, F, 50 anni. In CL: da 33 anni.

⁶⁸⁷ Intervista 15, F, 38 anni. In CL: da 19 anni.

⁶⁸⁸ Intervista 9, M, 45 anni. In CL: da 30 anni.

trampolino di lancio verso un'esperienza più consapevole e quindi consona ai propri bisogni, ossia verso una vera e propria conversione. Il processo di secolarizzazione qui interviene quindi semplicemente nella sua forma di crisi della religione istituzionale e di «*eclissi del sacro come materia prima amministrata dalle strutture ierocratiche formali – che – non toccano, anzi paradossalmente stimolano l'emergere e l'affermarsi di nuove forme di associazione di base, extra e anti-ecclesiastiche, nelle quali si può riscoprire in profondità l'esperienza religiosa come religiosità personale, contatto irriducibile dell'individuo con l'extra-quotidiano "l'irruzione della grazia" come regalo non mediato, carisma gratuito, razionalmente inspiegabile ma che non manca di funzioni razionalmente intelligibili e socialmente importanti*»⁶⁸⁹.

5.5 Da quali bisogni esistenziali trae origine l'entrata in CL: dal superamento dei momenti critici della vita ai *Giovani Soli*

Uno degli elementi più interessanti che crediamo emerga con forza da questi percorsi di conversione tuttavia è rappresentato dal fatto che in molti casi l'entrata, o perlomeno l'iniziale avvicinamento, al movimento non sembra nascere da motivazioni esplicitamente religiose, ma di altro tipo. In particolare, l'entrata in CL sembra costituire l'approdo ideale o per persone che hanno vissuto un evento traumatico o comunque un momento critico esistenziale, oppure per persone alla ricerca di legami intimi e solidali di tipo affettivo non rinvenibili nella vita moderna in cui gli uomini, nelle relazioni, vengono considerati quasi esclusivamente «*come se fossero dei numeri, come se fossero elementi di per sé indifferenti, che interessano solo per il loro rendimento oggettivamente calcolabile*»⁶⁹⁰. Come ha sostenuto Berger, nelle società moderne l'«*individuo giunge a sperimentarsi come un essere solo, ad un livello impensabile in una società tradizionale: privato della stabile solidarietà della sua collettività, incerto sulle norme da cui la propria vita deve essere governata, incerto persino su chi o che cosa egli sia*»⁶⁹¹. All'interno di CL, come abbiamo visto nel capitolo precedente, l'accento posto sull'elemento comunitario legittimato da leaders carismatici⁶⁹² fornisce una fonte di rassicurazione che rappresenta una delle principali

⁶⁸⁹ Ferrarotti F., *Sacro e religioso. Dalla religione dissacrante al sacro fatto in casa*, Di Renzo, Roma, 1997, p. 42.

⁶⁹⁰ Simmel G., *Le metropoli e la vita dello spirito*, Armando, Roma, 2005, p. 38.

⁶⁹¹ Berger P. L., op. cit., 1987, p. 58.

⁶⁹² Abbruzzese S., op. cit., 1991, p. 229; Abbruzzese S., op. cit., 2001, p. 37.

attraenti atte ad invogliare le persone ad aderirvi e, come vedremo nel prossimo paragrafo, a rimanervi, individuando proprio in questo particolare aspetto quello che maggiormente li affascina. La ricerca di rapporti intimi e solidali, di assicurazione e protezione rispetto alle insidie, alla solitudine e al caos della vita, rispetto ai momenti critici che tipicamente interessano l'adolescenza, la ricerca di amicizie sulle quali fare affidamento in ogni momento della vita trovano una risposta adeguata proprio nell'incontro con il movimento. Da questo punto di vista, i percorsi di conversione ricordano il cammino che porta al "centro" di cui parla Eliade e cioè un cammino *«arduo, disseminato di pericoli, poiché è un rito di passaggio dal profano al sacro, dall'effimero e dall'illusorio alla realtà e all'eternità, dalla morte alla vita, dall'uomo alla divinità. L'accesso al "centro" equivale a una consacrazione, a una iniziazione, a un'esistenza ieri profana e illusoria, succede ora una nuova esistenza, reale durevole, efficace»*⁶⁹³. Questo perché i cammini di conversione rappresentano dei veri e propri percorsi di "costruzione di sé"⁶⁹⁴ in cui gli intervistati contrappongono *«un "prima" tragico, disperante o semplicemente mediocre, a un "dopo" caratterizzato al contrario da una pienezza di senso»*⁶⁹⁵. È l'intera esistenza, e non solo l'esperienza prettamente religiosa, che, in seguito all'entrata in CL, acquisisce un senso che prima non aveva.

Ecco un esempio particolarmente evidente, tratto dalle interviste, in cui l'entrata nel movimento appare come una sorta di via di fuga rispetto ad una realtà esterna vista come negativa e priva di risposte soddisfacenti rispetto alle proprie domande esistenziali: *«ognuno di noi desidera la bellezza, la giustizia, la verità e io sentivo una grossissima corrispondenza rispetto a quello che vivevo io perché sentivo tantissimo il desiderio di queste cose però vedevo anche come tutte queste fossero di fatto delle illusioni perché nella società, nel mondo in tutto quello che io facevo non c'era molta corrispondenza tra questo desiderio e quello che poi facevo, perché anche se facevo dieci marce per la pace, mi buttavo in terra, non è che poi la giustizia veniva realizzata. C'era comunque e sempre l'ingiustizia (...) Lì invece mi veniva data una risposta a questa esigenza e questa risposta ha un nome e si chiama Gesù Cristo (...) mi incuriosì molto perché non avevo mai incontrato prima qualcuno che mi dicesse queste cose, che mi guardasse come io non ero capace di guardarmi e quindi iniziai a frequentare*

⁶⁹³ Eliade M., *Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, Roma, 1999, p. 27.

⁶⁹⁴ Hervieu Léger D., op. cit., 2003, p. 104.

⁶⁹⁵ *Ibidem*, pp. 104-105.

questa gente»⁶⁹⁶. Proprio nel movimento, questa persona trova una risposta alle sue domande esistenziali fin lì rimaste insoddisfatte, in un mondo in cui, al di là dei tentativi, dell'impegno politico e sociale, rimaneva dominante "comunque e sempre l'ingiustizia". Anche nel prossimo pezzo, tratto sempre dalle interviste, l'elemento determinante che sembra rappresentare l'origine dell'entrata nel movimento è quello della ricerca di risposte soddisfacenti ad una serie di domande di senso ulteriormente acuite da un'esistenza problematica: *«ho incontrato una mia carissima amica che mi ha introdotto nel movimento. Mi è stato proposto con una naturalezza ed una semplicità che mi ha convinta nel senso che io ero proprio alla ricerca di qualcosa che mi soddisfacesse che riuscisse a leggere il senso della mia vita. Mi ricordo che io chiedevo a mia mamma "mamma ma perché si campa?", facevo delle domande che erano abbastanza semplici, ma che mostravano la ricerca in cui ero in quell'età, 18-19 anni e al primo anno di università ho incontrato questa comunità che mi è stata proposta come un luogo di incontro e di risposta a queste domande. Dopo questo incontro è come se la mia vita si sia ricomposta, intanto riappacificata con le cose drammatiche che vivevo perché ho come trovato un luogo in cui ero accolta e con una prospettiva di speranza e non di disperazione*»⁶⁹⁷. In particolare, in quest'ultimo caso, CL sembra prospettarsi come quella situazione di "rifugio", quel *«posto sicuro (fisicamente ed intellettualmente) in cui i membri che hanno completato l'iniziazione, possono sentirsi sicuri dal male e/o dal carattere illusorio della vita nel mondo "esterno"»*⁶⁹⁸. Inoltre, con evidenza, in questo caso, viene esplicitato il significato della conversione intesa come vero e proprio percorso di "costruzione di sé" alla fine del quale il convertito sperimenta un cambiamento drastico nella sua esistenza che viene ora dotata di un insieme di significati che prima non aveva. Sono interpretabili in questo senso le parole dell'intervistata quando sostiene che "dopo questo incontro è come se la mia vita si sia ricomposta" e "riappacificata con le cose drammatiche che vivevo". Come sostenuto da un nostro intervistato *«il bisogno reale e grande della gente è quello di un senso»*⁶⁹⁹ ed è proprio nell'esperienza di CL che queste persone sembrano aver trovato una risposta adeguata a questa pressante domanda di senso fino ad allora rimasta insoddisfatta.

⁶⁹⁶ Intervista 15, F, 38 anni. In CL: da 19 anni.

⁶⁹⁷ Intervista 11, F, 50 anni. In CL: da 33 anni.

⁶⁹⁸ Beckford J. A., Levasseur M., op. cit., in Beckford J. A., (a cura di), op. cit., 1990, p. 93.

⁶⁹⁹ Intervista 2, M, 49 anni. In CL: da 33 anni..

L'insoddisfazione nei confronti di una realtà quotidiana che non riesce a dare delle risposte adeguate ai bisogni di cui si fanno portatori gli intervistati sembra realmente essere una delle molle principali che portano al primo approccio a CL così come viene ribadito da questo breve brano: *«avevo un grande desiderio di pace, di giustizia e comunque di bellezza nella mia vita. Ero andata a cercare queste cose un po' nell'esperienza religiosa, nell'azione cattolica, ma era stato un suicidio di massa, nell'esperienza politica con la destra, ed era stato l'incontro, tutto sommato, con una mentalità violenta, e cioè non quello che desideravo io, ci avevo provato col bene sociale e avevo preso una serie di fregature mostruose e quindi il mio convincimento era che era meglio un cane-amico che un amico-cane»*⁷⁰⁰. Una persona che giunge ad affermare che “era meglio un cane-amico che un amico-cane” testimonia un profondo senso di delusione nei confronti di un mondo circostante che appare arido e insensibile rispetto ai propri bisogni di umanità. In questo mondo si rischia continuamente di prendere delle “fregature mostruose”.

Come detto sopra l'entrata in CL sembra essere in alcuni casi la via preferenziale per risolvere alcuni momenti di crisi esistenziale. Questi momenti critici possono essere rappresentati dalla semplice ricerca di risposte di senso soprattutto quando si comincia ad entrare nell'età pre-adulta come nel seguente caso: *«cioè il nascere dei primi problemi, delle prime ansie ha coinciso con questo incontro»*⁷⁰¹ oppure da veri e propri eventi drammatici.

Due esempi di eventi drammatici che hanno rappresentato il presupposto dell'entrata nel movimento sono invece quelli rinvenibili nei racconti dell'intervistata n. 4 e dell'intervistata n. 10. L'intervistata n. 4 sostiene esplicitamente che *«La mia esperienza religiosa, diciamo in maniera molto compiuta è iniziata 12 anni fa, come conseguenza di un'esperienza dolorosa dovuta alla morte di mio marito»*⁷⁰². Dopo tale evento drammatico l'intervistata sostiene di essere rimasta sola, di non aver avuto l'aiuto che si aspettava di amici e parenti. Notando nella sua parrocchia il gruppo di CL si è incuriosita e ha cominciato ad avvicinarsi a queste persone, finendo poi per entrare nel movimento. L'intervistata sottolinea che *«la cosa bella del movimento è stata di*

⁷⁰⁰ Intervista 13, F, 45 anni. In CL: da 31 anni.

⁷⁰¹ Intervista 5, F, 59 anni. In CL: da 46 anni.

⁷⁰² Intervista 4, F, 47 anni. In CL: da 12 anni.

tirarmi fuori da questa cosa»⁷⁰³ e cioè dalla stato di crisi dovuto alla morte del marito rafforzato dalla quasi totale assenza delle persone nel cui appoggio morale confidava. Simile alla storia sopra raccontata appare quella dell'intervistata n. 10, una studentessa universitaria di 22 anni che all'età di 12 ha vissuto un evento traumatico, dal suo punto di vista, addirittura più grave di un lutto. Ecco in breve, attraverso le sue stesse parole, il racconto di questo evento: «Poi però è successa una cosa particolare e cioè che mia sorella si è fatta suora, suora di clausura, a 21 anni e io ne avevo 12 e siccome io la vedevo come la persona con la quale mi confidavo e alla quale raccontavo tutti i miei primi segreti, allora per me questa sua scelta è stata un colpo durissimo e le ho rinfacciato per 4 anni che lei mi aveva abbandonata quindi l'ho presa molto male e questa cosa l'ho associata negativamente alla sua scelta (...) Non è neanche la morte di un parente che tu l'accetti e basta, ma è una scelta consapevole di una persona che a 21 anni decide di chiudersi in un convento»⁷⁰⁴. Come nel caso precedente, l'incontro dell'intervistata con il movimento è avvenuto proprio in seguito a questo forte momento di disagio esistenziale e cioè in un momento in cui essa era alla ricerca di «un amico con cui poter parlare di queste cose, del mio disagio per l'abbandono di mia sorella»⁷⁰⁵ ed è proprio nell'incontro con CL che riesce a trovare gli amici di cui fidarsi e con i quali poter parlare, superando così il proprio momento critico così come si può evincere da quest'altro passo: «all'interno di CL io mi sono fidata di persone che mi guardavano e continuano a guardarmi in un modo così sincero che continuano a dimostrarmi di essere persone delle quali posso fidarmi perché non mi tradiscono mai. Ciò che più mi ha colpito di CL è che ci sono persone che ti guardano sempre allo stesso modo e questa cosa è stata per me una cosa grandiosa che mi ha dato fiducia nelle mie capacità. C'è bisogno di qualcuno che si fida di te perché ti dà sicurezza (...) e quindi per me è stata un'esperienza molto forte perché mi ha riavvicinata alla fede e mi ha dato fiducia nelle altre persone perché le altre persone si sono fidate di me»⁷⁰⁶.

I casi in cui l'entrata in CL sembra trovare la sua motivazione principale nel bisogno di sentirsi circondati da un ambiente protettivo e rassicurante entro il quale poter ricevere delle risposte ai propri dubbi e alle proprie domande di senso e di

⁷⁰³ *Ibidem.*

⁷⁰⁴ Intervista 10, F, 22 anni. In CL: da 8 anni.

⁷⁰⁵ *Ibidem.*

⁷⁰⁶ *Ibidem.*

allacciare rapporti di amicizia intimi e solidali sui quali poter fare affidamento sono davvero tantissimi. Le interviste dalle quali emerge abbastanza nettamente che l'entrata in CL ha significato innanzitutto l'instaurarsi di un rapporto di amicizia sono la stragrande maggioranza. Vediamo qui di seguito alcune delle testimonianze più esplicite di quanto sopra sostenuto iniziando con questo breve brano quanto mai esplicito: *«a me interessava vivere un'amicizia con queste persone che per altro ci invitavano a casa loro, ci aprivano le loro case, ci invitavano a cena sistematicamente e quindi in quell'anno ho ripreso anche a frequentare i sacramenti, ma solo perché vedevo che lo facevano loro e quindi mi dicevo “ma, se lo fanno loro vuol dire che è una cosa buona” perché avevo imparato a fidarmi di queste persone»*⁷⁰⁷. In questo caso appare evidente come il primo approccio al movimento sia nato innanzitutto da un bisogno di incontrare un'amicizia che ben presto ha però rappresentato il motore per una ripresa dell'esperienza religiosa regolare compresa la frequenza ai sacramenti che proprio in virtù di quest'incontro diviene una “cosa buona” e degna di essere praticata. Queste persone si comportano con il nostro intervistato come una vera e propria famiglia invitandolo a cena e aprendogli le loro case alimentando così la fiducia nei propri confronti e proponendosi come punti di riferimento cui fare ricorso rispetto a tutti i momenti dell'esistenza. In quest'altro brano viene confermato come il bisogno iniziale che sottende l'entrata in CL non sia di tipo prettamente religioso, ma di altro tipo: *«era soprattutto un'amicizia con altri ragazzi cioè non è che mi interessava sostanzialmente la questione strettamente clericale (...) e quindi di là mi sono sempre di più attaccata a queste persone per cui ho vissuto tutta l'esperienza delle scuole superiori fino anche all'università sempre in rapporto con questa gente. E di lì, nel rapporto con loro, mi sono anche attaccata ad un'esperienza più strettamente diciamo legata all'esperienza cattolica»*⁷⁰⁸. Semmai la questione “strettamente clericale” interviene in un secondo momento come conseguenza di una fiducia acquisita rispetto ad un gruppo di persone che diventano dei punti di riferimento e i cui comportamenti si tenta pertanto di imitare, compresi, nel caso specifico, quelli di tipo religioso. Questa linea di lettura viene ulteriormente confermata in maniera molto evidente dal prossimo brano: *«Inizialmente non è stata tanto un'esperienza religiosa perché mi ha affascinata perché c'erano dei ragazzi che proponevano un'amicizia per cui io le prime volte a GS non è che sono*

⁷⁰⁷ Intervista 16, M, 40 anni. In CL: da 24 anni.

⁷⁰⁸ Intervista 3, F, 32 anni. In CL: da 17 anni.

andata perché si andava a messa, non per quello, ma per questa amicizia che mi si prospettava, anche perché a quei tempi non è che si uscisse molto di casa, non era come adesso e quindi diciamo che lo spunto iniziale è stato quello di un'amicizia»⁷⁰⁹. Inizialmente ciò che attira questa persona è la possibilità di vivere un'amicizia in sé con uno scarso interesse per ciò che concerne aspetti quali l'andare a messa o dire il vespro, inizialmente non era "tanto un'esperienza religiosa", ma l'elemento principale che ha determinato il primo approccio con il movimento era la presenza di questi "ragazzi che proponevano un'amicizia".

Tuttavia l'intervista che sembra confermare in maniera più esplicita questa linea di lettura è quella di un docente universitario la cui storia appare veramente esemplare. Leggiamo qui per intero il racconto iniziale dell'incontro del nostro intervistato con il movimento: *«Cronologicamente, io sono siciliano, ho un normale rapporto con la mia parrocchia in Sicilia da bambino, lupetto, poi mi stanco degli scout dopo un anno, un anno e mezzo e poi disinteresse in buona sostanza. Sono cresciuto in una famiglia cattolica e poi ci trasferiamo a -----, io ho 14 anni, quindi c'è una rottura con tutto il gruppo dei pari della mia età che a quell'età è una cosa delicatissima nel senso che tu hai bisogno di avere un gruppo di amici a 14 anni. A ----- non avevo amici, non sapevo il dialetto, non sapevo andare in bicicletta che sono tutte le forme espressive tipiche ---- di quell'età. Un giorno dei tipi, erano ragazzi di GS, mi invitarono ad una gita, mi sembra ad Urbino, io ero da solo, non sapevo cosa fare, ero da 4-5 mesi qui a -----, e quindi ci sono andato. Di religioso inizialmente non c'era nulla, era, come dire, solo un modo di fare amicizia, di passare il tempo con dei coetanei e quindi ci sono andato. Allora la Sinistra per sfottare questi di GS sosteneva che questa sigla significava Giovani Soli e nel mio caso specifico era abbastanza vero nel senso che io ero effettivamente in una situazione di solitudine nel senso che non conoscevo nessuno, non parlavo il dialetto, non facevo quello e quello ecc., ero semplicemente isolato e quindi io vado per questo»⁷¹⁰. Questa testimonianza risulta particolarmente interessante poiché pur essendo innanzitutto il racconto di un'esperienza personale, non si riduce semplicemente a ciò. Infatti, l'intervistato prova anche a ricostruire il modo di intendere il movimento da parte della sinistra di quei tempi (primi anni '60) proponendoci quindi un quadro ben più ampio di una lettura soggettiva e limitata. GS veniva tradotto come*

⁷⁰⁹ Intervista 17, F, 57 anni. In CL: da 42 anni.

⁷¹⁰ Intervista 18, M, 58 anni. In CL: da 44 anni.

Giovani Soli, anziché Gioventù Studentesca, proprio per sottolineare come fosse soprattutto il bisogno di superare uno stato di estrema solitudine e di disagio esistenziale a spingere le persone ad entrare nel movimento. L'intervistato stesso si riconosce in questa interpretazione sostenendo apertamente che ciò che inizialmente lo ha motivato ad entrare in CL è stato proprio questo bisogno di fuoriuscire dalla propria solitudine, di essere accettato ed integrato da un gruppo di suoi pari. Egli ribadisce questa idea affermando che per ciò che concerne la sua iniziale adesione al movimento *«Di religioso inizialmente non c'era nulla, era, come dire, solo un modo di fare amicizia, di passare il tempo con dei coetanei»*. E d'altronde il metodo di CL, il metodo dell'incontro, si basa quasi totalmente sulla capacità di offrire innanzitutto un'amicizia soprattutto attraverso la presenza di figure carismatiche che infondono sicurezza e fiducia. L'intervistata n. 21 ben sintetizza quanto detto finora con queste poche, ma incisive parole: *«Beh, innanzitutto l'esperienza nel movimento inizia come un'amicizia quindi alla fine è quello il movimento, è soprattutto un'amicizia»*⁷¹¹. In altri termini, come viene ulteriormente confermato dalle parole di quest'altra nostra intervistata, in questi casi, il bisogno che inizialmente viene soddisfatto all'interno di CL non sembra di tipo prettamente religioso, ma è quel bisogno di legami intimi e solidali che, in caso, in un secondo momento, risulta anche funzionale al soddisfacimento del primo: *«Cioè la cosa strana è che inizialmente mi sembrava solo un rapporto con gli altri, con degli amici, però è all'interno di questa amicizia che ora cresce in me questo senso religioso»*⁷¹². Tutte queste testimonianze dimostrano come i bisogni principali dai quali sembra nascere l'entrata nel movimento non sono strettamente legati alla dimensione più prettamente religiosa. In effetti, bisogni quali andare a messa e partecipare alle funzioni religiose, pregare, dire il vespro tutti i giorni, sono tutti aspetti che tendono ad assumere importanza all'interno dei racconti presi in considerazione solo in un secondo momento. Ciò che inizialmente attira è la possibilità di ricevere delle attenzioni, di instaurare dei rapporti di tipo affettivo che non si riesce a riscontrare nella vita di tutti i giorni. Questi sono bisogni che potrebbero trovare soddisfacimento anche all'interno di altri gruppi o associazioni non religiosi. È molto interessante notare come l'incontro con CL sia avvenuto in molti casi proprio attraverso delle attività di tipo ricreativo quali gite o altro. Questo sembra il modo principale attraverso il quale, nelle parole dei nostri

⁷¹¹ Intervista 21, F, 21 anni. In CL: da 7 anni.

⁷¹² Intervista 4, F, 47 anni. In CL: da 12 anni.

intervistati, inizialmente tende a porsi il movimento nei confronti del mondo esterno. Ecco un paio di esempi tratti dalle interviste: *«Poi un'estate, l'estate del '98, una mia vicina di casa, della mia nuova casa perché mi ero trasferita, mi ha invitato ad una gita di GS e quindi eravamo tutti ragazzi del liceo, e io ho accettato perché ho detto e perché no, è una vacanza, i posti sono belli, perché no?»*⁷¹³; *«Intorno ai 17-18 anni, mio fratello, io ho quattro fratelli tutti più piccini di me, e il mio secondo fratello, quello che viene subito dopo di me, aveva incontrato persone del movimento e invitò anche me ad una gita, una gita di fine anno scolastico alla quale partecipai, ma più per partecipare ad una gita che realmente per incontrare qualcuno di interessante e niente di eccezionale, nel senso che non sentii un grandissimo trasporto verso questa gente, anche se loro erano molto attenti nei miei confronti, mi facevano mille domande, cercavano insomma di interessarmi»*⁷¹⁴. Anche in queste ultime due testimonianze appare abbastanza evidente come il primo approccio da parte dei nostri intervistati con il movimento sia nato da bisogni legati non tanto all'esigenza di intraprendere una nuova esperienza religiosa bensì dalla voglia di incontrare delle persone con le quali condividere dei momenti di svago, di socialità, dei rapporti amicali e affettivi.

⁷¹³ Intervista 10, F, 22 anni. In CL: da 8 anni.

⁷¹⁴ Intervista 15, F, 38 anni. In CL: da 19 anni.

6. Specificità e fascino dell'esperienza religiosa all'interno di CL

«La chiesa ha 1000 possibilità insomma no? Io credo che come quando uno fa un incontro, quando si innamora, non è che ha tanti uomini che gli piacciono, ma si innamora di uno. Per me è stato questo, l'esperienza anche dell'innamoramento di una persona (riferito a CL), di un'esperienza»⁷¹⁵.

6.1 La religiosità del concreto e della coerenza

Una delle motivazioni che appaiono predominanti dalle parole degli intervistati per ciò che concerne il fascino su di loro esercitato dall'offerta religiosa proposta da CL è rappresentata dalla possibilità all'interno del movimento di vivere il cristianesimo non in maniera astratta ma nel concreto, traducendo l'elemento della fede in ogni ambito della vita delle persone con il fine di dargli un senso, spezzando così l'incantesimo imposto storicamente dalla modernità di dividere l'unità dell'uomo in due differenti sfere: quella privata e quella pubblica. Questa motivazione trova la sua principale origine nella volontà di riaffermare una coerenza nella vita delle persone. Coerenza tra ciò che viene professato astrattamente e ciò che viene realmente messo in pratica nella vita concreta e coerenza nel portare alle estreme conseguenze il messaggio cristiano inteso come metro di giudizio attraverso il quale giudicare il tutto, senza compromessi o eccezioni. In ciò CL sembra confermare una delle caratteristiche dei NMR individuate da Beckford e in particolare il fatto che al loro interno i membri vengono esortati «affinché questi traducano la loro spiritualità in azione concreta quotidiana»⁷¹⁶. Garelli conferma quest'ipotesi quando sostiene che la novità principale della religiosità contemporanea è proprio «rappresentata dall'esigenza di riconnettere i riferimenti religiosi all'esperienza di vita, di considerare la fede religiosa come un criterio di ridefinizione dell'identità personale e sociale»⁷¹⁷. Secondo Giussani vivere la propria esperienza religiosa nel concreto della vita, così com'è possibile all'interno di CL, significa innanzitutto comprendere che «il Fatto di Cristo non è più "a lato", parallelo alla vita, ma diventa l'orizzonte totale del giudizio su tutto»⁷¹⁸. Leggendo il prossimo

⁷¹⁵ Intervista 6, F, 51 anni. In CL: da 33 anni.

⁷¹⁶ Beckford J. A., op. cit., in Beckford J. A., (a cura di), op. cit., 1990, p. 31.

⁷¹⁷ Garelli F., *L'esperienza e il sentimento religioso*, in Garelli F., Guizzardi G., Pace E., (a cura di), op. cit., 2003, p. 78.

⁷¹⁸ Di Martino C., (a cura di), op. cit., 1993, p. 161.

breve pezzo tratto dall'intervista n. 2 si nota una sintonia quasi totale rispetto alle parole del leader-fondatore del movimento: *«Quello che io ho incontrato è stato questo: innanzitutto l'aver capito che Gesù Cristo ci entrava con tutto, ci entrava con tutte le cose della vita, quindi anche con la politica, il dovere, la scuola, cioè questa fondamentalmente è stata la cosa che più mi ha colpito e che ritengo sia possibile sperimentare e vivere all'interno del movimento. Poi l'altra è la grandissima libertà (...) E' questa roba qua, la concretezza. Mi ha preso questa roba qui. Mi sono accorto ad un certo punto che era la cosa che mi interessava, per questo sono rimasto, per questo continuo (...) il bisogno reale e grande della gente è quello di un senso. La chiesa te lo dà un senso della vita però non è leggendo la Bibbia che tu questo lo comprendi...può esserci qualcuno che magari lo comprende.....ma per tutti è possibile sperimentarlo dentro esperienze concrete quale è stata per me l'esperienza di CL che non è l'unica sicuramente ma che corrisponde alle mie caratteristiche (...) Io non sono un mistico, non sono uno che desidera pregare tre ore al giorno, ci sono esperienze così, allora è giusto che uno vada e si cali dentro quelle esperienze lì. L'esperienza del movimento mi ha ributtato dentro nella vita»⁷¹⁹. Tra le altre cose si noti come nelle parole finali del nostro intervistato venga confermata con forza una delle caratteristiche fondamentali della religiosità moderna e cioè l'esigenza da parte delle persone di scegliere il tipo di esperienza religiosa più consona alla proprie aspettative, ai propri bisogni. In questo caso tali aspettative vengono soddisfatte nella possibilità data all'interno di CL di vivere la religiosità nella vita concreta di tutti i giorni. Vivere la propria religiosità nel concreto in "tutte le cose della vita", come abbiamo accennato sopra, significa innanzitutto riaffermare unità e coerenza nella propria esistenza individuale, ma non solo. Significa anche riportare la religione nella vita, "nella politica, nel dovere, nella scuola"⁷²⁰, significa cioè riaffermare un punto di vista religioso, nel caso specifico cristiano, in alcune sfere sociali dalle quali esso sembrava fosse stato definitivamente estromesso. Da questo punto di vista, alla chiosa finale del nostro intervistato "L'esperienza del movimento mi ha ributtato dentro nella vita", si potrebbe aggiungere " e ha ributtato nella vita anche la religione". In ogni caso questo è un aspetto che approfondiremo nel capitolo dedicato alla secolarizzazione.*

⁷¹⁹ Intervista 2, M, 49 anni. In CL: da 33 anni.

⁷²⁰ Vedremo in maniera molto particolareggiata cosa significa questo aspetto nel Cap. 8.

Il bisogno di vivere un tipo di religiosità che non si riduca ad un'esperienza astratta che non trova alcuna corrispondenza nella vita concreta delle persone viene ulteriormente confermato dalle parole di questa nostra intervistata la quale sostiene che: *«Io posso dire che il fascino per me di questo movimento è quello di non aver trovato la risposta a questa mia domanda, a questo mio bisogno religioso, prettamente come un fatto sublimale o spiritualistico al massimo, ma nella forma concreta»*⁷²¹. Anche nel prossimo brano che proponiamo è rinvenibile questo stesso bisogno di trasporre la propria credenza in comportamenti concreti e in più viene manifestato un giudizio negativo nei confronti della chiesa ufficiale al cui interno invece ciò non avverrebbe: *«La mia parrocchia è sotto l'influenza dell'AC e io non mi ci sono mai trovato nella pseudo filosofia catto-comunista dell'AC. Invece nella visione della religione più concreta, più attaccata alle cose quotidiane, al lavoro, alla vita ordinaria che CL propone è molto più conforme con quella che è la mia realtà quotidiana»*⁷²². Soprattutto in quella religione “più attaccata alle cose quotidiane” traspare un elemento di cui ci occuperemo in seguito rappresentato dalla capacità da parte di CL di calarsi nel “hic et nunc” dotandolo di un'importanza fondamentale nel suo discorso religioso. Ecco un'altra testimonianza esemplare di quanto sin ora sostenuto: *«A me la cosa che più mi affascina è che c'è sempre l'attenzione ad essere dentro la realtà. Per cui qui non so ci sono le elezioni e giudichiamo insieme per chi andare a votare. Dentro l'università pretendi proprio di portare la novità proprio all'interno dell'università, mentre molto spesso i cristiani vengono visti come quelli che vivono nel loro mondo bellino la domenica, cioè vengono visti come fuori dal mondo, dalla realtà. Invece all'interno di CL viene proprio chiesto un cambiamento dentro quello che fai e questo mi stupisce molto»*⁷²³. La richiesta che viene fatta ai propri membri all'interno di CL è quella di un cambiamento totale di vita, un cambiamento che quindi coinvolge ogni aspetto della propria esistenza quotidiana anziché rimanere una proposta astratta senza alcuna incidenza sui comportamenti concreti delle persone. Anche in quest'ultimo caso è implicitamente presente una sorta di critica nei confronti di un modo di vivere la fede, quella all'interno della chiesa ufficiale, che fa guardare ai cristiani come a coloro che “vivono nel loro mondo bellino la domenica”, ma che poi rimangono “fuori dal mondo,

⁷²¹ Intervista 4, F, 47 anni. In CL: da 12 anni.

⁷²² Intervista 22, M, 23 anni. In CL: da 1 anno.

⁷²³ Intervista 23, F, 21 anni. In CL: da 7 anni.

dalla realtà”. Invece quella ciellina è una proposta che coinvolge in maniera concreta ogni aspetto della vita, per es. il decidere “insieme per chi andare a votare”, è cioè una proposta entro la quale la totale corrispondenza tra teoria e prassi, tra insegnamenti astratti e messa in pratica di quegli stessi insegnamenti non viene, non deve venire mai meno. Secondo una nostra intervistata quello di far corrispondere coerentemente gli insegnamenti del cristianesimo con i comportamenti concreti nella vita quotidiana è quasi un vero e proprio dovere di un cristiano laico come è possibile evincere da questa sua esclamazione perentoria: *«Per chi non prende i voti è nella vita quotidiana che deve applicare il messaggio cristiano»*⁷²⁴.

Una delle interviste che però più di altre ci sembra sintomatica ed esplicativa della nostra linea di lettura è sicuramente la seguente: *«è tutta una scoperta che ribalta la vita delle persone perché il fatto di Dio diventato uomo rappresenta per te una figura con cui confrontarsi, da seguire, da imitare, l'imitazione di Cristo, si dice, nel cristianesimo, per cui anche per te la religione diventava un fatto da sperimentare non solo un fatto da credere, da chiedere aiuto quando hai bisogno, sperare di andare in Paradiso anziché all'Inferno (...) Ecco quindi è stata la scoperta di questa religione che invece è molto concreta ed incarnata (...) Prima, l'ispirazione religiosa era forte sì, perché in un bambino è sempre forte questo senso del mistero, però non ha un volto, rimane molto legato all'etere e invece la cosa che mi ha colpita di più è stata l'incarnazione da vivere, seguendo anche quella che si chiama etica, ma non è che ti attrae perché vivi l'etica, ti attrae perché in ogni cosa che fai riconosci quella presenza, è per quello che ti attrae, quindi diciamo il Dio che diventa quotidiano, questa è la cosa che mi attrae di più che comunque è una caratteristica del cristianesimo in quanto tale, non di CL però diciamo che attraverso CL l'ho scoperto. Attraverso CL ho scoperto la verità, la verità del cristianesimo»*⁷²⁵. Questa “religione che invece è molto concreta ed incarnata” e che si pone come un metro di giudizio, il principale metro di giudizio attraverso il quale confrontarsi quotidianamente con la realtà, rappresenta una vera e propria scoperta per la nostra intervistata. La religione all'interno di CL non è tanto un insieme di credenze da assimilare sul piano intellettuale per poi venir messe da parte nella vita di tutti i giorni, non è un “chiedere aiuto” solo “quando hai bisogno”, ma è

⁷²⁴ Intervista 22, M, 23 anni. In CL: da 1 anno.

⁷²⁵ Intervista 17, F, 57 anni. In CL: da 42 anni.

“l’incarnazione da vivere” in tutti i momenti del quotidiano, momenti felici e momenti difficili, privati e pubblici.

Come abbiamo sostenuto fino ad ora, tradurre il messaggio cristiano in una forma di vita concreta significa innanzitutto realizzare la totale corrispondenza, l’integrale coerenza, a livello individuale, fra ciò che si impara come dottrina astratta del cristianesimo e i comportamenti concreti delle persone che da quegli insegnamenti devono trarre ispirazione. Significa anche, di conseguenza, il rifiuto di ridurre l’esperienza religiosa semplicemente ad alcuni momenti isolati dell’esperienza complessiva di vita delle persone. Ciò appare molto evidente nel prossimo brano tratto dalle interviste: *«Questo è un esempio per dire che l’incontro avviene anche nel concreto non solo nell’enunciazione, perché il problema delle nostre parrocchie è un po’ quello di tante volte di far credere che la messa domenicale è una cosa e poi il resto della vita va da un’altra parte, quindi si crea questo iato tra la vita di tutti i giorni e poi questo adempimento»*⁷²⁶. I nostri intervistati non sembrano accontentarsi di questa maniera segmentata di vivere la fede e pertanto, proprio nell’adesione a CL, sembrano trovare una risposta adeguata ad una domanda di religione che deve comprendere con la propria influenza ogni ambito dell’intera vita quotidiana delle persone come si può evincere dal prossimo brano: *«questa è l’esperienza minimale che viene chiesta al cristiano quando va a messa la domenica, no? Uno aderisce alla messa la domenica tranquillamente, partecipa assiduamente ed è cristiano. Invece, in realtà, quello che io cercavo, nell’esperienza che io avevo fatto, mi si chiedeva un di più c’era innanzitutto un avere nel presente un mistero nel quotidiano, nel mio quotidiano svolgersi della vita»*⁷²⁷. La letteratura sociologica conferma che questa della totale corrispondenza tra teoria e prassi, dell’onnicomprendività della proposta è una caratteristica tipicamente rinvenibile in CL. Secondo Pace, per esempio, CL è contraddistinta da un tipo di militanza che tende a ricalcare il modello di militanza esperibile all’interno dell’estrema sinistra degli anni ’60-’70 e cioè *«un modo assoluto di impegno totale, che coinvolgeva il privato e il pubblico e che imponeva un diretto passaggio dal piano delle idee a quello della prassi, senza incertezze, mediazioni e incoerenze»*⁷²⁸. Da questo punto di vista, allora, la religione diviene il principale fondamento dell’agire degli individui nel

⁷²⁶ Intervista 9, M, 45 anni. In CL: da 30 anni.

⁷²⁷ Intervista 7, M, 44 anni. In CL: da 30 anni.

⁷²⁸ Pace E., op. cit., 1998, p. 152.

mondo impregnando con i suoi significati ogni ambito della vita. Nell'esperienza religiosa offerta da CL la religione investe ogni ambito del vissuto umano ponendosi come metro di giudizio su tutto, come modo principale attraverso il quale dare un senso al mondo, in tutta la sua interezza. Questa di inglobare all'interno del proprio alveo ogni ambito della vita quotidiana delle persone era un'esigenza fortemente sentita dallo stesso Giussani che infatti sosteneva che: *«Quella di CL è pertanto una proposta che coinvolge la vita di tutti i giorni e la sua totalità. A differenza infatti di altre grosse realtà sociali contemporanee, noi non ci limitiamo a mobilitare la massa soltanto in alcune grandi manifestazioni più o meno urgenti, spesso organizzate con il solo scopo di mantenerne e verificarne il controllo, mentre poi la vita quotidiana della gente resta abbandonata»*⁷²⁹. Questa pretesa è stata percepita e fatta propria da parte dei membri di CL come si può evincere dalle parole di questo nostro intervistato: *«L'incontro con il movimento è stato un fascino per tutta la realtà. Il movimento ha un modo di guardare la realtà, di vivere la fede che è attenta a tutti i particolari della realtà. Non c'è un ambito della vita quotidiana, la vita sociale, la vita culturale, la vita affettiva, la vita coniugale, la vita educativa, non c'è un particolare che non interessi il movimento perché la fede è un fatto che investe tutta la vita»*⁷³⁰. Sembra quasi di leggere le medesime parole sopra citate di Giussani. Questo coinvolgimento della vita nella sua totalità all'interno del discorso religioso, questo tentativo di trasporre l'esperienza religiosa in ogni ambito della propria vita quotidiana permette all'uomo di vivere la propria esistenza come un qualcosa di finalmente unitario come si può evincere dal prossimo brano tratto dalle interviste: *«Quindi, invece, la scoperta fatta in CL è stata proprio quella di una fede che c'entrava con tutto, cioè con le cose piccole e quotidiane fino alle cose più grandi, agli ideali che uno ha. Quindi questa è una delle caratteristiche principali della fede all'interno di CL e cioè quello di vivere la fede non come una tradizione, come un abito che oggi o domani va piccolo o grande, largo o stretto, la fede invece come un avvenimento, come un fatto che ti accompagna in tutto e che dà alla persona la possibilità di sperimentare un'unità che altrimenti diventa difficile perché noi rischiamo invece di vivere divisi nel senso che una volta sei in chiesa e l'altra volta sei a scuola. Invece CL propone una concezione secondo la quale la persona è un tutt'uno e cioè c'entra con tutto ed è stata proprio questa la novità*

⁷²⁹ Ronza R., (a cura di), op. cit., 1976, p. 188.

⁷³⁰ Intervista 14, M, 58 anni. In CL: da 35 anni.

rispetto a prima»⁷³¹. È qui evidente il giudizio negativo nei confronti di qualsiasi tipo di religiosità che si indossa come un abito solo in determinate circostanze della vita mentre il resto del tempo, la maggior parte dell'esistenza, viene vissuta indossando abiti differenti, a volte in totale contraddizione con quello religioso. La proposta di CL appare totalmente antitetica rispetto a questo tipo di religiosità, essa è cioè “una concezione secondo la quale la persona è un tutt'uno”, è una proposta che coinvolge *in toto* la vita delle persone e così facendo “dà alla persona la possibilità di sperimentare un'unità che altrimenti diventa difficile”. Oltre a questo superamento della frammentarietà della persona il modo di vivere la religiosità dentro CL, trasponendo la propria esperienza di fede nel concreto, in ogni momento e situazione della propria esistenza quotidiana, appare funzionale ad un altro bisogno primario dei nostri intervistati. Di quale bisogno si tratta? Dal prossimo brano tratto dalle interviste noi crediamo emerga abbastanza esplicitamente la risposta a questa domanda: «*Mi ha affascinato il fatto che si parlava di Gesù Cristo come di una presenza vicina, prima cosa, e quindi di una presenza che si poteva verificare e quindi non di una fede astratta che non aveva a che fare con quello che io facevo. La sfida che infatti si faceva allora e che si fa tuttora è che la fede se è vera incide sulla vita ed è capace di trasformarla e di leggerla la realtà*»⁷³². Il punto è che la religione, per i nostri intervistati, rappresenta anche una modalità importante mediante la quale dare un senso al mondo circostante, un punto di riferimento fondamentale attraverso il quale trasformare e leggere la realtà. In altri termini, nei casi da noi presi in esame, la fede è considerata una fonte importante di significati nel senso che la pretesa principale del movimento rimane sempre quella di «*impregnare della presenza cristiana*»⁷³³ ogni ambito della vita delle persone dando così ad ogni modalità di agire una motivazione di tipo religioso, nel caso specifico, di tipo cristiano. Poiché la fede viene considerata la principale dispensatrice di significati relativi all'esistenza quotidiana, allora l'esperienza religiosa tende a divenire, in questi casi, l'esperienza determinante della vita, quella che alla vita stessa conferisce realmente valore come si può evincere da queste parole: «*Chiaramente l'esperienza religiosa è diventata l'esperienza determinante di tutta la mia esistenza, non nel senso di una divisione tra spirito e carne, ma proprio nell'unità della persona. Nel movimento*

⁷³¹ Intervista 9, M, 45 anni. In CL: da 30 anni.

⁷³² Intervista 11, F, 50 anni. In CL: da 33 anni.

⁷³³ Abbruzzese S., op. cit., 1991, p. 230.

sono stato educato a questo e cioè che l'esperienza religiosa è allo stesso tempo un'esperienza pienamente umana. Vivendo una sana religiosità è come se l'umano acquistasse ancora di più un aspetto di profondità e di verità»⁷³⁴. La conseguenza evidente di questa traduzione nella vita concreta e quotidiana della propria esperienza religiosa è rappresentata dal fatto che quest'ultima assume un'importanza fondamentale all'interno della più generale esperienza totale di vita delle persone. Se la fede, nella vita concreta di tutti i giorni, rappresenta il modo principale attraverso il quale guardare, comprendere, giudicare tutta la realtà, allora appare evidente come la dimensione religiosa tendi a divenire in questi casi uno degli aspetti fondamentali della propria intera esistenza.

6.2 Quando i Giovani Soli non sono più soli

Ma religiosità che si esprime nel concreto significa anche, o forse soprattutto, che l'esperienza religiosa all'interno di CL tende ad esprimersi con forza come risposta ad una serie di bisogni esistenziali più o meno materiali proveniente dai suoi appartenenti. In altre parole, l'elemento che nel capitolo precedente abbiamo individuato come predominante nella scelta a far parte del movimento appare essere anche uno dei più importanti, seppur non il solo, che spinge i neo membri di CL a restarvi dentro (uno degli elementi che maggiormente affascina rispetto ad altre proposte). La possibilità di entrare in una compagnia che offre ciò che le società moderne sembrano eliminare come superfluo e cioè una rete di rapporti intimi e solidali entro i quali poter condividere le responsabilità⁷³⁵ ed entro i quali, soprattutto, si ergono delle figure carismatiche che fungono da guida, da orientamento autorevole, rispetto alle insicurezze e in generale ai momenti critici dell'esistenza, appare una delle motivazioni principali che gli intervistati sostengono in relazione alla loro adesione al movimento. In altre parole, per dirla con Acquaviva, in questi casi, sembra che la domanda religiosa sottenda soprattutto un bisogno di rassicurazione «nei diversi momenti e aspetti dell'esistenza in cui si va frantumando l'antica unità di significati della religione»⁷³⁶. In altre parole, in questo contesto, emerge con forza la capacità del movimento di accogliere e di farsi carico dei bisogni e problemi esistenziali delle persone. Leggiamo un primo brano tratto

⁷³⁴ Intervista 9, M, 45 anni. In CL: da 30 anni.

⁷³⁵ Wilson B. R., op. cit., 1985, p. 160

⁷³⁶ Acquaviva S., op. cit., in Caporale R., (a cura di), op. cit., 1976, p. 251.

dalle interviste a conferma di questa ipotesi: *«In CL sono riuscito a trovare qualcosa che...a parte una compagnia di amici...l'esperienza religiosa in CL secondo me mi ha fatto trovare interesse nelle cose che facevo, cioè è un punto di vista di come fare le cose, cioè non è che ti dicono cosa devi fare e cosa non devi fare, ma ti danno un aiuto ad avere un giudizio tutto tuo, cioè più vero possibile, più indipendente da pregiudizi, da cose e allora più o meno mi sono ritrovato in questo (...) Rispetto ad altre offerte CL non è che ti dà più o meno, ti dà qualcosa che secondo me è la cosa migliore per me e cioè la Scuola di Comunità ogni settimana, il Meeting, le gite mi danno un criterio, mi danno un modo di seguire le cose»*⁷³⁷. L'elemento che in maniera più evidente salta innanzitutto agli occhi all'interno di questo breve racconto è quello del bisogno di dare un ordine, e quindi rassicurazione, alla propria vita. Tale bisogno sembra trovare pieno soddisfacimento in quel "criterio", quel "punto di vista di come fare le cose" che il nostro intervistato ha riscontrato all'interno del movimento. Il prossimo brano tende a ricalcare abbastanza fedelmente la medesima falsariga del precedente: *«Mah, quello che mi affascina e continua ad affascinarmi è di aver incontrato qualcuno, in questo caso don Giussani e le persone che da lui sono state rigenerate alla fede, di persone che guardano a me, che giudicano me, che stimano me in una maniera che io non oserei stimarmi, giudicarmi e guardarmi, cioè uno sguardo più grande, l'ultima parola su di me, sul mio destino, sul rapporto con mia moglie, sull'incazzatura, sui problemi che ci sono la dice un altro e questo è liberante. Liberante perché nonostante il tuo limite, nonostante il tuo punto di vista, nonostante quello che pensi, giusto o sbagliato che sia, c'è qualcuno che pensa che una cosa che tu trovi più grande e corrispondente al desiderio del tuo cuore. È come vedere uno che è più avanti di te, uno che guarda e che giudica con un fattore in più, con una ragione in più che è quel fattore in più, quella ragione che tu desideri e questo è ciò che mi ha sempre affascinato»*⁷³⁸. Anche in questo caso appare abbastanza palese soprattutto il bisogno di avere un sostegno per ciò che concerne il modo di orientarsi nella vita di tutti i giorni, la possibilità di avere un metro di giudizio comune in un'ottica in cui la comunanza del giudizio significa innanzitutto condivisione delle responsabilità relative alle scelte intraprese. La possibilità di non rimanere più soli in relazione alle scelte quotidiane, ai momenti di disagio della vita, appare al nostro intervistato un'esperienza "liberante". Questa linea

⁷³⁷ Intervista 1, M, 20 anni. In CL: da 3 anni.

⁷³⁸ Intervista 12, M, 53 anni. In CL: da 34 anni.

interpretativa appare ancora più evidente nella prossima intervista, dove in più viene reso manifesto anche il bisogno di vivere un'amicizia, intesa come elemento fortemente caratterizzante dell'intero movimento: *«Beh, innanzitutto l'esperienza nel movimento inizia come un'amicizia quindi alla fine è quello il movimento, è soprattutto un'amicizia. Poi io sono nel movimento perché per me è un aiuto a giudicare le cose che vivo, a cercare di trovare un significato alle cose che vivo e insieme ad altri mi sembra più facile, insieme ad altre persone che comunque hanno come me lo stesso desiderio»*⁷³⁹. Stare nel movimento per questa persona rappresenta un “aiuto a giudicare le cose” che vive e a dar loro un significato, elemento determinante nel mondo in cui viviamo simile ad una vuota “gabbia d'acciaio” entro la quale *«la visione del mondo empirica, e soprattutto quella orientata in senso matematico, genera in linea di principio un rifiuto di ogni forma di riflessione che si interroghi intorno al “senso” degli eventi intramondani»*⁷⁴⁰. Che questo bisogno di trovare certezze, punti di riferimento nella vita di tutti i giorni, rappresenti una delle caratteristiche maggiormente apprezzate dai nostri intervistati in relazione all'offerta religiosa proposta all'interno di CL trova ulteriore conferma nella grande importanza che questi stessi attribuiscono alle figure carismatiche che li hanno introdotti e soprattutto convinti a rimanere nel movimento. Queste figure spesso detengono il ruolo di responsabile della comunità locale, ma non sempre. In ogni caso rappresentano i personaggi dotati di maggior carisma nei diversi contesti in cui operano riuscendo a fungere da polo di attrazione determinante per le persone che intraprendono questo nuovo cammino. Ecco a tal proposito la testimonianza di una persona che ha conosciuto il leader fondatore di CL: *«ed è anche stata un'esperienza personale con don Giussani, perché io l'ho conosciuto personalmente e questo è stato per me un punto molto bello di dialogo (...) Io mi ricordo una delle prime volte che l'ho incontrato, ero una ragazzina di 20 anni, e io avevo delle cose che gli dicevo e lui mi ascoltava e cercava di capirmi perché mi mettevo da quel punto di vista, no? E veramente, ecco, anche umanamente, un uomo così, che prende sul serio le domande della vita, è un'esperienza umana affascinante, no? (...) il giorno della morte, io sono stata avvisata da mio padre e da mia madre per telefono la mattina. Loro hanno sentito alla televisione questa cosa e mi hanno avvisata e poi durante il giorno mi hanno fatto un sacco di compagnia telefonandomi più volte –*

⁷³⁹ Intervista 21, F, 21 anni. In CL: da 7 anni.

⁷⁴⁰ Weber M. op. cit., 2002, p. 88.

abitano a ----- e io abito a ----- – poi ad un certo punto ho chiesto a mia mamma “ma perché, scusami, mi continuate a telefonare oggi mamma?” e lei mi ha detto “perché voglio farti compagnia, perché per te non è morto uno qualsiasi, è morto un padre!” e a pensare al mio legame affettivo con don Giussani che i miei genitori sapevano, è bello che uno non si senta geloso, ma capisce che un altro può essergli padre nella vita e lo accompagna no?»⁷⁴¹. In questo racconto emergono con grande chiarezza gli elementi che sopra abbiamo sottolineato e cioè la possibilità all’interno del movimento di trovare ascolto e comprensione come non accade solitamente nella vita di tutti i giorni e soprattutto la grande importanza che le figure carismatiche assurgono in questo tipo di esperienza tanto da venir considerati come dei veri e propri padri acquisiti che fungono da punto di riferimento fondamentale nei percorsi esistenziali delle persone. Ma anche chi non ha conosciuto Giussani ha la medesima possibilità di incontrare personaggi che a livello locale sono comunque dotati di un carisma e di una serie di qualità che li rendono agli occhi degli intervistati assolutamente importanti all’interno delle loro vite: «Prima di tutto Giovanni, il responsabile di GS, con il quale ho un ottimo rapporto (...) Giovanni è una persona che semplicemente mi ha guardato e ha capito che cosa desideravo e nel movimento tante persone hanno questa capacità, cioè di dirti chi sei, di guardare in fondo all’essere umano e capire chi è»⁷⁴². Questa nostra intervistata sostiene con grande determinazione che nel movimento ci sono tante persone dotate della capacità di “dirti chi sei, di guardare in fondo all’essere umano”, di comprendere e venire incontro ai desideri della gente.

Come abbiamo sostenuto sopra, anche la possibilità di vivere semplicemente un’amicizia rappresenta uno dei bisogni fondamentali che vengono maggiormente soddisfatti all’interno del movimento come si può evincere dal seguente brano: «Ho iniziato a frequentarli e per diversi mesi...va bene si andava a messa dicevamo il vespro tutti i giorni però più di tanto non è che la cosa mi avesse interessato da quel punto di vista (...) quindi per alcuni mesi era semplicemente un vivere un’amicizia in sé»⁷⁴³. Come si può notare, l’elemento più prettamente religioso, individuato nell’andare a messa o dire il vespro, assume inizialmente un’importanza molto secondaria, mentre ciò che colpisce maggiormente il nostro intervistato è proprio questa

⁷⁴¹ Intervista 6, F, 51 anni. In CL: da 33 anni.

⁷⁴² Intervista 10, F, 22 anni. In CL: da 8 anni.

⁷⁴³ Intervista 2, M, 49 anni. In CL: da 33 anni.

possibilità di vivere un'amicizia in sé. L'amicizia continua a rimanere uno degli elementi fondamentali di questa esperienza anche col passare del tempo, come si può evincere dal prossimo breve brano in cui la nostra intervistata parlandoci degli aspetti che più l'affascinano dell'offerta religiosa ciellina fa riferimento alla: *«possibilità di fare un'esperienza in cui la fede ci entrava con la vita, non era una cosa che restava relegata nel privato, ma consentiva di leggere e guardare la vita e tutta la realtà con uno sguardo nuovo (...) Un'altra cosa importante per me nello specifico di CL è la possibilità di vivere e sperimentare questo dentro un'amicizia»*⁷⁴⁴. Un'amicizia entro la quale ci si sente voluti bene e apprezzati non per motivazioni strettamente legate alle logiche imperanti nelle società moderne, come per es. il poter trarre un vantaggio materiale dal rapporto o perché si è ricchi o più bravi di altri, ma semplicemente in quanto esseri umani come si può desumere dal prossimo brano: *«Ti ripeto, lo potrei chiamare con una parola gratuita dello sguardo dei miei amici che è la stessa gratuità con cui Gesù guardava i suoi Apostoli. Lui diceva “non vi ho chiamati servi, ma vi ho chiamati amici”, che è quello sguardo che nasce dal fatto che tu sei voluto bene non perché sei più bravo, perché puoi portare un vantaggio all'altro, perché sei intelligente o perché sei potente, il motivo normale per cui le persone oggi nel mondo sono valorizzate, mentre il povero cristo come noi nessuno lo caca. A noi è capitato l'opposto e cioè delle persone assolutamente normali che sono state guardate per quello che eravamo, per cui forse è questa la cosa decisiva che continua a farmi credere in questa storia e di spenderci tempo, soldi, energie, risorse»*⁷⁴⁵. Questo sguardo che bada alla persona in quanto tale tende in un certo senso a restaurare all'interno dei rapporti umani quell' "etica della fratellanza"⁷⁴⁶ che l'economia razionale sembrava aver spazzato via dalla vita in virtù del suo considerare le relazioni tra persone semplicemente come un impersonale *«scontro di interessi fra gli uomini che agiscono sul mercato»*⁷⁴⁷. Dal brano citato emerge in maniera molto esplicita la capacità del movimento di offrire ai suoi membri una rete di relazioni affettive che raramente si possono riscontrare nell'esperienza di vita quotidiana all'interno delle moderne società contemporanee. L'aver trovato delle persone che ti vogliono bene, che ti danno affetto

⁷⁴⁴ Intervista 20, F, 52 anni. In CL: da 38 anni.

⁷⁴⁵ Intervista 16, M, 40 anni. In CL: da 24 anni.

⁷⁴⁶ Weber M. op. cit., 2002, p. 52.

⁷⁴⁷ *Ibidem*, p. 55.

senza chiedere nulla in cambio, senza cercare in ciò un tornaconto personale di tipo economico o di altro tipo rappresenta l'aspetto principale che porta questa persona ad insistere in questa sua esperienza, spendendoci anche soldi, tempo, energie. Se i bisogni principali delle persone che si avvicinano al movimento erano quelle di riscontrare al suo interno dei rapporti di amicizia, la presenza di persone pronte a farsi carico dei propri problemi e desideri esistenziali, allora la scelta fatta sembra quella più adatta.

Inoltre, non bisogna dimenticare che all'interno di questo particolare tipo di amicizia i conflitti vengono ridotti al minimo in virtù della «*valorizzazione della valenza aggregativa della spiritualità e della trascendenza come dimensioni di rapporto fra partecipanti (nell'idea che "non siamo noi, è Dio a unirci)"*»⁷⁴⁸. E, infatti, a conferma di quanto sopra sostenuto un nostro intervistato ci tiene a sottolineare che all'interno dell'amicizia esperibile dentro CL «*ciò che conta è ciò che ti unisce, è ciò che ti mette insieme, e questo qualcosa che ti mette insieme per noi e per me è Gesù Cristo*»⁷⁴⁹.

Questa attenzione particolare, questo voler bene alla persona in quanto tale, questa gratuità dello sguardo sono rivolti ai membri di CL tenendo in conto per ciascuno i propri problemi specifici, i differenti percorsi di vita individuali e in ciò consiste una caratteristica giudicata fondamentale tra quelle che affascinano nell'offerta religiosa del movimento. Ecco un brano a conferma di quanto sopra sostenuto: «*Quello che caratterizza il carisma di don Giussani è che ti stimola a guardare all'esigenza che hai tu. Cioè tu Francesco cosa vuoi? Tu desideri essere voluto bene, tu desideri volere bene, tu desideri una cosa bella, tu desideri vivere per sempre, tu desideri una cosa vera, tu desideri di fare il tuo lavoro e desideri farlo bene, desideri che il tempo sia utile e non inutile quasi come se mi stimolasse a guardare in faccia quello che sono io, l'esigenza di cui sono fatta e indicandomi la risposta*»⁷⁵⁰. Il modo più ricorrente di avvicinarsi alle persone nel movimento è quindi caratterizzato da questo "guardare all'esigenza che hai tu", ai desideri dei singoli, con l'intento di valorizzarne le qualità specifiche. Anche nel prossimo breve brano l'apprezzamento dell'intervistato per la proposta religiosa di CL nasce soprattutto da questa capacità del movimento di valorizzare le persone partendo dal loro particolare: «*ma lui è sempre partito dal mio*

⁷⁴⁸ Fefè R., op. cit., 2003: 103-122, p. 115.

⁷⁴⁹ Intervista 2, M, 49 anni. In CL: da 33 anni.

⁷⁵⁰ Intervista 8, F, 25 anni. In CL: da 7 anni.

particolare e mi ha valorizzato dentro il mio particolare. Questo è un grande segno di libertà.....mi ha davvero insegnato, mi ha fatto vedere come...che poi è l'esperienza educativa del genitore no? io sono genitore»⁷⁵¹. In questo caso l'atteggiamento riscontrabile all'interno di CL nei confronti dei suoi appartenenti viene paragonato addirittura a quello di un vero e proprio genitore che pur lasciandoti un grado di libertà rappresenta comunque la fonte principale dalla quale trarre l'orientamento principale ad agire, un genitore che ti protegge e valorizza nel tuo particolare. Anche in quest'altra intervista ricorre il paragone tra il movimento ed una vera e propria famiglia caratterizzata da un fortissimo senso comunitario che viene apprezzato, convince: «cioè io ho visto che cosa poteva essere la comunione dei santi, ho cominciato a capirlo lì, perché vedere quella gente che aveva un modo di pregare, un modo di stare assieme, che io non avevo trovato da nessuna altra parte, nemmeno nella mia stessa famiglia. E questo è stato il primo convincimento»⁷⁵². Un modo di stare assieme non riscontrabile neanche all'interno della propria famiglia: è questo l'elemento che io credo vada più di qualunque altro evidenziato. Da questo punto di vista, le conversioni oggetto del nostro studio sembrano, per dirla con la Hervieu Léger, di tipo familiare e cioè delle conversioni entro le quali la comunità di accoglienza rappresenta agli occhi dei neo-membri «una Chiesa ideale, e, nello stesso tempo, la famiglia ideale in cui si attesta un regime di relazioni umane fondate sulla fiducia, sull'ascolto, sul riconoscimento reciproco, diverso da quello che esiste nella vita sociale ordinaria»⁷⁵³.

6.3 Importanza del “hic et nunc” e svalutazione del problema dell'escaton e cioè “La domanda di Cristo dentro i problemi dell'esistenza”

Proprio in virtù di questa sua capacità di porsi come una vera e propria famiglia, come un genitore che sa ascoltare e aiutare, all'interno di rapporti di amicizia solidali e protettivi verso l'esterno, l'entrata nel movimento, per alcune persone, ha rappresentato una sorta di soluzione terapeutica per superare i propri problemi esistenziali: «Nella comunità non siamo tutti perfetti e solitamente chi si avvicina alla religione è gente che oggettivamente ha dei problemi di carattere personale però ho constatato che nonostante questi problemi le persone che appartengono a CL hanno maggiore

⁷⁵¹ Intervista 2, M, 49 anni. In CL: da 33 anni.

⁷⁵² Intervista 13, F, 45 anni. In CL: da 31 anni.

⁷⁵³ Hervieu Léger D., op. cit., 2003, p. 114.

serenità. Nonostante i difetti che abbiamo tutti trovo che si instaurino degli ottimi rapporti personali tra le persone che frequentano il movimento, dei rapporti sia intellettuali sia di amicizia molto profondi»⁷⁵⁴. Sono proprio questi rapporti “di amicizia molto profondi” che sembrano rappresentare la fonte principale di quella serenità che contraddistingue i membri del movimento rispetto ad altre persone che pur si avvicinano alla religione per superare i propri problemi esistenziali.

Tutte le motivazioni che abbiamo visto finora crediamo siano un importante sintomo di un bisogno di religiosità entro la quale il vivere bene nel “qui e ora”, nella vita concreta di tutti i giorni, nel quotidiano, tende ad assumere un significato fondamentale. E in effetti nel discorso religioso fatto da CL proprio la grande attenzione mostrata per la vita concreta, quotidiana, per i bisogni delle persone nella vita di tutti i giorni rappresenta un elemento fondamentale. E allo stesso tempo, rappresenta realmente uno degli elementi che maggiormente convincono le persone a rimanere dentro questa esperienza come si può evincere dal prossimo breve passo: «E' questa roba qua, la concretezza. Mi ha preso questa roba qui. Mi sono accorto ad un certo punto che era la cosa che mi interessava, per questo sono rimasto, per questo continuo»⁷⁵⁵.

All'interno di CL vengono tenuti in forte considerazione i bisogni concreti, le esigenze, i piccoli e grandi problemi della gente e questo rappresenta uno degli aspetti del movimento che maggiormente affascina i suoi membri. Giussani sosteneva che «Dobbiamo perciò vivere la domanda di Cristo dentro i problemi dell'esistenza»⁷⁵⁶. Vediamo una breve testimonianza tratta dalle interviste a conferma di quanto sopra sostenuto: «E questa sorta di profezia mi ha confortato in tutti i momenti della mia vita, soprattutto in quelli difficili e per es. quando è morto mio padre la compagnia che mi hanno fatto gli amici! Io ero in cinta di mia figlia da pochi mesi e io non capivo perché non riuscivo ad avere il tempo di piangere da sola mio padre. Loro avevano fatto i turni a mia insaputa, c'erano degli amici della Fraternità di ---- che avevano fatto i turni per non lasciarmi sola di fronte alla minaccia di aborto e col dolore di mio padre morto nel cuore. Per cui avevo gente che cucinava, gente che lavava, gente che stirava, gente che non mi ha permesso di deprimermi nel mio dolore e questo è stato l'altro grande

⁷⁵⁴ Intervista 21, F, 21 anni. In CL: da 7 anni.

⁷⁵⁵ Intervista 2, M, 49 anni. In CL: da 33 anni.

⁷⁵⁶ Di Martino C., (a cura di), op. cit., 1993, p. 161.

*convincimento»*⁷⁵⁷. L'aiuto ricevuto da questa persona è sia di tipo spirituale che di tipo materiale e concreto. Da una parte gli amici le stanno vicino offrendole tutto il loro affetto nell'intento di aiutarla a superare il suo dramma, dall'altra l'aiuto si concretizza anche in una serie di mansioni spicciole e pratiche in casa per consentirle di non affaticarsi visto che era in cinta. Sempre Giussani, ricostruendo il modo di vivere il cristianesimo nell'Italia degli anni '60 in ambiente studentesco affermava che *«Il fatto che più mi colpiva era che quasi tutti erano battezzati, molti di loro andavano in Chiesa ogni domenica, ma nella loro giornata era come se il cristianesimo non avesse alcuno spazio, come se appartenesse ad un altro livello dell'esistenza. Un livello che non aveva nulla a che vedere con la vita e tutte le sue urgenze più significative; con la concezione e il sentimento del reale; con la necessità di giudicare, di rendersi ragione di tutto quello che arricchisce e fa diventare l'uomo più umano, e che gli permette di costruire la sua personalità come centro di rapporti»*⁷⁵⁸. Proprio CL tende a rappresentare un modo di fare esperienza religiosa in cui "la vita e tutte le sue urgenze più significative" assumono un'importanza fondamentale. Uno dei nostri intervistati sostiene che *«Il movimento risponde a dei bisogni»*⁷⁵⁹ e un'altra ribadisce questo concetto affermando che ciò che maggiormente l'ha convinta dell'offerta religiosa di CL è stato proprio il poter *«stare dietro a delle persone che rispondevano al mio bisogno di felicità, di giustizia»*⁷⁶⁰. Questi bisogni di giustizia, di felicità che trovano soddisfazione all'interno dell'esperienza del movimento sono gli stessi che nella società esterna, invece, vengono continuamente elusi così come si può evincere dal prossimo brano: *«all'epoca si leggeva "Il senso religioso" di don Giussani e si parlava dell'esigenza fondamentale del cuore di ogni uomo e cioè che ognuno di noi desidera la bellezza, la giustizia, la verità e io sentivo una grossissima corrispondenza rispetto a tutto ciò perché sentivo tantissimo il desiderio di queste cose però vedevo anche come tutte queste fossero di fatto delle illusioni perché nella società, nel mondo in tutto quello che io facevo non c'era molta corrispondenza tra questo desiderio e quello che poi facevo, perché anche se facevo dieci marce per la pace, mi buttavo in terra, non è che poi la giustizia veniva realizzata. C'era comunque e sempre l'ingiustizia o l'amore, io avevo avuto dei*

⁷⁵⁷ Intervista 13, F, 45 anni. In CL: da 31 anni.

⁷⁵⁸ Ronza R., (a cura di), op. cit., 1976, p. 29.

⁷⁵⁹ Intervista 2, M, 49 anni. In CL: da 33 anni.

⁷⁶⁰ Intervista 3, F, 32 anni. In CL: da 17 anni.

fidanzamenti che erano andati male, sciocchezze di ragazzini. Lì invece mi veniva data una risposta a questa esigenza e questa risposta ha un nome e si chiama Gesù Cristo e quando lessi questa cosa all'inizio dissi "sciocchezze, è una cretinata" e però mi incuriosì molto perché non avevo mai incontrato prima qualcuno che mi dicesse queste cose, che mi guardasse come io non ero capace di guardarmi e quindi iniziai a frequentare questa gente. All'inizio con molta superficialità, anche per voler cercare il pelo nell'uovo, cioè per dire "prima o poi dovranno sbagliare, cioè questi non possono essere perfetti", poi invece la convinzione divenne sempre maggiore perché ho incontrato delle persone che veramente riuscivano a dire che la religione davvero non è una risposta astratta, ma una cosa che la ragione cerca ed è l'unica risposta ragionevole a quello che tu cerchi»⁷⁶¹. Questa capacità del movimento di offrire ai suoi membri una risposta concreta alla loro domanda di felicità, qui, su questa terra, ai bisogni che sentono con maggiore forza, senza regalare illusioni, questo sguardo speciale rivolto alla persona finalizzato a farla sentire importante, voluta bene, sono tutti elementi che concorrono a confermare questa dimensione del movimento strettamente legata all'umano, allo stare bene nel mondo, "hic et nunc". L'importanza attribuita da CL al "qui e ora", la volontà di un impegno nella realtà terrena anche con l'intento di cambiarla traggono origine, come abbiamo visto, nella nascita stessa del movimento. In relazione a questo modo di approcciarsi alla realtà contraddistinto dalla volontà di cambiarla per renderla migliore, più vivibile, Giussani ebbe a dire che: «un cristiano non solo può, ma ultimamente deve impegnarsi in una militanza politica rivoluzionaria se per rivoluzione s'intende l'impegno umano a cambiare continuamente superando l'inerzia malefica dei propri rapporti con gli altri uomini e con le cose, impegno che talvolta ed in determinate circostanze può anche assumere aspetti duri e drammatici. Il cristiano deve dunque essere attivamente immanente a tale impegno, salvo un suo atteggiamento critico riguardo ai metodi proposti ed applicati nelle specifiche circostanze»⁷⁶². D'altro canto va detto che questa grande attenzione mostrata per il "qui e ora", per l'immanente, presuppone di converso una sorta di minore interesse per l'elemento dell'escaton che, se non viene completamente trascurato, resta perlomeno in secondo piano nel discorso religioso proposto all'interno del movimento. E d'altronde, questa di sminuire il riferimento all'aldilà sembra essere una tendenza abbastanza

⁷⁶¹ Intervista 15, F, 38 anni. In CL: da 19 anni.

⁷⁶² Ronza R., (a cura di), op. cit., 1976, pp. 117-118.

generalizzata all'interno di molte delle nuove forme di religiosità affermatesi a partire dagli anni '60. Estremizzando questo discorso, Acquaviva sosteneva infatti che: *«Una delle vie che il “bisogno” religioso segue per sopravvivere è l'abbandono di una visione dualistica dell'universo. Dato che è rifiutato, contestato il pensiero di un al di là, esso viene fuso con l'al di qua»*⁷⁶³. Anche Peter Antes conferma questa tendenza, generalizzandola un po' a tutto il vissuto religioso cattolico odierno, quando sostiene che *«non costituisce motivo di sorpresa il fatto che l'attesa di un mondo migliore dopo la morte non venga più sentita con forza»*⁷⁶⁴. Il riferimento all'escaton, in ambito cattolico, appare strettamente collegato al concetto di salvezza eterna, all'*«annuncio di un definitivo riscatto dei mali inerenti alla esistenza mondana»*⁷⁶⁵, richiamando ancora una volta De Martino. Partendo da questo presupposto, si pensi allora al fatto che alcune recenti ricerche hanno mostrato come in Italia solo la metà della popolazione intervistata crede che la salvezza ultraterrena risulti condizionata dal “buon comportamento” delle persone su questa terra⁷⁶⁶. Noi crediamo che questo costituisca un dato importante in relazione a quanto qui stiamo sostenendo poiché, tradotto in altri termini, esso significa, di rimando, che, per il restante 50% della popolazione, viene invece lacerato il filo che manteneva strettamente uniti aldilà e al di qua. Infatti, se sono libero di comportarmi come mi pare, poiché in ogni caso andrò in Paradiso, raggiungerò la salvezza ultraterrena, allora sembra abbastanza plausibile sostenere che l'importanza assunta da questa dimensione nella mia esistenza terrena tende a diluirsi di molto. Questa tendenza sembra essere confermata anche all'interno del nostro quadro di riferimento empirico e, infatti, uno dei nostri intervistati sostiene esplicitamente che: *«Cioè ciò che avevamo incontrato, l'avvenimento di Gesù, non era una cosa teorica, astratta ma che c'entrava con la vita, c'entrava con la mia felicità e non era un soprammobile, per intenderci, non era una cosa della domenica, era un tipo di fede a cui venivamo chiamati che doveva innanzitutto, era una questione mia per la felicità personale e poi era...non si poteva nascondere, insomma (...) ogni uomo, ovunque vive, qualsiasi esperienza ha fatto si pone la domanda: “che ci sto a fare in questo mondo?”*

⁷⁶³ Acquaviva S., op. cit., 1979, p. 127.

⁷⁶⁴ Antes P., *Economia e ricchezze nelle tradizioni religiose*, in *Religioni e società*, a. XVIII, n. 46, maggio-agosto, 2003: 8-17, p. 16.

⁷⁶⁵ De Martino E., op. cit., Einaudi, 2002, p. 467.

⁷⁶⁶ De Sandre I., *Pratica, credenza e istituzionalizzazione delle religioni*, pp. 115-157 in Garelli F., Guizzardi G., Pace E., (a cura di), op. cit., 2003, p. 139.

per il solo fatto che poi si deve morire, insomma. La risposta a questa domanda è la certezza di avere incontrato un'esperienza che desse risposta a questa domanda e che non era una risposta teorica o legata all'aldilà ma è una possibilità da vivere concretamente»⁷⁶⁷. L'incontro con l'esperienza religiosa nel movimento rappresenta una risposta ad una domanda relativa alla felicità personale su questa terra e non “una risposta teorica o legata all'aldilà”, è “una possibilità da vivere concretamente”. Si pensi inoltre al fatto che il miglioramento delle condizioni di vita materiali delle persone su questa terra rappresenta uno degli obiettivi primari che sembrano alimentare l'intera attività profusa da CL in ambito socio-economico, soprattutto attraverso la CdO. Vale la pena fare un esempio che sembra emblematico rispetto a questa lettura e cioè quello dei già citati Centri di Solidarietà che svolgono un'importante attività nell'aiuto a trovare lavoro per i disoccupati. Nello statuto della Federazione Centri di Solidarietà, all'art. 2 si legge infatti che scopi primari dell'ente sono: «Promuovere e sostenere direttamente ed indirettamente attività ed iniziative volte a favorire l'inserimento dei giovani e dei disoccupati in genere nel mondo del lavoro»⁷⁶⁸. Come ha sostenuto Abbruzzese, l'intento principale dei CDS «è quello di far incontrare domanda e offerta di lavoro: un servizio che gli uffici di collocamento sono sempre meno in grado di assicurare in modo efficace»⁷⁶⁹. Se lo stato non funziona abbastanza nel garantire il benessere materiale delle persone poiché non riesce a fornire loro neanche un lavoro, e cioè la base primaria dalla quale partire per poter vivere una vita serena, allora ci si organizza in maniera privata. Lo scopo rimane quello di garantire un'esistenza serena, una vita sulla terra in cui il benessere materiale delle persone non viene per nulla disdegnato, ma anzi, viene auspicato e concretamente realizzato per proprio conto anche lì dove chi dovrebbe garantirlo in maniera istituzionale non ci riesce. Ma proprio lì dove questo scopo viene raggiunto, migliorando realmente le condizioni di vita delle persone, allora può affiorare nuovamente il rischio maggiore per una messa in secondo piano del discorso sull'aldilà. Questo aspetto, per esempio, viene evidenziato, in relazione al cattolicesimo in generale, ancora una volta dal già citato Antes il quale sostiene che: «Eppure il miglioramento delle condizioni di vita contiene una tentazione, un pericolo, poiché può far dimenticare l'aldilà: il mondo potrebbe migliorare fino a scomparire il desiderio di

⁷⁶⁷ Intervista 7, M, 44 anni. In CL: da 30 anni.

⁷⁶⁸ Statuto Federazione CDS reperito dal sito: www.cdo.it

⁷⁶⁹ Abbruzzese S., op. cit., 1991, p. 176.

qualcosa di meglio»⁷⁷⁰. Come ha sostenuto Marcuse, «Se seguiamo questi ragionamenti al di là di Freud, e li mettiamo in rapporto con la duplice origine del senso di colpa, la vita e la morte di Cristo dovrebbero apparire come una lotta contro il padre – e come un trionfo sul padre. Il messaggio del Figlio era il messaggio di liberazione: il rovesciamento della Legge (che è dominio) da parte di Agape (che è Eros). Questo concorderebbe con l'immagine eretica di Gesù come redentore della carne, del Messia venuto a salvare l'uomo qui sulla terra. In questo caso la successiva transustanziazione del Messia, la divinizzazione del Figlio a fianco del Padre, significherebbe un tradimento del suo messaggio da parte dei suoi discepoli – la negazione della liberazione della carne, la rivincita sul Redentore»⁷⁷¹. È proprio in questo prospettare una salvezza dell'uomo innanzitutto qui, sulla terra, che probabilmente CL esprime la sua più possente specificità nei confronti della chiesa ufficiale.

Riassumendo e inglobando insieme i vari aspetti del movimento che in maniera preponderante sembrano maggiormente affascinare i nostri intervistati ne scaturiscono tre bisogni fondamentali che sembrano stare alla base della domanda religiosa di queste persone e cioè: 1) il bisogno di munirsi di un guscio protettivo fonte di rassicurazione nei confronti delle insidie del mondo esterno; 2) il bisogno di tradurre l'astratta dottrina religiosa in concreta pratica quotidiana in tutti i momenti della vita, senza interruzioni e compromessi; 3) il bisogno di dare un senso al mondo e al proprio agire nel mondo che rappresenta il luogo principale entro il quale provare ad essere felici. In altre parole, riguardo ai casi da noi presi in considerazione ritorna utile quanto sostenuto da Acquaviva in relazione ai movimenti religiosi contestativi degli anni '60 e cioè che *«Assistiamo dunque a un altro tentativo di ridare un significato religioso al quotidiano, alla vita di ogni giorno, appunto al fine di attribuirle maggiore sicurezza. Donna e uomo cercano di ritrovare una dimensione trascendente nel dipanarsi quotidiano della vita, tentando delle risposte al fluire del tempo e all'insicurezza vitale»⁷⁷². L'entrata nel movimento per una nostra intervistata ha significato soprattutto una risposta «a quelle esigenze che io avevo di umanità, del senso della vita, della morte, del dolore, della fatica, del lavoro, ecco, quindi io conosco, ho sempre conosciuto anche gente di altri movimenti, ma io mi sono sempre sentita innamorata di questa esperienza quindi sono*

⁷⁷⁰ Antes P., op. cit., 2003: 8-17, p. 16.

⁷⁷¹ Marcuse H., op. cit., 1969, p. 106.

⁷⁷² Acquaviva S., op. cit., 1979, p. 103.

voluta andare fino in fondo a questa esperienza. La specificità di questa esperienza consiste nella risposta all'umana, alle domande della vita»⁷⁷³. Nietzsche ha detto: «Io vi dico: si deve avere ancora del caos dentro di sé per poter generare una stella che danza»⁷⁷⁴. La volontà di dare un ordine al caos della vita, di trovare delle risposte alle domande esistenziali, di attribuire un senso a ciò che appare privo di qualsiasi senso, con il fine di garantire la propria sicurezza nel mondo, sembra uno degli elementi fondamentali all'interno del bisogno di religione dei nostri intervistati in un'epoca in cui l'incertezza esistenziale tende a trovare ulteriore linfa vitale cui abbeverarsi in «una società burocratizzata e pseudorazionale che propone di continuo all'umanità la realtà e la presenza del proprio limite»⁷⁷⁵.

⁷⁷³ Intervista 6, F, 51 anni. In CL: da 33 anni.

⁷⁷⁴ Nietzsche F., *Così parlò Zarathustra*, Newton, Roma, 1992, p. 9.

⁷⁷⁵ Acquaviva S., op. cit., 1979, p. 121.

7. Significati e modi di concretizzazione della dimensione comunitaria all'interno di CL

«*Si, è vero. È tutta vita di comunità*»⁷⁷⁶.

7.1 Bisogno di comunità e religione

Abbiamo già visto come da vari autori sia stato più volte sottolineato che in relazione al tipo di religiosità esperibile nelle società contemporanee, ci troviamo sempre di più «*di fronte ad un genuino, irreligioso o a-religioso “bisogno di religione” come comunità*»⁷⁷⁷, vivere cioè la fede insieme, con altre persone.

Neanche l'esperienza religiosa dentro CL sembra sfuggire a questa linea di tendenza poiché anch'essa sembra fortemente caratterizzata dal ruolo fondamentale attribuito al suo interno alla dimensione comunitaria. Secondo Abbruzzese, infatti, «*CL non è riconducibile ad un semplice tentativo di restaurazione del potere sociale della Chiesa, né è riducibile alla mera e vivace affermazione di una rinnovata adesione religiosa. L'obiettivo è quello di trasformare un'esperienza spirituale in un concreto strumento di coesione e di legame sociale: la comunità*»⁷⁷⁸ e tale dimensione comunitaria viene esplicitata innanzitutto attraverso i vari momenti comuni della vita spirituale, ma non solo, così come si può evincere da queste parole sempre dello stesso autore: «*L'espressione religiosa è lo strumento privilegiato attraverso il quale si realizza un inserimento comunitario sempre più ampio e definito: in pari modo la partecipazione alla messa settimanale è considerata come il primo passo di una frequenza regolare. Le vacanze, le gite sono sempre sia un'occasione di raccoglimento spirituale, sia uno strumento di rinforzo dei legami comunitari*»⁷⁷⁹. Come si può notare dalla citazione di apertura di questo capitolo, un nostro intervistato conferma il ruolo fondamentale che viene attribuito alla dimensione comunitaria all'interno di questa esperienza di fede sostenendo che dentro CL è “tutta vita di comunità”. Come abbiamo potuto vedere a più riprese nei due capitoli precedenti il significato più pregnante che sembra assumere la parola comunità in questo contesto è quello di un insieme di relazioni «*in cui essere conosciuti personalmente e in cui condividere con altri delle*

⁷⁷⁶ Intervista 1, M, 20 anni. In CL: da 3 anni.

⁷⁷⁷ Ferrarotti F., De Lutiis G., Macioti M. I., Catucci L., op. cit., 1978, p. 464.

⁷⁷⁸ Abbruzzese S., op. cit., 1991, p. 16.

⁷⁷⁹ *Ibidem*, p. 183.

responsabilità»⁷⁸⁰, ma non solo, poiché, come sostenuto da Abbruzzese, «*L'aspirazione comunitaria, di cui è portatore il bisogno religioso, non significa dunque un semplice ritorno all'umanità dei rapporti diretti e delle relazioni faccia a faccia, che si opporrebbero al formalismo esasperante che regna nelle relazioni sociali dominanti. Tale aspirazione corrisponde anche al bisogno di ritrovare dei punti di riferimento concreti, cioè delle autorità esemplari il cui potere proviene dalla vita che conducono e dalla chiarezza che apportano nella vita degli altri*»⁷⁸¹. La comunità in questo senso si comporta come un guscio protettivo, come il già citato “rifugio” di cui parla Beckford⁷⁸² nella misura in cui, rispetto al mondo esterno caotico e pieno di insicurezze, offre ordine e rassicurazioni personificate da quei punti di riferimento autorevoli.

Nell'ambito comunitario l'individuo scopre anche la possibilità di ottenere aiuti concreti relativi alla sua esistenza quotidiana e infatti un altro elemento che tende a caratterizzare questo siffatto tipo di comunità è rappresentato dalle «*occasioni di aiuto reciproco, di espressione di amore disinteressato*»⁷⁸³ che all'interno di CL sembrano assumere un ruolo fondamentale.

È dentro la dimensione comunitaria inoltre che l'attenzione per le persone si concretizza nel tentativo di far emergere da ognuno le proprie capacità e di valorizzarle in un discorso comune. Giussani a tal proposito infatti sosteneva che «*La vita del gruppo, ovvero della comunità, fa dunque realmente da orizzonte globale a tutta quanta l'attività delle persone, favorendone, sostenendone e valorizzandone qualsiasi forma espressiva*»⁷⁸⁴. Questa caratteristica di CL sembra richiamare alla mente, ancora una volta, una delle caratteristiche dei NMR individuate da Beckford quando questi sosteneva che «*Alcuni NMR hanno adottato un modello di inserimento nella società basato principalmente sulla fornitura di un servizio per i loro clienti. Essi si offrono di liberare la gente da condizioni dichiarate ostacoli alla completa realizzazione del loro potenziale umano*»⁷⁸⁵. Già partendo dai suddetti presupposti, sembra che il bisogno di comunità che viene soddisfatto all'interno di CL non coincida esclusivamente con una modalità comunitaria di vivere la fede, ma con un più ampio bisogno di restaurare una

⁷⁸⁰ Wilson B. R., op. cit., 1985, p. 160.

⁷⁸¹ Abbruzzese S., op. cit., 1991, p. 229.

⁷⁸² Beckford J. A., Levasseur M., op. cit., in Beckford J. A., (a cura di), op. cit., 1990, p. 93.

⁷⁸³ Wilson B. R., op. cit., 1985, p. 160.

⁷⁸⁴ Ronza R., (a cura di), op. cit., 1976, pp. 187-188.

⁷⁸⁵ Beckford J. A., Levasseur M., op. cit., in Beckford J. A., (a cura di), op. cit., 1990, p. 96.

rete intima e solidale di relazioni tra persone che, nelle società moderne, tende sempre di più ad eclissarsi lasciando il posto a rapporti formali e governati, quasi esclusivamente, dalla razionalità di calcolo. Il bisogno di comunità sembra caratterizzare con sempre maggiore intensità la situazione esistenziale dell'uomo moderno entro la quale, come ha fatto notare Bauman, la comunità rappresenta, appunto «un sinonimo di Paradiso perduto, ma un paradiso nel quale speriamo ardentemente di poter tornare e di cui cerchiamo dunque febbrilmente la strada»⁷⁸⁶.

In ogni caso andiamo adesso ad analizzare le interviste. La domanda che abbiamo utilizzato quando questo tema non emergeva già nelle risposte alla domanda stimolo è la seguente: “*Che significato e che importanza assume la parola comunità nel suo cammino di fede?*” proprio per tentare di capire come viene declinata questa dimensione dai membri del movimento e che importanza assume nella loro esperienza di fede. Abbiamo provato a suddividere le risposte ottenute in 3 tipologie principali di comunità.

7.2 La comunità intesa come aiuto solidale concreto nella vita quotidiana delle persone

La prima tipologia con la quale iniziamo l'analisi è quella che potremmo denominare come “La comunità intesa come aiuto solidale concreto nella vita quotidiana delle persone”. Questa tipologia fa riferimento soprattutto al fatto che all'interno del movimento sembra delinearsi una sorta di reciproco aiuto solidale tra i suoi membri⁷⁸⁷, un aiuto che riguarda i bisogni concreti e materiali della vita quotidiana delle persone in un'epoca in cui ognuno è lasciato solo di fronte ai propri bisogni, alle proprie esigenze spirituali e materiali. Henry Miller, un grande romanziere già citato, ben inquadrava questa situazione di solitudine esistenziale dell'uomo moderno e con essa le contraddizioni tipiche dell'affermarsi della razionalità di calcolo sostenendo che: «*era la spettrale vuotezza delle strade che mi turbava profondamente. Tutte queste maledette case, tutte eguali e tutte vuote e senza gioia. Bei selci sotto i piedi e asfalto in mezzo alla strada, scalini di pietra bruna eleganti, belli, e orrendi, per camminarci sopra, eppure succedeva che uno girasse notte e giorno su questo materiale costoso a cerca di una crosta di pane. Questo mi distruggeva. L'incongruenza. (...) Se per strada dici a qualcuno che hai fame, quello si caca addosso dalla paura, e corre via come il*

⁷⁸⁶ Bauman Z., *Voglia di comunità*, Laterza, Roma, Bari, 2005, p. 5.

⁷⁸⁷ Wilson B. R., op. cit., 1985, p. 160.

demonio. (...) Che me ne importa del costo delle cose? Sono qui per vivere, non per contare. E proprio questo quei disgraziati non vogliono che tu faccia: vivere! Vogliono che tu passi tutta la vita a sommar numeri. Questo per loro è senno. Questo è ragionevole»⁷⁸⁸. La razionalizzazione della vita tende ad eliminare dalla vita stessa la sua dimensione più prettamente umana, l'individualità esasperata porta alla solitudine poiché ognuno pensa solo al suo orticello privato ed ogni rapporto con gli altri viene visto con sospetto, con paura, e quindi evitato, fuggendo davanti al prossimo bisognoso di aiuto come si fuggirebbe di fronte al demonio.

Ma diamo inizio all'analisi delle interviste, partendo da questa testimonianza, che appare veramente esemplare rispetto a quanto abbiamo sin qui sostenuto: «Per esempio, ultimamente, c'è stato un incendio a casa di mia madre e io di tutti gli amici dei miei genitori io non ho visto nessuno. Io ho avuto Barbara (un'amica del movimento) che è venuta a casa mia e mi ha aiutato a smobilitare casa. Dei miei vicini di casa io non ho visto nessuno. Io l'unica tenerezza che ho avuto nella mia vita è stata dentro CL»⁷⁸⁹. In questo caso, come si può notare, la comunità funziona come un insieme di legami entro i quali l'aiuto solidale e reciproco di tipo spirituale e materiale assume un ruolo fondamentale. In particolare, l'intervistata ci tiene a sottolineare con forza che nell'episodio dell'incendio non ha ricevuto alcun aiuto da parte dei suoi vicini di casa, rappresentante ormai sfocato della comunità tradizionale che con la modernità ha perso di significato, mentre "l'unica tenerezza" che ha ricevuto nella sua vita, le uniche modalità di aiuto materiale e spirituale, si sono concretizzate esclusivamente all'interno del movimento. Anche nel prossimo brano la comunità ciellina sembra operare come una rete di aiuto reciproco e concreto in relazione ai momenti di bisogno: «E certamente a me, personalmente, anche in quella fatica vissuta con mio fratello, i miei amici di Milano che mi hanno aiutato a mettere a posto le cose, perché lui viveva a Milano, a mettere a posto la sua casa e mi hanno dato un grosso aiuto anche umano, perché avrei fatto mille volte più fatica se non ci fosse stato qualcuno che mi avesse aiutato, no? Anche per andare in ufficio insomma a togliere, per sbrigare delle carte, se non ci fossero state delle persone che mi avessero aiutato avrei fatto più fatica perché non conoscevo Milano, perché di sicuro non avrei avuto così tanto tempo disponibile da poter dedicare a questa cosa. Certamente ci sia aiuta, quando c'è un bisogno ci si aiuta

⁷⁸⁸ Miller H., *Tropico del Capricorno*, Mondadori, Milano, 2004, pp. 243-244.

⁷⁸⁹ Intervista 13, F, 45 anni. In CL: da 31 anni.

*perché la condivisione dei bisogni è proprio tipica dell'esperienza cristiana, no? Però come questo si svolga dipende dall'iniziativa della persona e dalla sensibilità delle persone»⁷⁹⁰. La nostra intervistata, in questo racconto, fa riferimento ad un fatto tragico accaduto nella sua vita e cioè la morte del fratello all'età di 27 anni, quando lei ne aveva 32. Il fratello abitava lontano da lei, a Milano, e in questo caso alcuni membri del movimento che vivevano proprio a Milano danno a questa persona un aiuto consistente per esempio nel disbrigo di pratiche burocratiche oppure nel mettere a posto la casa nonché un vero e proprio appoggio morale ed umano. L'aiuto reciproco può anche riguardare il sostentamento economico di chi vive situazioni di disagio così come si può evincere da quest'altro brano tratto dalle interviste: *«l'esperienza della comunità è stata veramente quella...sapere che puoi contare sulle persone (...) noi abbiamo avuto proprio momenti di solidarietà grandi, anche di aiuti concreti se c'erano dei problemi economici, abbiamo avuto veramente delle situazioni in cui abbiamo risolto, no? Ci cerchiamo, ci aiutiamo, ma soprattutto là dove ci sono malattie per cui l'aiuto con i bambini, il sostegno proprio della preghiera, ma molto concreto, molto assiduo, poi è chiaro che passato il momento dopo siamo come tutti gli altri però posso proprio dire che molto concretamente ci sono state realtà di aiuto nella mia vita o anche nella vita degli altri»⁷⁹¹. Ancora, l'aiuto, può riguardare i piccoli bisogni quotidiani, quelli della vita di tutti i giorni, *«Ma è anche un aiuto concreto nel senso, per es., uno ha la madre in ospedale quindi lo aiutano a fare la spesa, anche queste cose spicciole. Per cui è un'amicizia che permane nel tempo e che quindi non è legata alle mode del momento, ma è veramente uno stare insieme, un cammino, insomma (...) Eh, bè, lo dicevo prima quando parlavo dei gruppi di Fraternità, ma non necessariamente di quelli, che sono sempre imperniati sull'amicizia fra persone, un'amicizia che è anche un aiuto fraterno, sia in termini materiali, quando si ha bisogno sia in termini più spirituali, diciamo, tra virgolette»⁷⁹². Tra i piccoli problemi quotidiani, uno che è stato particolarmente evidenziato in molte interviste è quello del primo approccio delle matricole in università, che vengono aiutate ad integrarsi nella nuova situazione nonché ad imparare un metodo di studio proficuo per il nuovo percorso intrapreso così come si può evincere da questa due interviste: *«La comunità sicuramente è un aiuto enorme perché al****

⁷⁹⁰ Intervista 6, F, 51 anni. In CL: da 33 anni.

⁷⁹¹ Intervista 5, F, 59 anni. In CL: da 46 anni.

⁷⁹² Intervista 17, F, 57 anni. In CL: da 42 anni.

Politecnico si studia insieme, se hai bisogno di qualcosa, se devi andare in un posto ti dicono come muoverti, ti danno una mano se hai bisogno di qualcosa. Se hai problemi ti aiutano quando hai bisogno»⁷⁹³; «Io mi sento sempre sproporzionata rispetto a tutte le cose che devo fare, lo studio ecc. ecc. e quindi avere degli amici che affrontano con me tutte queste cose qui è per me una cosa fondamentale perché io non ce la farei da sola»⁷⁹⁴. Anche nel prossimo brano ci è stato raccontato un esempio di aiuto ricevuto in ambito universitario, nel caso specifico ancora più importante poiché rivolto ad uno studente fuori sede: «il passo decisivo l'ho fatto quando sono andato all'Università dove ho trovato un'amicizia, una compagnia di persone che mi hanno sia sostenuto, anche nel bisogno, insomma, inizialmente, perché all'Università ero fuori sede e sia mi hanno fatto entrare in un cammino, in un percorso, in un'amicizia, un'amicizia tutta tesa a far dei passi avanti su ciò che avevamo incontrato»⁷⁹⁵. Tra le altre cose, l'aiuto può concretizzarsi anche nella capacità di fornire integrazione, attraverso gesti piccoli, ma significativi, a coloro che vengono a insediarsi in nuovi contesti o in nuove situazioni così come avviene in questo caso sintomatico: «Per es. una delle cose che a me ha colpito venendo qua a ---- del responsabile è stato il condividere anche le cose che uno ha, io ero sprovvisto di macchina e lui con una gran naturalezza mi dava le chiavi della macchina eppure non è che fossimo amici o ci conoscevamo chi sa come. Questo è un esempio per dire che l'incontro avviene anche nel concreto non solo nell'enunciazione»⁷⁹⁶. Questa persona che va a vivere in un nuovo contesto e ha vari bisogni, anche di tipo spicciolo, come quello di disporre di una macchina per muoversi, incontra in questa nuova realtà un amico, un amico che però a malapena conosce, ma che si fida totalmente di lui in virtù di quella “comune appartenenza soggettivamente sentita” che caratterizza i membri del movimento e che li accomuna e li affratella.

7.3 La comunità intesa come condivisione delle scelte e come cammino comune nella vita

La seconda tipologia risulta strettamente legata alla precedente e potremmo denominarla “La comunità intesa come condivisione delle scelte e come cammino comune nella vita”. Siamo anche in questo caso in presenza di un modo di intendere la

⁷⁹³ Intervista 1, M, 20 anni. In CL: da 3 anni.

⁷⁹⁴ Intervista 23, F, 21 anni. In CL: da 7 anni.

⁷⁹⁵ Intervista 7, M, 44 anni. In CL: da 30 anni.

⁷⁹⁶ Intervista 9, M, 45 anni. In CL: da 30 anni.

comunità come una modalità di aiuto per le persone, ma un tipo di aiuto non più strettamente materiale, legato cioè ad un semplice farsi carico dei problemi altrui in determinati e circoscritti momenti critici, di bisogno. Siamo qui in presenza di un particolare tipo di aiuto consistente nella capacità del movimento di porsi come guida autorevole all'interno della vita delle persone, come punto di riferimento finalizzato a ristabilire un ordine nel caos esistenziale esperibile nel mondo. Allora in questa ottica diventa fondamentale la dimensione educativa atta a dotare i membri del movimento di un metodo di vita da seguire. Così come diventa fondamentale il giudizio collettivo da parte della comunità rispetto ai comportamenti individuali dei suoi membri con l'intento di correggerli e migliorarli. All'interno di CL l'individuo viene dotato di una sorta di bussola che indica la strada da seguire nella vita di tutti i giorni, aiuta ad orientarsi. La comunità rappresenta quindi un camminare assieme attraverso le insidie della vita. Ecco un primo brano tratto dalle interviste dal quale quanto detto sopra emerge abbastanza chiaramente: *«l'esperienza religiosa in CL secondo me mi ha fatto trovare interesse nelle cose che facevo, cioè è un punto di vista di come fare le cose, cioè non è che ti dicono cosa devi fare e cosa non devi fare, ma ti danno un aiuto ad avere un giudizio tutto tuo, cioè più vero possibile, più indipendente da pregiudizi, da cose e allora più o meno mi sono ritrovato in questo»*⁷⁹⁷. L'esperienza religiosa dentro CL, per questa persona, significa, innanzitutto, il poter disporre di un punto di vista comune su come fare le cose e cioè, soprattutto, del punto di vista di quelle persone che all'interno della comunità rappresentano le figure carismatiche e quindi i punti di riferimento fondamentali. In questo caso la comunità rappresenta la fonte principale attraverso la quale acquisire un metodo di vita che riorganizza e dà ordine al proprio caos esistenziale e in virtù del quale si tende nuovamente a “trovare interesse nelle cose” che si fanno. Nel prossimo brano appare invece molto evidente il ruolo svolto dalla comunità nel formare gli individui attraverso un processo educativo entro il quale diviene importante il giudizio reciproco sui comportamenti messi in atto con lo scopo di richiamarsi continuamente all'ordine e di ricondurre sulla retta via coloro che stanno “sbagliando”: *«L'ambito comunitario è fondamentale per l'educazione di questa persona, dell'io, che altrimenti rischierebbe di isolarsi, di chiudersi in un intimismo. Invece l'ambito comunitario è quello che ti aiuta a correggerti, a richiamarti alla*

⁷⁹⁷ Intervista 1, M, 20 anni. In CL: da 3 anni.

realtà»⁷⁹⁸. Come la comunità rappresenti un punto di vista autorevole e legittimante riguardo alle modalità di comportamento da assumere nella vita di tutti i giorni è confermato in maniera molto esplicita nel prossimo brano: «*La dimensione comunitaria è fondamentale per tirarti dal tuo punto di vista, per tirarti dalla tua presunzione, per tirarti da quello che tu pensi giusto, perché molte volte non si è convinti di pensare giusto, di fare bene, anche quando va bene. Quindi il paragone con l'altro, il confronto con l'altro, la fatica di accogliere un giudizio, una parola dell'altro diverso da te è un lavoro interessante, è un lavoro che non ti lascia, come dire, tranquillo. E dentro questo paragone uno impara ad ascoltare l'altro, uno impara ad essere ascoltato e quindi la dimensione comunitaria è fondamentale (...) per me è una dimensione fondamentale educativa e collettiva dei punti di vista dell'io perché, mi ripeto, non sempre io penso bene, non sempre io faccio bene*»⁷⁹⁹. In questo brano traspare con forza il bisogno di condividere le scelte della vita con altri. La condivisione della scelta significa soprattutto condivisione delle responsabilità relative alle conseguenze della scelta stessa. Allora il problema tipicamente insito nel meccanismo della scelta individuale nelle società moderne e cioè quello di riuscire a fare la scelta giusta viene notevolmente smorzato. Il nostro intervistato afferma “non sempre io penso bene, non sempre io faccio bene” se scelgo in maniera totalmente individuale, ma se la mia scelta è legittimata dall'assenso di altre persone che rappresentano un punto di riferimento affidabile nella mia vita allora sono libero di scegliere senza timore di sbagliare. Se ho scelto così è perché gli altri mi hanno detto che era giusto scegliere così: è questo il succo del discorso. In altre parole, in questo caso, la comunità funge da fonte di legittimazione dell'agire individuale delle persone e proprio in virtù di questa legittimazione consente agli individui di scegliere senza dover subire il peso che una scelta completamente individuale comporta. Come ha sostenuto Berger, il problema è che nella situazione esistenziale moderna «*il passaggio dal fato alla scelta viene esperito in modo fortemente ambivalente: da una parte è una grande liberazione; dall'altra è ansia, alienazione, persino terrore*»⁸⁰⁰ soprattutto di fronte alla solitudine esistenziale entro la quale l'individuo moderno è costretto ad operare le sue scelte. Ampliamento della libertà di scelta significa, allo stesso tempo, ampliamento delle responsabilità

⁷⁹⁸ Intervista 9, M, 45 anni. In CL: da 30 anni.

⁷⁹⁹ Intervista 12, M, 53 anni. In CL: da 34 anni.

⁸⁰⁰ Berger P. L., 1987, op. cit., p. 57.

individuali rispetto ad ogni scelta che si compie. Come ha sostenuto Sartre: «Sono abbandonato nel mondo, non nel senso in cui sarei abbandonato e passivo in un universo ostile, come l'asse che fluttua sulle onde, ma invece, nel senso in cui mi trovo improvvisamente solo e senza aiuto, impegnato in un mondo in cui porto completamente la responsabilità, senza potere, per quanto io faccia, strapparmi, fosse anche solo per un momento a questa responsabilità, perché il desiderio stesso di fuggire la responsabilità mi fa responsabile»⁸⁰¹. Da questo punto di vista, condividere le scelte, e soprattutto le responsabilità delle scelte, con altri significa superare o perlomeno stemperare di molto questo stato di alienazione. La condivisione delle scelte riguarda la maggior parte dei momenti, più o meno importanti, della vita quotidiana, come si può evincere da questo brano tratto dalle interviste: «In questo momento della mia vita la parola comunità mi fa pensare al fatto che con alcune famiglie di amici mettiamo a giudizio la nostra vita, ci paragoniamo sull'educazione dei figli, sul rapporto con mia moglie, su come mi trovo io a lavoro e su come si trova l'altro, facciamo memoria insieme. Se non fosse stato per la comunità, cioè per la compagnia degli amici, a quest'ora non so a quale punto sarebbe la mia vita»⁸⁰². Il confronto sui problemi, sui comportamenti, sulle varie esperienze di vita avviene su di un piano paritario così come può essere in un rapporto di amicizia in cui il giudizio negativo o positivo da parte dell'altro non scaturisce da una sua posizione di superiorità, ma trova la sua origine in un'etica condivisa rispetto alla quale tutti devono dimostrarsi coerenti. Ecco, infatti, ciò che sostiene una nostra intervistata a tal proposito: «ci si confronta sui propri problemi, sulle proprie esperienze. È senza giudizio, nel senso che il giudizio si dà come correzione di coscienza, ma non giudicando l'altro dall'alto in basso, ma è proprio un aiutarsi a vivere le cose in un certo modo con una coerenza»⁸⁰³. Fermo restando la presenza all'interno della comunità di persone dotate di un particolare carisma, scaturente da un'esperienza di vita entro la quale quella stessa coerenza è stata continuamente messa in pratica (dimostrata), e che per questo rappresentano i punti di riferimento, i principali modelli comportamentali da seguire.

⁸⁰¹ Sartre J. P., *L'essere e il nulla*, Net, Milano, 2002, p. 617.

⁸⁰² Intervista 16, M, 40 anni. In CL: da 24 anni.

⁸⁰³ Intervista 17, F, 57 anni. In CL: da 42 anni.

7.4 La comunità intesa come cammino comune di fede

C'è un'ultima modalità attraverso la quale, secondo i nostri intervistati, sembra concretizzarsi l'elemento comunitario all'interno di CL e cioè quella che potremmo denominare come "La comunità intesa come cammino comune di fede". Vivere il cammino di fede in maniera comunitaria rappresenta una delle caratteristiche più marcate attraverso le quali la religiosità all'interno di CL sembra defilarsi rispetto alla tendenza alla privatizzazione e individualizzazione della religione (sia della pratica sia delle credenze) evidenziate come tipiche nelle società contemporanee da molti degli autori che abbiamo preso in considerazione in questo lavoro. Proprio da un nostro intervistato viene messo in luce questo aspetto con particolare consapevolezza quando sostiene che per lui: *«La comunità a mio avviso assume una funzione vitale e anche perché la Bibbia ci ricorda "guai all'uomo solo" specialmente nel contesto odierno in cui l'esperienza religiosa va da un'altra parte, cioè uno se rimane da solo rischia di vivere altro e non di essere aiutato nell'esperienza religiosa»*⁸⁰⁴. Come si può notare, per l'intervistato, il ruolo svolto dalla comunità nel cammino di fede appare fondamentale proprio, innanzitutto, per evitare che l'uomo si chiuda in quell'intimismo religioso, in quella religione "fai da te" che rispetto ad un'esperienza religiosa autentica rischia di essere altro, rischia cioè di rimanere un'esperienza fine a sé stessa poiché non c'è nessuno "che ti aiuta a correggerti, a richiamarti alla realtà". Un siffatto tipo di religiosità rappresenta un magma indefinito entro il quale l'appartenenza identitaria perde di qualsiasi importanza. È anche interessante notare la consapevolezza del nostro intervistato rispetto al fatto che tuttavia "nel contesto odierno" la tendenza della religiosità è proprio quella che va verso la privatizzazione e la soggettivazione dell'esperienza. Il giudizio negativo del nostro intervistato nei confronti di questa forma di religiosità viene legittimato attraverso una citazione tratta dalla Bibbia che di converso è funzionale anche a legittimare quello che invece è il suo cammino di fede, non isolato e non intimista. In questa critica del nostro intervistato, assume un'importanza fondamentale il ruolo svolto dall'appartenenza identitaria all'interno di un'esperienza religiosa che si voglia definire realmente autentica. Nel caso specifico, naturalmente il riferimento è all'identità cristiana. L'essere nel giusto, e cioè vivere un'esperienza religiosa autentica viene confermato all'interno di una comunità dagli

⁸⁰⁴ Intervista 9, M, 45 anni. In CL: da 30 anni.

altri membri e quando si sta fuoriuscendo dal solco identitario si viene richiamati e ci si può correggere. Tutto ciò, naturalmente, non può accadere all'interno di un'esperienza religiosa vissuta individualmente e privatamente. Esprimere un cammino di fede sempre coerente rispetto alla propria appartenenza identitaria non è una cosa facile, ma proprio la comunità rappresenta un aiuto fondamentale in tal senso come confermato dalle parole di questa nostra intervistata: *«io questa questione della comunità l'ho capita proprio all'interno del movimento. Perché una cosa la si può comprendere teoricamente o anche praticamente e io all'interno di CL la comunità ho capito cosa era praticamente. Ed è il metodo migliore perché anche se io avessi conosciuto tutta la dottrina del cristianesimo ma fossi stata da sola lo sai quante volte mi sarei persa. La comunità è proprio come tenere un dito puntato perché tu spesso volte sei portato a ripiegarti e a guardarti l'ombellico, a chiuderti no? Ma l'altro che ti richiama non è uno che è meglio di te, ma è un camminare insieme, quello lì c'è»*⁸⁰⁵. Vivere la religiosità in maniera individuale presenta un rischio importante: il rischio di perdersi, di non esser più certi che il cammino che si sta facendo sia quello giusto. La dimensione comunitaria invece fornisce legittimità all'agire religioso individuale nella misura in cui quest'ultimo viene giudicato come adeguato dagli altri membri. Un'ulteriore conferma di quanto finora sostenuto è riscontrabile nel prossimo brano tratto dalle interviste: *«L'esperienza della comunità è un aiuto, è un aiuto proprio come quando uno per camminare fa fatica ed un altro lo tira per mano e diventa meno pesante la fatica. È un aiuto, un sostegno nel cammino. E di sicuro, l'esperienza comunitaria oltre che un sostegno è la possibilità di una verifica continua rispetto alla mia posizione personale nel cammino (...) Quindi l'esperienza comunitaria è importante per l'uomo, perché l'uomo non è fatto per stare da solo, è fatto per stare insieme agli altri e io credo che la fede vissuta, paragonata, continuamente giocata con altri cresce molto più robusta che non vivendola da soli»*⁸⁰⁶. La comunità, secondo questa persona, rappresenta un aiuto fondamentale proprio per riuscire a neutralizzare quelli che Hervieu Léger chiama i *«limiti intrinseci all'autovalutazione del credere – nel senso che – Per stabilizzare i significati che producono al fine di dare un senso alla loro esistenza quotidiana, gli*

⁸⁰⁵ Intervista 8, F, 25 anni. In CL: da 7 anni.

⁸⁰⁶ Intervista 6, F, 51 anni. In CL: da 33 anni.

individui raramente possono accontentarsi delle loro convinzioni. Essi hanno bisogno di trovare all'esterno la garanzia della pertinenza delle loro credenze»⁸⁰⁷.

Tutti e tre i brani tratti dalle interviste che abbiamo proposto in questa sezione crediamo rappresentino una testimonianza forte della difficoltà di mantenere viva la propria fede religiosa nell'epoca della secolarizzazione. Tutti e tre, infatti, evidenziano come la dimensione comunitaria rappresenti un aiuto importante affinché il cammino intrapreso non si interrompa, in un'epoca, come quella in cui viviamo, caratterizzata dalla crisi della religione. Nelle tre interviste citate, infatti, rispettivamente si legge: “cioè uno se rimane da solo rischia di vivere altro e non di essere aiutato nell'esperienza religiosa”; “anche se io avessi conosciuto tutta la dottrina del cristianesimo ma fossi stata da sola lo sai quante volte mi sarei persa”; “L'esperienza della comunità è un aiuto, è un aiuto proprio come quando uno per camminare fa fatica ed un altro lo tira per mano e diventa meno pesante la fatica. È un aiuto, un sostegno nel cammino”. La comunità è per i nostri intervistati un sostegno importante nel cammino di fede, un punto di riferimento fondamentale affinché ciò che si è incontrato non si dilegui nuovamente in un agire abitudinario, privo di senso, senza alcuna importanza nella vita delle persone. Detto ciò, non bisogna però cadere nell'equivoco di far coincidere la comunità in questione con un ritorno alla istituzionalizzazione dell'esperienza religiosa e cioè ad una situazione in cui nella relazione individuo-trascendente assume un ruolo fondamentale la mediazione formale da parte della gerarchia. L'esperienza religiosa all'interno di CL, infatti, rimane sempre e comunque una “religione personale” intesa alla maniera di William James, e cioè un tipo di religiosità in cui «*l'organizzazione ecclesiastica, con i suoi sacerdoti e i sacramenti e gli altri elementi intermedi, scende in una posizione assolutamente secondaria*»⁸⁰⁸, mentre assumono un'importanza fondamentale aspetti quali «*la disposizione interiore dell'uomo (...) la sua coscienza, le sue aridità desertiche, la sua disperazione, la sua incompletezza*»⁸⁰⁹. E allora, la comunità intesa come cammino comune di fede non esclude, ma anzi favorisce, un modo personale di vivere la propria religiosità, intesa soprattutto come risposta ai propri bisogni soggettivi scaturenti dai propri percorsi esistenziali individuali e soggettivamente differenziati. Lo scopo principale della comunità così intesa è quello di

⁸⁰⁷ Hervieu Léger D., op. cit., 2003, p. 143.

⁸⁰⁸ James W., *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, Morcelliana, Brescia, 1998, p. 45.

⁸⁰⁹ *Ibidem*, p. 45.

permettere una condivisione di quei differenti percorsi individuali inquadrandoli in un'ottica comune di senso e di confermare continuamente all'individuo che il cammino intrapreso è quello giusto, che la risposta alle proprie domande esistenziali, individuata all'interno dell'esperienza di fede ciellina, è quella realmente corretta.

8. CL e la secolarizzazione, CL e il mondo

«L'incontro con il movimento è stato un fascino per tutta la realtà. Il movimento ha un modo di guardare la realtà, di vivere la fede che è attenta a tutti i particolari della realtà. Non c'è un ambito della vita quotidiana, la vita sociale, la vita culturale, la vita affettiva, la vita coniugale, la vita educativa, non c'è un particolare che non interessi il movimento perché la fede è un fatto che investe tutta la vita»⁸¹⁰.

8.1 Un'esperienza di fede che investe ogni ambito della vita e cioè come CL si oppone alla secolarizzazione intesa come privatizzazione della religione

Nella prima parte di questo capitolo, analizzando alcuni passi tratti dalle interviste, proveremo a mostrare i modi attraverso i quali all'interno di CL viene rifiutato, a livello individuale, quello che abbiamo definito come processo di secolarizzazione inteso come privatizzazione della religione. Abbiamo già visto nel capitolo 4 come ciò accada a livello macro e cioè considerando il movimento di CL come un corpo unico, che si è opposto a tale processo invadendo con le sue logiche, con i suoi marchi, con la sua presenza ogni sfera della vita sociale, politica ed economica del mondo circostante. Tutto ciò a fronte di un modo di considerare la secolarizzazione come perdita di potere della dimensione religiosa all'interno di alcune sfere sociali, quella politica, quella economica e quella culturale, che potremmo accomunare sotto l'etichetta di spazio pubblico. Queste sfere, man mano che al loro interno si espandono i processi di razionalizzazione, divengono, come sostenuto da Berger, dei "territori liberati"⁸¹¹ dall'influenza del religioso. L'agire delle persone, all'interno di questi "territori liberati", tende ad essere orientato da un unico principio orientativo: la razionalità di calcolo.

Ciò che ci interessa mettere in evidenza adesso sono i modi attraverso i quali l'agire individuale dei membri di CL appare coerente con questa impostazione di lotta contro la secolarizzazione operata a livello generale dal movimento. La secolarizzazione così intesa, a livello individuale, opera depurando l'agire delle persone, soprattutto in ambito pubblico (e cioè le sfere che abbiamo menzionato sopra), da qualsiasi motivazione di origine religiosa. Sempre Berger, a tal proposito, sosteneva infatti che

⁸¹⁰ Intervista 14, M, 58 anni. In CL: da 35 anni.

⁸¹¹ Berger P. L., op. cit., 1984, p. 145.

«un uomo d'affari o politico può aderire formalmente alle norme religiosamente legittimate della vita familiare, mentre nel contempo può portare avanti le sue attività relative alla sfera pubblica senza attenersi a valori religiosi di qualsiasi specie»⁸¹². Allora, uno dei modi più efficaci di contrastare questa tendenza potrebbe consistere nel tentativo da parte degli individui di ridare un senso religioso ad ogni forma del proprio agire, pubblico e privato, in ogni ambito in cui si va ad agire, oppure di mutare i propri comportamenti concreti in virtù di quello stesso principio orientativo. Giussani stesso, a tal proposito, sosteneva che: «Ciò che affermiamo è che la fede investe la totalità del soggetto, e perciò dell'attore umano storico. Se dunque tale soggetto è realmente e profondamente qualificato dalla fede, non può non esserne qualificata anche la sua azione. È in tal senso che la fede incide sull'espressione contingente culturale, sociale e politica»⁸¹³.

Ciò che adesso proveremo a capire è se nelle parole dei nostri intervistati viene confermata questa esigenza di investire ogni aspetto della propria vita con il manto della religione, intesa soprattutto come fonte di significati e se e in quali forme ciò avviene concretamente. Questo elemento lo abbiamo in parte già incontrato in precedenza quando ci siamo occupati della specificità e del fascino dell'esperienza religiosa all'interno di CL. Adesso tenteremo di approfondirlo proponendo nuovi brani tratti dalle interviste e mettendo maggiormente in evidenza il suo significato alla luce della lettura che proponiamo in questo contesto.

8.2 La fede che investe la totalità del soggetto e cioè il fatto di Cristo come orizzonte totale del giudizio su tutto

Abbiamo già visto come l'affermarsi della modernità abbia soprattutto significato per l'uomo il dover vivere *«in un mondo sempre più soggetto a controlli altamente razionali – con la conseguenza che egli stesso – Deve essere razionale nel dare risposte appropriate e quindi è indotto da queste contingenze a comportarsi e a pensare in un modo “razionale”»⁸¹⁴. La razionalità, e più in particolare la razionalità di calcolo, intesa come «coerente adattamento dei mezzi ai fini che vengono perseguiti»⁸¹⁵, diventa il filtro principale, forse assoluto, attraverso il quale approcciarsi alla vita, dare significati,*

⁸¹² *Ibidem*, p. 147.

⁸¹³ Ronza R., (a cura di), op. cit., 1976, pp. 181-182.

⁸¹⁴ Wilson B. R., op. cit., 1985, p. 57.

⁸¹⁵ Hervieu Léger D., op. cit., 2003, p. 23.

interagire nel mondo. La razionalità di calcolo tende a spazzare via dalla vita delle persone qualsiasi altro principio orientativo dell'agire sociale ed individuale «*che si interroghi intorno al "senso" degli eventi intramondani*»⁸¹⁶, primo fra tutti la religione che viene confinata esclusivamente alla vita privata degli individui, come frutto di una scelta personale. Come ha fatto splendidamente notare Michel Foucault, una delle caratteristiche più marcate dei processi di razionalizzazione è rappresentato proprio dal fatto che la Ragione basa il suo dominio anche, o meglio soprattutto, sulla possibilità che ha di escludere ed esiliare ciò che essa stessa considera Sragione. Foucault scriveva infatti che «*la storia di una ratio come quella del mondo occidentale è ben lontana dall'esaurirsi nel progresso di un "razionalismo"; essa è costituita, in parte altrettanto grande, anche se più segreta, dal movimento con cui la Sragione è sprofondata nel nostro suolo, per sparirvi senza dubbio*»⁸¹⁷. Inteso come agire razionale rispetto al valore, l'agire di tipo religioso, dal punto di vista della razionalità di calcolo è irrazionale e quindi viene esiliato, "sprofondata nel nostro suolo". Con l'affermarsi della razionalità di calcolo, non c'è più bisogno di attribuire un senso al mondo poiché tutto funziona meccanicamente e ciò che importa è che continui a funzionare e non perché e come. Henry Miller scriveva: «*La carta da parati con cui gli uomini di scienza hanno coperto il mondo della realtà cade a brandelli. Il gran puttanaio in cui han trasformato la vita non ha bisogno di decorazione; basta soltanto che funzioni bene il sistema di scolo*»⁸¹⁸. È in un contesto del genere che vanno inquadrati i brani tratti dalle interviste che adesso andremo ad analizzare. Come vedremo, nei casi che qui prenderemo in considerazione, la religione torna invece a rappresentare un elemento nuovamente determinante nell'esistenza delle persone, anzi diviene il principio orientativo principale che si sostituisce alla razionalità come motivazione dell'agire, non rimanendo più relegata semplicemente nel privato. Anche in questo atteggiamento nei confronti della razionalità l'essenza di CL sembra ricordare fortemente quella dei movimenti fondamentalisti di cui parla il già citato Eisenstadt quando questi sostiene che è tipico di tali realtà il tentativo di opporsi «*alla sovranità della ragione, all'esplorazione razionale di tutti gli aspetti della natura e della società*»⁸¹⁹. Nel

⁸¹⁶ Weber M., op. cit., 2002, p. 88.

⁸¹⁷ Foucault M., *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano, 2005, p. 53.

⁸¹⁸ Miller H., op. cit., 2002, p. 176.

⁸¹⁹ Eisenstadt S. N., op. cit., 1994, p. 48.

contesto ciellino, l'intera esistenza acquista significato poiché ogni esperienza di vita è innanzitutto esperienza religiosa. L'uomo frammentato, prodotto tipico della modernità, viene ricondotto ad unità sotto il restaurato dominio della dimensione religiosa. Vediamo un brano tratto dalle interviste: *«Con il movimento io ho capito che ciò che contraddistingue l'uomo è il suo desiderio di felicità che sta alla base di tutto, di qualsiasi cosa facciamo, studio, politica, lavoro. Una volta io sono mancata alla scuola di comunità e mi sono giustificata dicendo che avevo studiato perché avevo un'interrogazione al liceo e che bisogna dedicare del tempo per nutrire la propria anima e del tempo per nutrire la mia mente e Giovanni, il responsabile, mi ha risposto "ma tu sei una cosa sola, non sei due Terese separate. Non c'è una persona che studia, una che sta in famiglia, una che va a messa, ma tu sei una persona sola" e questa è stata una cosa che mi ha profondamente colpito perché da lì io ho avuto il desiderio di cercare il nesso tra le cose ed è stato davvero un grande passo avanti per me capire che veramente alla fine io sono una persona sola. Tutte le possibilità e le potenzialità che ho e che si esprimono in forme diverse nascono sempre da un unico punto»⁸²⁰. Il responsabile locale di CL fa capire alla nostra intervistata che il tempo per nutrire la propria anima e quello per nutrire la propria mente coincidono. L'elemento che unisce le due Terese separate, questo "desiderio di felicità che sta alla base di tutto" non è altro che l'esperienza religiosa. Ciò che dà unità alla persona è la consapevolezza che Gesù è una presenza da sperimentare nel concreto e questo ha rappresentato l'origine di un cambiamento drastico nella vita della nostra intervistata che con queste parole chiarisce cosa significhi per lei "vivere per Cristo": *«cosa significa vivere per Cristo? Che ci vado a braccetto e mi dice che cosa fare e che cosa non fare? No, significa che ti dà una prospettiva diversa sulla realtà nel senso che capisco che Gesù è qualcuno che io posso sperimentare, è l'incontro con qualcun altro. La fede nella vita ci vuole perché è vero per me è stata una cosa concreta, io ho incontrato delle persone che mi hanno detto "io vivo così per Cristo". Nel momento in cui io ho fatta mia questa esperienza io adesso ne sono sicura al 100%, cioè niente mi ha mai motivata così tanto nella mia vita, a fare quello che faccio, a farmi vedere per quella che sono, niente mi ha mai motivata così tanto. E per questo io dico che Cristo esiste perché se può cambiare in questa maniera una persona non può essere né un'ideologia né una mia fantasia e**

⁸²⁰ Intervista 10, F, 22 anni. In CL: da 8 anni.

*quindi per me è stata un'esperienza molto forte perché mi ha riavvicinata alla fede*⁸²¹. “Vivere per Cristo” significa quindi approcciarsi alla realtà partendo da “una prospettiva diversa” e questa nuova maniera di porsi permette alla nostra intervistata di sentirsi motivata nelle cose che fa con un'intensità mai prima sperimentata. Ma in cosa consiste questa “prospettiva diversa sulla realtà”? La risposta può essere dedotta dalle parole di quest'altra nostra intervistata: *«io sono rimasta molto colpita dal carisma di don Giussani, da un lato la grande libertà di proposta, una proposta con una grande libertà di adesione e anche, soprattutto come dicevo prima una possibilità di fare un'esperienza in cui la fede ci entrava con la vita, non era una cosa che restava relegata nel privato, ma consentiva di leggere e guardare la vita e tutta la realtà con uno sguardo nuovo. Questo non va inteso solo in maniera consolatoria, e cioè la fede consola, ma soprattutto nel senso che la fede dà significato»*⁸²². Lo sguardo nuovo attraverso il quale approcciarsi a tutta la realtà è rappresentato dunque soprattutto dal fatto che “la fede dà significato” e in ciò consiste uno degli insegnamenti più importanti acquisibili all'interno di CL. Da questo punto di vista viene invertita la tendenza più tipica della modernità di assimilare ogni ambito dell'esistenza umana sotto il dominio della razionalità di calcolo. Infatti, in questo caso è invece la religione che ritorna ad essere la dominatrice quasi incontrastata dell'esistenza umana consentendo di dare un senso al tutto senza tralasciare alcun segmento dell'agire degli individui poiché, come sostenuto sempre dalla stessa nostra intervistata sopra citata, *«nella vita o ha senso tutto o non ha senso niente. Quindi per me l'incontro con l'esperienza del movimento, che poi è l'incontro con Cristo che si fa incontrabile per me, ha messo a tema questo che non era possibile vivere delle cose nella vita con criteri diversi da quelli della religione anche perché questo significherebbe una spaccatura dell'io»*⁸²³. C'è bisogno di dotare il proprio agire nel mondo di un senso e questo senso deve essere unitario poiché altrimenti si giunge ad una frammentazione della propria coscienza, del proprio vivere quotidiano. Dare un senso al mondo, attribuire dei significati alle cose che si fanno, vuol dire per i nostri intervistati rendere nuovamente viva e quindi piacevole la propria esistenza così come si può evincere dalle parole di quest'altra nostra intervistata: *«Cioè il fatto che le cose abbiano un senso rende la vita viva, vera, pur rimanendo la lotta. La*

⁸²¹ Intervista 10, F, 22 anni. In CL: da 8 anni.

⁸²² Intervista 20, F, 52 anni. In CL: da 38 anni.

⁸²³ Intervista 20, F, 52 anni. In CL: da 38 anni.

cosa drammatica dell'esperienza che faccio io in CL è che non è che ti viene tolta la sofferenza e cioè quello che mi colpisce è che chi è testardo rimane testardo, chi è timido rimane timido, chi ha un pessimo carattere rimane con un pessimo carattere. La differenza è che non è che uno cambia sé stesso, ma uno cambia proprio il modo di vivere. Cioè la differenza è tra quando uno fa le cose con un significato e quando il significato non c'è»⁸²⁴. Fare le cose con un significato “rende la vita viva, vera” pur non eliminando quelli che sono i problemi e i drammi quotidiani dell'esistenza. Ciò che importa, infatti, è che anche questi eventi più o meno drammatici trovino una loro ragion d'essere in un discorso più ampio. È in questo senso che la fede rappresenta una modalità di approcciarsi al mondo che rende umana, degna di essere vissuta, la propria esistenza così come ci conferma quest'altro nostro intervistato: «Voglio dire la fede non è una cosa che tu hai al lato, ma è un modo di guardare alle persone, ma perché prima di tutto io sono stato guardato e continuo ad essere guardato così. E se la fede non c'entra l'umano si disgrega, l'umano diventa schizofrenico. La fede rende umana la vita che altrimenti sarebbe disumana, come sarebbe disumana la mia vita»⁸²⁵. Questo modo di considerare l'esperienza religiosa come esperienza totale di vita all'interno di CL rappresenta un elemento importantissimo, strettamente funzionale nel dotare di significati i percorsi esistenziali delle persone, a ridare unità al mondo frammentato dell'io, a rendere nuovamente umane delle esistenze disumanizzate da una modernità che si preoccupa esclusivamente di coltivare «l'atteggiamento della mera neutralità oggettiva con cui si trattano uomini e cose, un atteggiamento in cui una giustizia formale si unisce spesso a una durezza senza scrupoli»⁸²⁶. Questa modalità di fare esperienza del religioso viene talmente assimilata dai nostri intervistati che in alcuni casi nel momento in cui gli è stato chiesto di raccontarci con esempi concreti in che maniera la dimensione religiosa incide in ambiti sezionati della loro vita quasi si rifiutano di rispondere proprio perché a priori rifiutano di frammentare la propria esistenza in diverse sfere. Vediamo un esempio a conferma di quanto sopra sostenuto: «Io ti dico subito che non riuscirei a risponderti separando l'aspetto religioso dal resto perché per me il cristianesimo è risposta a quello che sono io, a quello che mi

⁸²⁴ Intervista 8, F, 25 anni. In CL: da 7 anni.

⁸²⁵ Intervista 12, M, 53 anni. In CL: da 34 anni.

⁸²⁶ Simmel G., op. cit., 2005, p. 38.

costituisce e non può essere una parentesi e poi non entrarci con quello che è il mio lavoro o altro»⁸²⁷.

Tuttavia altri nostri intervistati, la maggior parte, pur vivendola come una sorta di forzatura, hanno provato a raccontarci con degli esempi in che maniera la dimensione religiosa incide concretamente in due ambiti particolari della loro vita e cioè quello lavorativo (studio) e quello delle idee e delle scelte politiche. Iniziamo con il primo.

8.3 L'incidenza della dimensione religiosa nella sfera economica: alla riconquista del primo "territorio liberato"

La dimensione religiosa, anche all'interno della sfera lavorativa, sembra incidere innanzitutto dotando di senso, di un senso religioso, l'agire delle persone. Come ha evidenziato Abbruzzese, all'interno di CL, *«Ciò che consente di oltrepassare la laicità del lavoro non è un dispositivo organizzativo specifico; ma è lo spirito nel quale il lavoro è adempiuto, il senso che l'individuo gli dà. È questo a collegare il lavoro con l'esperienza religiosa dei singoli»⁸²⁸*. Una nostra intervistata spiega cosa significhi dare al proprio lavoro un senso che trae origine dall'esperienza religiosa con queste parole: *«Per me il lavoro è il prolungamento dell'opera creatrice di Dio e questo prima ancora che per un motivo missionario, anche proprio per un bisogno personale perché io sento il bisogno che quello che io faccio abbia senso e sia per me qualcosa di appagante. Da questo punto di vista il mio lavoro mi piace e sono contenta di insegnare proprio in virtù di questa consapevolezza»⁸²⁹*. Ciò che dà un senso al lavoro è la sua lettura in una chiave religiosa, nel caso specifico il considerarlo "il prolungamento dell'opera creatrice di Dio". In questo caso non può non venire in mente quanto sostenuto da Weber in relazione all'etica professionale puritana entro la quale veniva considerato *«tutto il lavoro svolto in questo mondo come svolto al servizio del volere di Dio»⁸³⁰*. Proprio come frutto del volere di Dio, come prolungamento della sua opera creatrice, il lavoro, e con esso il successo professionale, vengono legittimati e dotati di un senso. Inquadrate all'interno di questa ottica, pertanto, il lavoro viene umanizzato, acquista valore in sé, diventando qualcosa di appagante, che piace. Ciò accade poiché il lavoro, come qualsiasi altra attività estrinsecata dai membri di CL nel mondo, rappresenta

⁸²⁷ Intervista 8, F, 25 anni. In CL: da 7 anni.

⁸²⁸ Abbruzzese S., op. cit., 1991, p. 167.

⁸²⁹ Intervista 20, F, 52 anni. In CL: da 38 anni.

⁸³⁰ Weber M., op. cit., 2002, p. 58.

nient'altro che una modalità fra le tante attraverso le quali l'individuo esprime qualcosa di più grande, di più importante. Sempre Abbruzzese, a tal proposito, infatti, sostiene che all'interno di CL: *«Il lavoro non è che una dimensione dell'esistenza il cui centro è altrove. La compatibilità tra religione e mondo (tra esperienza religiosa ed esperienza professionale) rivela sempre il primato della prima sulla seconda»*⁸³¹.

Ma l'incidenza della dimensione religiosa nella sfera lavorativa non si limita a quanto visto finora. Quello di dare un senso a ciò che si fa è una forma di incidenza che, dal punto di vista dell'agire concreto e osservabile, potremmo definire passiva, nel senso che si continua comunque a fare quello che si è sempre fatto poiché ciò che conta è il nuovo significato che viene attribuito ai vecchi comportamenti. Il passo ulteriore che adesso vogliamo fare è questo: spostare l'attenzione dalla religione che dà un significato diverso alle cose che si sono sempre fatte alla religione che porta a fare delle cose nuove, a cambiare i propri comportamenti concreti. Partiamo da una testimonianza esemplare entro la quale il nostro intervistato sostiene che la propria appartenenza religiosa ha rappresentato la fonte primaria della *«scelta di questo lavoro, io sono attore di teatro...e...l'ho vissuto e lo sto vivendo come una vocazione. Vabbè è chiaro che uno deve anche mangiare, deve portare a casa lo stipendio per mantenere i propri figli e per fortuna lavora anche mia moglie e allora nei momenti di magra riusciamo a metterci una pezza. Però diciamo questa appartenenza a CL mi ha portato a fare certe scelte anche dal punto di vista appunto lavorativo, nella scelta dei testi, del come farli. Cioè io non ho mai rincorso il lavoro, ma mi sono sempre attaccato a quel lavoro che mi permetteva di continuare ad essere quello che poi io sono»*⁸³². Quanto affermato da questo nostro intervistato è molto significativo rispetto al discorso che vogliamo adesso impostare. In questo caso infatti il lavoro rappresenta un vero e proprio mezzo attraverso il quale testimoniare al mondo la propria appartenenza, il proprio punto di vista religioso, i propri valori cristiani. Nel caso specifico, e cioè quello di un attore teatrale, ciò avviene attraverso un adeguamento dei testi a quelli che sono i propri valori, la propria appartenenza cristiana. L'ambito lavorativo, come qualsiasi altro ambito, rappresenta quindi un luogo di vocazione, un luogo cioè entro il quale testimoniare la propria appartenenza religiosa. Un'altra nostra intervistata infatti sostiene che in ambito lavorativo, come d'altronde in qualsiasi altro ambito, la parola

⁸³¹ Abbruzzese S., op. cit., 1991, p. 168.

⁸³² Intervista 2, M, 49 anni. In CL: da 33 anni.

d'ordine è *«l'ambiente in cui sei, là tu sei testimonianza»*⁸³³. In un'ottica del genere, allora, i successi ottenuti in campo lavorativo tendono ad essere associati alla propria identità religiosa che pertanto deve essere resa pubblica attraverso varie forme di testimonianza. Il successo professionale dei membri del movimento, ottenuto senza disdegnare la competitività tipica del mercato capitalistico, viene allora fortemente auspicato poiché lì dove esso si concretizza, rimane sempre e comunque funzionale all'affermazione del punto di vista del movimento sul mondo e cioè il punto di vista cristiano. Come ha scritto Abbruzzese, infatti, la *«volontà di dimostrare come l'identità cristiana non implichi né una ritirata, né una diminuzione delle potenzialità degli uomini e delle collettività, conduce le imprese di CL a impegnarsi sul terreno della ricerca della produttività e della competizione sul mercato, accettando interamente la sfida della modernità tecnico-economica»*⁸³⁴. Vediamo un altro passo tratto dalle interviste ad ulteriore conferma di quanto finora sostenuto: *«In ambito lavorativo incide in maniera molto semplice: io ho sempre detto quello che ero serenamente e liberamente, con la massima sfrontatezza e naturalmente ne ho pagato i costi dal punto di vista della carriera perché i concorsi poi io non li vinco quindi io resterò associato a vita»*⁸³⁵. In questo caso la testimonianza della propria appartenenza religiosa si traduce appunto nell'affermare pubblicamente quello che si è, sostenendo *«la propria cultura cattolica che è diventata la mia cultura normale col tempo. E questo si traduce anche nelle cose che scrivo, nelle cose che faccio tanto è vero che passo per essere in ambito accademico come “quello che cita sempre il Papa” che è il modo come gli altri mi vedono»*⁸³⁶. La difesa dell'identità religiosa viene affermata anche di fronte al rischio di inficiare la scalata al successo nella propria carriera lavorativa. Questo non sembri in contraddizione con quanto sostenuto finora e cioè che all'interno di CL viene auspicato per i propri membri il successo professionale nella sfera lavorativa, poiché, come abbiamo già sostenuto, tale successo diventa apprezzabile solo nella misura in cui esso rimane strettamente legato alla propria appartenenza religiosa. È sempre e solo quest'ultima l'origine e il fine unico di ogni agire da parte dei membri di CL. Come ha scritto Abbruzzese, quindi, in ambito lavorativo, come in qualsiasi altro ambito della

⁸³³ Intervista 5, F, 59 anni. In CL: da 46 anni.

⁸³⁴ Abbruzzese S., op. cit., 1991, p. 214.

⁸³⁵ Intervista 18, M, 58 anni. In CL: da 44 anni.

⁸³⁶ *Ibidem*.

vita dei membri di CL «L'esperienza non è quella proveniente dall'esercizio quotidiano di una professione, bensì quella della coerenza religiosa. Essa corrisponde alla capacità di dare vita, costantemente, nelle circostanze concrete del ruolo quotidiano, all'incontro religioso. Essa deve testimoniare l'adesione alla verità cristiana di cui il movimento stesso è portatore»⁸³⁷. Ed ecco qui di seguito un'ulteriore conferma di quanto sopra sostenuto tratta dalle interviste: «io vivo un lavoro particolare perché mi occupo di educazione e quindi bè, ad es., un lavoro che solitamente facciamo d'estate nella mia scuola è la scelta dei testi, quindi i libri di testo da consigliare ai ragazzi. E' un lavoro che comunque si fa con una certa ponderatezza perché ci si rende conto che tutta la cultura, di fatto, è governata da una mentalità che come dire è contro la Chiesa»⁸³⁸. Già da questo primo breve brano si può evincere come per la nostra intervistata sia molto importante testimoniare all'interno del proprio luogo di lavoro la veridicità del messaggio cristiano, nel caso specifico, attraverso la scelta dei libri di testo da consigliare agli studenti tra l'altro con l'intento di contrastare una tendenza culturale laica dominante nelle scuole italiane che invece si oppone alla diffusione della cultura cristiana. La nostra intervistata continua a raccontarci la sua esperienza sostenendo che: «nella mia scuola, portiamo spesso delle mostre che vengono presentate qui al meeting proprio perché i ragazzi capiscano che l'esperienza cristiana, innanzitutto è legata a tutto, allo studio, alle cose che imparo, (...) fargli capire come l'essere cristiano è ragionevole, non è contro la ragione»⁸³⁹. Come si può notare, in questo caso, la testimonianza della propria appartenenza si concretizza soprattutto nel tentativo di trasmettere agli altri con diverse modalità quelli che sono i propri valori, i principi che stanno alla base della propria religiosità. Il lavoro della nostra intervistata è da questo punto di vista contraddistinto da una valenza strategica fondamentale, poiché opera nel campo dell'educazione. Allora, il “testimoniare l'adesione alla verità cristiana di cui il movimento stesso è portatore”, di cui parla Abbruzzese, si traduce nel far capire ai ragazzi della propria classe “che l'esperienza cristiana, innanzitutto è legata a tutto, allo studio, alle cose che imparo”, che “l'essere cristiano è ragionevole, non è contro la ragione”. «Certo, - continua la nostra intervistata – non è che io vado in classe dai ragazzi e dico io sono cristiana...anche se poi loro magari lo capiscono, lo sanno. Però

⁸³⁷ Abbruzzese S., op. cit., 1991, p. 169.

⁸³⁸ Intervista 3, F, 32 anni. In CL: da 17 anni.

⁸³⁹ *Ibidem*.

hai una posizione di fronte alla vita, quest'anno abbiamo avuto l'esempio del referendum, ai ragazzi si ponevano le ragioni del no, anche perché le ultime due classi erano tutti ragazzi che dovevano andare comunque a votare e uno cercava di prospettargli le due soluzioni il sì e il no, ma nello stesso tempo dando le ragioni del non andare a votare, cercando di far capire la falsità di certe posizioni che invece favorivano il referendum e favorivano il voto. Per cui, come dire, poi, mano a mano, a seconda delle vicende, ad es. anche questo problema che abbiamo del terrorismo, in una scuola bisogna anche far capire le ragioni del perché, come dire, bisogna comunque rafforzare le radici cristiane, non semplicemente come un aspetto religioso, ma proprio come un problema culturale»⁸⁴⁰. Non c'è bisogno di testimoniare la propria appartenenza dicendo "io sono cristiana" o "io sono musulmana" o altro, ciò che in effetti conta maggiormente sono le posizioni che il movimento assume in ambito politico, sociale e culturale e quindi sono proprio queste che vanno difese e supportate di fronte al mondo esterno. E allora diventa fondamentale far sapere agli altri come sia una cosa giusta "non andare a votare" al referendum sulla procreazione assistita, o ancora che per difendersi dalla minaccia del terrorismo è importante "rafforzare le radici cristiane, non semplicemente come un aspetto religioso, ma proprio come un problema culturale". È in questo senso che l'ambiente di lavoro va inteso come luogo di vocazione per i membri di CL e cioè come un luogo entro il quale «la testimonianza esemplare trova il proprio senso nel fatto che il mondo non ha tanto bisogno di essere mutato, quanto di essere riempito dalla presenza di Cristo, attraverso coloro che ha scelto. È qui l'unico mutamento decisivo»⁸⁴¹. Ed è in questo senso che si può sostenere che anche a livello di comportamenti individuali CL rappresenta una manifestazione di re-incanto del mondo, in questo caso per ciò che concerne la sfera economica, entro la quale, nuovamente è la dimensione religiosa ad influenzare i comportamenti a discapito della razionalità di calcolo. I meccanismi instaurati da quest'ultima per rendere il lavoro professionale e produttivo non vengono disdegnati, anzi, sono accettati e apprezzati, ma solo nella misura in cui essi risultino funzionali all'affermarsi del punto di vista religioso del movimento nella società. Prima di concludere questo paragrafo intendiamo proporre brevemente un ulteriore modo attraverso il quale la religione, o meglio l'appartenenza religiosa, sembra avere una capacità di influenza all'interno della sfera

⁸⁴⁰ *Ibidem.*

⁸⁴¹ Abbruzzese S., op. cit., 1991, p. 189.

lavorativa. All'interno di CL non sono rari i casi in cui l'entrata nel movimento ha significato allo stesso tempo la possibilità di trovare un lavoro dentro le svariate attività socio-economiche della CdO e non solo. E infatti, Abbruzzese, in particolare in relazione all'attività dei Centri di Solidarietà, sostiene che *«La rete di relazioni che il movimento, dopo trent'anni di esistenza, ha consolidato con numerosi quadri dell'industria regionale, talvolta ex allievi di don Giussani stesso, permette (...) di canalizzare un'offerta considerevole»*⁸⁴² proprio verso persone aderenti al movimento, ma non solo, in cerca di un lavoro. In altre parole, come abbiamo già visto, i Centri di Solidarietà tendono a sopperire ai fallimenti degli uffici di collocamento. Ma, questa possibilità di trovare lavoro, come detto sopra, si concretizza soprattutto all'interno delle attività della CdO. Una nostra intervistata per esempio afferma che *«Io lavoro in una realtà messa in piedi dal movimento, lavoro in una casa-famiglia»*⁸⁴³ confermando quindi la coincidenza tra la propria appartenenza religiosa e il lavoro svolto. Ed ecco un altro racconto un po' più lungo del precedente entro il quale appare ancora più chiara la consequenzialità tra l'entrata nel movimento e l'opportunità di trovare un lavoro entro il suo campo di azione nel sociale: *«Dopo un anno che stavo qua alcuni amici mi hanno chiesto di aiutarli in un'opera di assistenza mi chiesero una mano di aiuto e ho dato la mia disponibilità. Si trattava di una casa famiglia, questa dove lavoro ora, che si occupava di bambini in stato di abbandono e cominciai a fare questo volontariato e nello stesso tempo ho continuato gli studi e poi finita la scuola decisi di dedicarmi a questa causa, cioè decisi di impegnarmi in questa attività, in questo ambito. Iniziai prima a fare il servizio civile in questa cooperativa sociale e poi praticamente facevo anche dei turni e essendo fuori sede cominciai a dormire con questi ragazzi tanto che alcuni mi scambiavano per uno di loro. Rimasi con loro diversi anni e poi divenne anche il mio lavoro perché incominciai a fare l'educatore. Ciò che mi ha spinto a fare questa scelta è strettamente legato a quello che dicevo prima e cioè al fatto di chi fa un'esperienza talmente bella e interessante poi ha voglia di comunicarla a tutti e soprattutto a chi ha delle difficoltà. Mi sono quindi dedicato pienamente a questa causa fino a che il 1989 diventai presidente della cooperativa e questo divenne il mio lavoro principale»*⁸⁴⁴. Questa persona, pertanto, dopo esser entrata dentro CL, inizia a

⁸⁴² *Ibidem*, p. 176.

⁸⁴³ Intervista 5, F, 59 anni. In CL: da 46 anni.

⁸⁴⁴ Intervista 9, M, 45 anni. In CL: da 30 anni.

collaborare all'interno delle attività che il movimento esplica nel sociale e pian piano da una semplice appartenenza religiosa ne scaturisce fuori anche il "lavoro principale" della sua vita. Sembra abbastanza comprensibile che questo stesso intervistato commenti il fatto raccontatoci sostenendo che *«Io sento proprio come un nesso imprescindibile tra la mia esperienza religiosa e la mia esperienza umana, la mia esperienza lavorativa, la mia esperienza nel sociale»*⁸⁴⁵. Il primo "territorio liberato" è stato così riconquistato.

8.4 L'incidenza della dimensione religiosa nella sfera politica: alla riconquista del secondo "territorio liberato"

Per ciò che concerne l'approccio di CL alla sfera politica abbiamo già anticipato in precedenza, come il progetto del movimento rimanga continuamente in bilico tra la promessa di un mondo migliore e il tentativo concreto di cambiarlo nel senso che la sua azione nel mondo *«oscilla tra tentativi di trasformare la società gradualmente, attraverso la crescente egemonia della sua cultura religiosa, da un lato, e un significativo coinvolgimento nella politica locale e nazionale, in cui spera di realizzare più direttamente i propri fini, dall'altro»*⁸⁴⁶. Ma dal punto di vista individuale la dimensione religiosa in che maniera incide all'interno della sfera politica dei nostri intervistati? Essa incide attraverso delle modalità molto simili a quelle che abbiamo sopra delineato per ciò che concerne la sfera economica, nel senso che anche in questo caso è l'appartenenza religiosa a imporsi come principio ispiratore fondamentale delle scelte operate a fronte invece di una tendenza abbastanza generalizzata da parte degli italiani a rifiutare qualsiasi incidenza della religione sulla politica⁸⁴⁷. Vediamo qualche esempio tratto dai racconti dei nostri intervistati per meglio comprendere quanto sopra sostenuto iniziando con questo passo entro il quale vengono sintetizzati molti degli aspetti che intendiamo prendere in considerazione: *«A livello politico, io essendo cresciuta in una famiglia cattolica, sono cresciuta in una famiglia in cui, non ho difficoltà a dirlo, si è sempre votato DC. Anche qui io ho seguito un po', fino a quando ero abbastanza giovane, quella che era la mentalità che avevo assorbito in casa mia*

⁸⁴⁵ *Ibidem.*

⁸⁴⁶ Almond G. A., Appleby R. S., Sivan E., *Religioni forti. L'avanzata dei fondamentalismi sulla scena contemporanea*, il Mulino, Bologna, 2006, p. 229.

⁸⁴⁷ De Sandre I., op. cit., in Garelli F., Guizzardi G., Pace E., (a cura di), op. cit., 2003, p. 131.

anche se negli anni '60 ho seguito un po' le proteste di quegli anni condividendone in parte gli ideali, ma poi sono giunta alla consapevolezza che se lì erano giuste le domande erano però sbagliate le risposte perché l'ideologia non è in grado di rispondere a queste domande molto forti, molto vere di libertà, di pienezza, di felicità, di giustizia, di uguaglianza. Quindi io mi sono resa conto che anche in politica non si poteva ignorare l'esperienza della fede. Il mio impegno politico si è limitato a quello elettorale, magari sostenendo in qualche caso qualche amico candidato oppure in senso un po' più lato ha voluto dire qualche volta un impegno nella CdO e più precisamente io ho coordinato per diversi anni qui a ---- una scuola di dottrina sociale anche se non è proprio un lavoro politico in senso stretto, ma è più di tipo culturale. Comunque ritornando alla politica in senso stretto devo dire che quando la DC si è sciolta, a causa di mani pulite, mi ha lasciata molto indignata, cioè la figura di Di Pietro è stata per me tra le più negative, per usare un termine dolce. La magistratura milanese ha voluto portare avanti un progetto per far fuori quello che era l'espressione politica della cultura cattolica»⁸⁴⁸. È molto interessante seguire il percorso seguito da questa persona nel giungere ad affermare che “anche in politica non si poteva ignorare l'esperienza della fede” e cioè un percorso iniziato con un'educazione alla cultura politica cattolica da parte della famiglia che viene prima assimilata, in un secondo momento rigettata per venire infine recuperata in maniera consapevole. La nostra intervistata giunge a dare un giudizio negativo su un evento importante della storia politica italiana, “Mani Pulite”, valutato come nient'altro che un modo per eliminare dalla scena politica italiana il punto di vista dei cattolici. Il succo del racconto è comunque rappresentato dalla raggiunta consapevolezza da parte dell'intervistata che anche in ambito politico non si può fare a meno della fede intesa come principio ispiratore delle scelte che si vanno ad operare. È molto importante evidenziare il fatto che, come si potrà cogliere nel prossimo brano, ciò che conta nell'orientamento della scelta non è tanto il tipo di schieramento, destra, sinistra o centro del candidato che si presenta, ma solo se quest'ultimo porta avanti o meno un certo tipo di idee e di principi: «Cioè quando scelgo chi votare innanzitutto vedo se l'esperienza di quell'uomo lì, che poi devo andare a votare, favorisce o meno un'esperienza di chiesa, partendo da me, dal locale. Certo ultimamente, molte volte, cioè ormai ci sono cattolici a destra e a sinistra, quindi uno

⁸⁴⁸ Intervista 20, F, 52 anni. In CL: da 38 anni.

non ha più questo blocco standard su cui dire voto a destra, voto a sinistra o voto in centro. Sicuramente si sente la mancanza di un partito come la DC però, di fatto, almeno oggi, nelle scelte che abbiamo fatto negli ultimi anni è stato sempre vedere, valutare se c'è una persona, un politico che favorisce questa esperienza qui oppure se c'è una persona o un politico che la ostacola. Nella mia zona, per es., ci sono molte persone di centro-destra che la ostacolano e quindi uno deve prendere anche delle decisioni che vanno magari contro le proprie posizioni però la Chiesa salva tutto, salva nel senso che se è questa la cosa che più mi interessa cerco di seguire questa cosa qui più che una mia idea»⁸⁴⁹. Favorire l'esperienza di fede è l'unico principio da seguire per ciò che concerne l'agire individuale all'interno della sfera politica. Bisogna però mettere in evidenza che nella maggior parte dei casi questa fede che incide e orienta le scelte delle persone tende a coincidere, fino a confondersi completamente, con il modo particolare di intendere la fede all'interno del movimento e, di conseguenza, in virtù di un fortissimo senso di appartenenza, con gli interessi extraterreni e terreni del movimento stesso. Favorire l'esperienza di fede per i nostri intervistati significa in maniera più specifica favorire l'esperienza di CL. Ciò si evince ancora più evidente dal prossimo brano: «L'esperienza della CdO, da questo punto di vista, è lampante, chiara. Chi sostiene le nostre Opere, cioè, ciò che a noi sta realmente a cuore, lo sosteniamo. Anche se è chiaro che ci sono dei temi particolari...quindi una sinistra così com'è impostata, oggi come oggi, il nostro voto non ce l'avrà. Perché finché mantiene queste posizioni sulla questione della libertà di educazione e sulla famiglia è impossibile trovarsi su questa roba qui. Poi magari dal punto di vista dell'onestà sono dieci volte più onesti di quegli altri, ma non è questo che ci interessa, sono le questioni fondamentali e poi mano a mano a scalare. Poi dopo andiamo anche a ragionare sull'isola pedonale di Cremona. Ma viene dopo, prima vengono altre questioni»⁸⁵⁰. L'incidenza della fede nelle scelte politiche dei nostri intervistati si traduce soprattutto in due tendenze fondamentali e cioè nella difesa delle posizioni assunte dal movimento in ambito etico-culturale e nella promozione della sua immane attività socio-economico, espressa attraverso le Opere della CdO, che di quelle posizioni ideali rappresentano la messa in atto concreta. Proprio le Opere rappresentano il modo più evidente attraverso il quale CL traduce in una forma concreta il proprio modo di intendere la fede. Non

⁸⁴⁹ Intervista 3, F, 32 anni. In CL: da 17 anni.

⁸⁵⁰ Intervista 2, M, 49 anni. In CL: da 33 anni.

bisogna, infatti, dimenticare che, come ha sostenuto Abbruzzese, la fase di sviluppo più recente di CL è soprattutto contraddistinta dal fatto che *«Il cattolicesimo della visibilità cessa la fase delle semplici prese di posizione per diventare rete di attività nel mondo del volontariato e della cooperazione»*⁸⁵¹. Le Opere sono la trasposizione nella vita quotidiana del punto di vista cristiano che si vuole riaffermare nella società e allora, la strategia politica del movimento consiste sempre di più nel *«sostenere, sul piano elettorale, tutti i candidati che, in qualche modo, si dichiarano disponibili a non ostacolare tali impegni»*⁸⁵². Chiunque si dimostri attento a garantire una piena libertà di azione a CL in tutti gli ambiti economico-sociali entro i quali esso opera, rappresenta un potenziale candidato da votare così come si può evincere da questo breve passo tratto dalle interviste: *«Per quanto riguarda l'aspetto politico, l'unico criterio che ci danno per andare a votare è quello di preservare il più possibile la libertà, cioè andare a scegliere un partito o una persona che mi lasci spazio per le mie iniziative e che non si metta al mio posto nelle scelte che faccio. Per es. se voglio un'educazione come la voglio io ho diritto ad avere una scuola che me la dia. Per me è stato fondamentale andare in una scuola fondata da persone di CL, mentre se ho uno stato che me l'abolisce non ho più la libertà di essere educata come voglio»*⁸⁵³. Anche in questo caso sembra inizialmente che l'elemento principale che bisogna valorizzare rispetto alle proprie scelte politiche sia di tipo ideale e cioè la libertà di educazione, ma, in effetti, indagando in maniera più approfondita, poi si scopre che difendere la libertà di educazione significa allo stesso tempo difendere la libertà del movimento di fondare e gestire le proprie scuole. E allora, ancora una volta, principi ideali ed interessi materiali del movimento si fondono fino a confondersi in un tutt'uno e si può pertanto sostenere che più in generale, l'elemento che bisogna privilegiare nella scelta dei candidati politici è dato dalla garanzia che questi offrano a CL la più ampia libertà di azione in qualsiasi campo entro cui essa si trova ad operare. È tenendo in conto ciò che a proposito di CL si parla di un *«approccio estremamente concreto e analitico (...) alla politica. Il movimento ha usato la politica e ne è stato usato, ma con una centralità nel gioco dei partiti che risponde esattamente all'ideale di chi influenza costringendo gli altri, non se*

⁸⁵¹ Abbruzzese S., op. cit., 2001, p. 88.

⁸⁵² *Ibidem*, p. 88.

⁸⁵³ Intervista 23, F, 21 anni. In CL: da 7 anni.

*stesso, a contaminarsi»*⁸⁵⁴. Questo “approccio estremamente concreto e analitico” può essere sintetizzato nella seguente prescrizione che funge da principio orientativo dell’agire politico dei membri di CL: bisogna votare per tutti coloro, di destra, di sinistra o di centro, che consentono un presenza concreta e attiva dei cristiani nella società e ancor di più che favoriscono tutte le attività socio-economiche attraverso le quali il movimento tende a tradurre in pratica concreta questa presenza. I nostri intervistati sembrano seguire nella stragrande maggioranza dei casi tale direttiva generale espressa dal movimento. È in questo senso allora che noi crediamo si possa sostenere che dal punto di vista individuale, attraverso CL, la religione riconquista, anche all’interno della sfera politica, la sua capacità di influenzare i comportamenti, orientando in maniera preponderante l’agire delle persone.

8.5 L’incidenza della dimensione religiosa nella sfera familiare: alla riconquista del terzo “territorio liberato”

Se la religione incide in ogni ambito della vita umana, allora essa tende ad orientare l’agire delle persone anche all’interno della sfera familiare. In effetti, come aveva fatto notare Berger, questa sfera rappresenta l’unica entro la quale, anche nelle società secolarizzate, la religione continua «*a mantenere un considerevole potenziale di “realtà”, continua cioè a essere pertinente in termini di motivazioni e di autointerpretazioni della gente»*⁸⁵⁵. Tuttavia, è lo stesso Berger che fa notare come questo legame tra religione e famiglia sia radicato nelle istituzioni parentali in quanto tali e pertanto la sua continuazione «*può quindi, in certi casi, venire semplicemente considerata una “sopravvivenza” istituzionale»*⁸⁵⁶. Una sopravvivenza istituzionale che, come abbiamo visto nel par 5.3 di questo lavoro, in alcuni casi, si trasforma ben presto in una semplice tradizione passivamente subita e destinata a venir messa da parte nel momento in cui si entra nell’età della scelta. E infatti è sempre lo stesso Berger a sottolineare che «*Dato che la famiglia moderna è notoriamente fragile come istituzione (caratteristica che condivide con tutte le altre formazioni della sfera privata), la religione, che si basa su questo tipo di struttura di plausibilità, è di necessità una*

⁸⁵⁴ Parola A., op. cit., 2005, p. 846.

⁸⁵⁵ Berger P. L., op. cit., 1984, p. 146.

⁸⁵⁶ *Ibidem*, p. 146.

costruzione labile – e quindi in tale ambito – (...) una “preferenza religiosa” può essere lasciata con la stessa facilità con cui è stata dapprima adottata»⁸⁵⁷. Dalle nostre interviste emerge che la dimensione religiosa incide nella sfera familiare soprattutto per ciò che concerne l’ambito educativo. Vediamo una testimonianza tratta dalle interviste dalla quale questo aspetto emerge in maniera abbastanza evidente: «Bè, per quanto riguarda la famiglia, (...) incide proprio nell’educazione che, io mi rendo conto proprio nella mia esperienza personale, nel rapporto con i miei nipoti perché comunque i miei nipoti ad es. fanno molta fatica ad andare a messa. Sono piccoli, hanno 6 anni, 10 e 12 anni, però, ecco, con loro, in modo molto semplice, si cerca anche di raccontare, di dire l’esperienza semplice del cristianesimo e quindi un metodo educativo più legato all’esperienza cristiana e quindi, non so, anche il semplice modo di raccontare la vita cristiana, in modo semplice, a volte mi capita con i miei bambini, perché anche nell’ambito dove lavoro ho dei bambini piccoli da seguire, raccontare molto semplicemente l’esperienza cristiana come una cosa vera, come un fatto realmente accaduto è un metodo, affinché loro percepiscano questa cosa non come una cosa astratta ma come una cosa che gli appartiene»⁸⁵⁸. A primo impatto sembra che non ci sia una grossa differenza rispetto ad una più generale educazione al cattolicesimo così come avviene un po’ per la maggior parte degli Italiani anche al di fuori di CL. Tuttavia, la differenza, e non di poco conto, c’è ed è individuabile proprio in quel tentativo di trasmettere un’educazione viva, non astratta, che tende a porsi come un vero e proprio metodo di vita totale anziché rimanere una mera eredità passiva che presto o tardi verrà messa in discussione. Da questo punto di vista, l’educazione impartita non consiste semplicemente nell’insegnamento di un insieme di nozioni, di precetti dogmatici relativi ad una religione, ma è la trasmissione di un’esperienza che abbraccia ogni aspetto dell’esistenza umana dotandola di un senso. Questa linea di lettura viene ulteriormente rafforzata dal prossimo brano: «poi sono nati i nostri figli e la nostra esperienza in famiglia ha un peso notevole insomma, non perché deve indottrinare i tuoi figli, ma perché gli trasmetti uno stile di vita che avviene in maniera naturale, diciamo. Noi siamo stati forse fortunati, ma con i nostri figli non abbiamo avuto degli scontri ideologici ed è stato piuttosto naturale vivere dentro questo solco qui

⁸⁵⁷ *Ibidem*, p. 147-148.

⁸⁵⁸ Intervista 3, F, 32 anni. In CL: da 17 anni.

dell'esperienza di CL»⁸⁵⁹. Come si può notare, la nostra intervistata evidenzia con forza come l'incidenza della propria esperienza religiosa all'interno della sfera familiare non consista in un vuoto indottrinamento dei propri figli bensì nel trasmettere loro “uno stile di vita” rappresentato dal modo totale di intendere la fede all'interno di CL. Se dentro CL l'esperienza religiosa coincide con un'esperienza totale di vita, con una modalità generale attraverso la quale rapportarsi ad ogni fatto, ad ogni aspetto della vita umana, allora l'educazione alla fede non può che tradursi, anch'essa, in un'educazione esistenziale complessiva. L'educazione all'esperienza ciellina dei propri figli viene assicurata spesso anche in ambito scolastico come si può evincere da questo passo: «Io ho incontrato il movimento quando avevo 14 anni, più o meno, perché sono andata in una scuola cattolica fondata da quelli del movimento per cui avevo sia i miei professori sia quasi tutti i miei amici del movimento. La cosa che sempre mi ha colpito è che erano persone che ti volevano bene ed erano preoccupate di tutto quello che facevi, di come studiavi, di tutto. Allora avevo 14 anni e quindi capisci poco, in maniera inconscia, ma in ogni caso ti affezioni alle persone che ti vogliono bene e quindi inizi a seguirle. Crescendo aumenta anche la consapevolezza di quello che ci sta in fondo, ma la consapevolezza più grande l'ho raggiunta negli anni dell'università anche perché questo attaccamento alle persone è anche più totale perché all'università sei portata a dividerci tutto, andare all'università assieme, a tornare a casa per cui è come se ancora di più venisse investita tutta la tua vita. E ancora di più tutto quello che si fa viene giudicato alla luce del rapporto con il cristianesimo, l'essere cristiano. Prima di entrare nel movimento andavo a catechismo e nella mia parrocchia c'era la CR, ma per me era più un “andiamo a giocare con gli educatori”. La mia famiglia è cattolica, ma erano quelle cose da fare perché la mamma te lo dice»⁸⁶⁰. Mandare i propri figli a scuole fondate dal movimento entro le quali, naturalmente, oltre a venire educati sulla base di determinati principi, si comincia anche ad entrare in stretto contatto con persone appartenenti a CL al di fuori della famiglia, sembra un modo molto concreto attraverso il quale l'esperienza religiosa incide proprio nell'ambito familiare. Si tende a far esperire ai propri figli un certo tipo di appartenenza che, come si può notare, coinvolge pian piano ogni aspetto delle loro esistenze. E allora i primi amici saranno amici che appartengono a CL, quando ci si sposta all'università si tenterà a frequentare quasi

⁸⁵⁹ Intervista 17, F, 57 anni. In CL: da 42 anni.

⁸⁶⁰ Intervista 23, F, 21 anni. In CL: da 7 anni.

esclusivamente persone che fanno parte di CL, tutte le attività, da quelle educative a quelle ricreative, verranno vissute solo all'interno di CL e ci si abituerà, pertanto, a conoscere ed apprezzare un mondo, che sempre di più sembra essere il solo mondo possibile.

Ma l'incidenza della dimensione religiosa nella sfera familiare non si limita semplicemente all'aspetto educativo. Essa riguarda anche tutte le altre scelte sia antecedenti sia conseguenti alla formazione di un nucleo familiare. Per esempio, come emerge in maniera abbastanza chiara dal prossimo brano, i matrimoni tendono a realizzarsi soprattutto all'interno del movimento, fra ciellini e ciellini: *«Sulle scelte familiari, ad esempio, cosa vuol dire, vabbè, è stato facile che ci si innamorasse tra di noi perché eravamo amici tra di noi, non tutti, (...) però direi che il grosso dei matrimoni - non so se questa è una risposta – è inevitabile...facevamo le vacanze assieme, si stava sempre molto assieme a quell'età, per cui...molti matrimoni sono stati comuni»*⁸⁶¹. La famiglia, all'interno del movimento, viene considerata, così come ogni altro ambito della vita, un luogo di vocazione e da ciò derivano una serie di conseguenze fondamentali per ciò che concerne il modo di approcciarsi ad esso: *«Certo che la percezione della famiglia come un luogo di vocazione, insomma, questo sicuramente, il lavoro, la politica, la famiglia erano tutti luoghi di vocazione, erano come il modo con cui eravamo anche molto curati, soprattutto in quegli anni eravamo molto curati nell'affrontare il matrimonio, ma credo anche adesso, adesso lo sto vedendo un po' nei figli, uno studia a Milano e vedo che c'è molta attenzione anche su questo. Ma non preservati, cioè non nel senso della parola, però molto curati nei passi da fare, nel cammino da fare e nell'impostazione, se vogliamo, della famiglia»*⁸⁶². Se l'ambito familiare rappresenta un luogo di vocazione allora bisogna avere una grande "cura" nell'approcciarsi al matrimonio, punto di partenza imprescindibile per la creazione di qualsiasi nuovo nucleo familiare. Questo approccio, naturalmente, lascia percepire il valore sacro che tale istituzione detiene nell'idea della nostra intervistata. Proprio per non fare degli errori irreparabili che possono sfociare in un divorzio e quindi in una svalutazione di quella sacralità bisogna essere "molto curati nei passi da fare" e questa modalità totalmente responsabile di approcciarsi al matrimonio è stata trasmessa dalla nostra intervistata anche ai propri figli che infatti dimostrano anch'essi

⁸⁶¹ Intervista 5, F, 59 anni. In CL: da 46 anni.

⁸⁶² *Ibidem*.

“molta attenzione” sui passi da compiere in relazione a questa importantissima scelta di vita. Se la famiglia è un luogo di vocazione allora bisogna essere molto accurati anche nell'impostazione che poi a quella sacra istituzione si intende dare. All'interno di tutto questo discorso, naturalmente, assume un'importanza fondamentale il ruolo assunto dall'educazione che si vuole trasmettere ai propri figli, un'educazione che tende a coincidere con i valori e i principi cristiani così come vengono fatti propri all'interno dell'esperienza del movimento e, infatti, continuando nel racconto, si legge: *«avevamo la consapevolezza che l'educazione coincideva con quello che era importante per noi, poi loro lo dovevano mettere al vaglio e decidere però...era un'attenzione alla coppia, ecco, direi che questa è una cosa importante, un'attenzione alla coppia, alla coppia come origine, quindi alla vocazione direi»*⁸⁶³. Tale educazione non consiste in una trasmissione di vuote nozioni, ma di un vero e proprio metodo che è possibile sperimentare direttamente e concretamente attraverso degli esempi di vita, rappresentati, per esempio, nella fattispecie, da quella “apertura anche all'accoglienza” che ha caratterizzato il modo di approcciarsi agli altri da parte della famiglia della nostra intervistata così come si può desumere dal prossimo breve brano: *«Era molto importante l'apertura all'accoglienza, avevamo molta attenzione a chi...eravamo comunque famiglie aperte, anche semplicemente nell'apertura della casa agli ospiti, agli amici a...per dire quando noi siamo arrivati qua in Calabria veniva moltissima gente del movimento anche in Calabria a fare le vacanze ed era proprio un'occasione grande per incontrarci, per vederci, per farli venire a casa, insomma per aprire...e questo è stato molto importante per i figli perché i figli, ecco, i figli hanno sperimentato sicuramente dentro questo tessuto una bella apertura, una bella provocazione per la loro vita»*⁸⁶⁴.

8.6 La preoccupazione per i beni esteriori di questo mondo nell'esperienza ciellina e cioè come CL favorisce la secolarizzazione

Fin qui abbiamo visto come CL si opponga ad un certo modo di concepire la secolarizzazione ben preciso e cioè alla secolarizzazione intesa come perdita di influenza della religione nella sfera pubblica delle persone sia come principio orientativo dell'agire e sia come incidenza concreta nell'ambito economico, politico e

⁸⁶³ *Ibidem.*

⁸⁶⁴ *Ibidem.*

familiare. Da questo punto di vista quest'esperienza rappresenta una testimonianza concreta di quella riconquista della sfera pubblica delle religioni di cui parla Casanova. Tuttavia, non va ora dimenticato, e nelle conclusioni del nostro lavoro riprenderemo con maggior piglio questo discorso, che in un'altra accezione, speculare ed opposta alla precedente, la secolarizzazione può essere intesa anche, per dirla con Weber, come "preoccupazione per i beni esteriori di questo mondo", come valorizzazione di quelli che Berger chiamava bisogni secolarizzati e vista sotto quest'altra ottica CL sembra invece posizionarsi sull'altro lato della barricata e cioè come un movimento che anziché combattere, facilita, fomenta il processo di secolarizzazione. Stiamo qui facendo riferimento al fatto che tutti gli elementi che abbiamo evidenziato finora sembrano convergere, trovando così una propria coerenza interna, verso un modo di vivere la religiosità dentro CL caratterizzato da una forte rivalutazione della vita terrena, della vita secolare a discapito del riferimento all'aldilà. L'intero discorso fin qui sostenuto sembra andare verso questa direzione.

8.7 L'attenzione per i bisogni secolarizzati delle persone nell'esperienza di fede ciellina

Innanzitutto, partiamo dai bisogni esistenziali dai quali sembra nascere l'entrata in CL, e cioè bisogni legati soprattutto al vivere bene qui ed ora e più in particolare al tentativo di superare la solitudine esistenziale e i momenti critici delle vita. Abbiamo già visto come uno dei nostri intervistati abbia sostenuto che la traduzione della sigla "GS" con "Giovani Soli" non fosse poi una cosa tanto lontana dalla realtà. E in effetti, la maggior parte delle persone da noi intervistate ha sostenuto che il bisogno principale che li ha spinti ad entrare dentro CL, è stato proprio quello di voler superare lo stato di solitudine e i momenti critici esperiti nelle loro esistenze, nei loro percorsi di vita soggettivi. In un brano, già citato, tratto dalle interviste infatti si legge: «*l'esperienza nel movimento inizia come un'amicizia quindi alla fine è quello il movimento, è soprattutto un'amicizia*»⁸⁶⁵. CL, in virtù di quei rapporti di amicizia che ne caratterizzano in maniera predominante la vita interna spirituale e non, e della presenza al suo interno di figure autorevoli che localmente si pongono come punti di riferimento rispetto al caos della vita, ha rappresentato l'approdo ideale per queste persone. È proprio l'apprezzamento mostrato dai nostri intervistati per la capacità del movimento di

⁸⁶⁵ Intervista 21, F, 21 anni. In CL: da 7 anni.

rispondere a quei bisogni che sembra mostrare come in effetti l'offerta religiosa proposta da CL tenga in forte considerazione queste esigenze di carattere esistenziale dei suoi membri, tentando di soddisfarle nella maniera più adeguata possibile. Quella che sembra emergere dentro CL è infatti un tipo di religiosità in cui l'attenzione nei confronti della persona e dei bisogni di felicità nella vita quotidiana di cui essa è portatrice rappresentano degli elementi fondamentali, imprescindibili.

Ancor di più, questa forte attenzione del movimento per il "qui e ora", per la vita su questa terra, viene manifestata in maniera alquanto esplicita dall'importanza assunta al suo interno dalla dimensione comunitaria soprattutto lì dove viene intesa come aiuto concreto e solidale fra persone in relazione ai bisogni quotidiani, concreti, materiali, a volte anche spiccioli, dell'esistenza. Pensiamo tra le altre cose alla rete di aiuti solidali che tende a concretizzarsi per esempio nelle università per accogliere gli studenti fuori sede oppure a qualsiasi altro tipo di aiuto materiale e non, anche rispetto ai bisogni più spiccioli della vita quotidiana.

Uno degli aspetti più interessanti che a nostro parere emerge dalla ricerca sul campo è rappresentato dal fatto che le persone da noi intervistate siano inizialmente rimaste affascinate e si siano attaccate più che ad una particolare esperienza religiosa, ad un modo nuovo di vivere la fede, a delle persone che si sono dimostrate disponibili e capaci di aiutarle e di farsi carico delle loro esigenze e problemi esistenziali. In altri termini, sembra che in alcuni casi, inizialmente, la dimensione più prettamente religiosa tenda addirittura quasi a scomparire o, perlomeno, a venire adombrata dalla componente più strettamente umana nel senso che i bisogni dai quali sembra scaturire l'entrata nel movimento sono innanzitutto di questo tipo così come le risposte ottenute al suo interno. In che altra maniera può essere letta la seguente sintomatica affermazione, già citata, di un nostro intervistato: *«a me interessava vivere un'amicizia con queste persone (...) in quell'anno ho ripreso anche a frequentare i sacramenti, ma solo perché vedevo che lo facevano loro e quindi mi dicevo "ma, se lo fanno loro vuol dire che è una cosa buona" perché avevo imparato a fidarmi di queste persone»*⁸⁶⁶. Prima viene soddisfatto il bisogno di colmare il vuoto della propria solitudine esistenziale e, in seguito, in virtù della fiducia acquisita nei confronti di quelle persone che hanno soddisfatto quel bisogno, viene anche intrapreso un cammino di fede. La risposta data

⁸⁶⁶ Intervista 16, M, 40 anni. In CL: da 24 anni.

dal movimento a questa domanda appare pienamente coerente poiché al nuovo entrato viene innanzitutto proposto un legame di amicizia senza forzarlo più di tanto riguardo all'aspetto permanente religioso come si può evincere da quest'altro breve brano in parte già citato: *«Ho iniziato a frequentarli e per diversi mesi...va bene si andava a messa dicevamo il vespro tutti i giorni però più di tanto non è che la cosa mi avesse interessato da quel punto di vista. La cosa che mi colpiva è che su questo, e cioè sul fatto che l'aspetto religioso inizialmente non mi interessava più di tanto, nessuno mi poneva delle domande particolari, quindi per alcuni mesi era semplicemente un vivere un'amicizia in sé»*⁸⁶⁷. Il movimento stesso sembra proporsi all'esterno, in maniera consapevole, innanzitutto proprio come possibilità di instaurare dei rapporti affettivi entro i quali l'importanza assunta dai momenti di socialità e di condivisione appare fondamentale. Abbiamo infatti visto come il primo approccio con i possibili neo-membri avvenga soprattutto attraverso attività di socializzazione e svago quali le gite o altro che attirano le persone. Ecco, a tal proposito, una fra le tante testimonianze di questo tipo: *«Nell'ultimo anno di scuola, cioè a cavallo tra il IV° e il V° liceo scientifico, ho conosciuto il movimento di CL a causa di un amico di mio fratello, un ex compagno di scuola di mio fratello, che mi ha invitato ad andare a trovare delle persone a Catania e io ci sono andato così tanto per andare a Catania, per fare una cosa diversa»*⁸⁶⁸. Da questo primo incontro il nostro intervistato ha poi continuato a frequentare quelle persone, è entrato dentro CL, rimanendo colpito soprattutto dalla loro capacità di accoglierlo all'interno di una rete di relazioni di tipo affettivo mai sperimentate prima con la medesima intensità. L'elemento dell'amicizia rimane anche nel tempo uno tra gli aspetti fondamentali che convincono i membri del movimento a rimanervi dentro come si può evincere da questo breve brano: *«Una cosa che poi mi piace molto del movimento è questo puntare sui rapporti di amicizia per cui per es. nella Fraternità noi siamo amici non perché andiamo a mangiare assieme la domenica, che si fa anche, ma perché ci si confronta sui propri problemi, sulle proprie esperienze»*⁸⁶⁹.

Un'amicizia che non si concretizza esclusivamente nell'offerta di relazioni di tipo affettivo in cui sentirsi voluti bene, ma anche nell'inserimento delle persone all'interno

⁸⁶⁷ Intervista 2, M, 49 anni. In CL: da 33 anni.

⁸⁶⁸ Intervista 16, M, 40 anni. In CL: da 24 anni.

⁸⁶⁹ Intervista 17, F, 57 anni. In CL: da 42 anni.

di una fitta rete di aiuti reciprocamente solidali rispetto a tutti i piccoli problemi e bisogni della vita, spirituali, ma anche materiali. Di nuovo riproponiamo un brano tratto dalle interviste già citato in precedenza a conferma di quanto sopra sostenuto: *«l'esperienza della comunità è stata veramente quella...sapere che puoi contare sulle persone (...) noi abbiamo avuto proprio momenti di solidarietà grandi, anche di aiuti concreti se c'erano dei problemi economici, abbiamo avuto veramente delle situazioni in cui abbiamo risolto»*⁸⁷⁰. E allora è in questo senso, soprattutto, che vogliamo sostenere la mondanizzazione, e la conseguente secolarizzazione, del discorso religioso di cui si fa portatore CL e cioè come una proposta attenta innanzitutto ai bisogni esistenziali, sia spirituali che materiali dei suoi membri. Approcciarsi alle persone partendo dai loro bisogni concreti nell'intento di soddisfarli, valorizzare la felicità di ognuno qui e ora, è questo il messaggio che soprattutto sembra trasparire da questa offerta. Il rischio è sempre quello evidenziato da Weber e cioè che il leggero mantello delle cose terrene possa nuovamente avvolgere così tanto la dimensione più squisitamente religiosa da coprirla quasi completamente rendendola infine invisibile.

Va anche evidenziato un altro aspetto. La consistente valorizzazione del "hic et nunc" presuppone, dall'altra parte, un'importanza minore assunta dal riferimento all'escaton nell'esperienza religiosa all'interno del movimento. Ci venga perdonato se ci ripetiamo, ma questa testimonianza, già citata nel paragrafo 6.1 del nostro lavoro, appare davvero emblematica a conferma di quanto sopra sostenuto: *«Cioè ciò che avevamo incontrato, l'avvenimento di Gesù, non era una cosa teorica, astratta ma che c'entrava con la vita, c'entrava con la mia felicità e non era un soprammobile, per intenderci, non era una cosa della domenica, era un tipo di fede a cui venivamo chiamati che doveva innanzitutto, era una questione mia per la felicità personale e poi era...non si poteva nascondere, insomma (...) ogni uomo, ovunque vive, qualsiasi esperienza ha fatto si pone la domanda: "che ci sto a fare in questo mondo?" per il solo fatto che poi si deve morire, insomma. La risposta a questa domanda è la certezza di avere incontrato un'esperienza che desse risposta a questa domanda e che non era una risposta teorica o legata all'aldilà ma è una possibilità da vivere concretamente»*⁸⁷¹. Essere felici qui ed ora, senza pensare più di tanto all'aldilà, sembra essere il bisogno principale dei nostri intervistati, un bisogno che trova piena

⁸⁷⁰ Intervista 5, F, 59 anni. In CL: da 46 anni.

⁸⁷¹ Intervista 7, M, 44 anni. In CL: da 30 anni.

soddisfazione nell'offerta religiosa del movimento. Ad ulteriore conferma di questa lettura proponiamo di seguito un brevissimo racconto narrato da Giussani che sembra un esempio emblematico dell'importanza assunta dalla felicità su questa terra all'interno del suo discorso religioso: «*“Chi mi segue avrà la vita eterna e il centuplo quaggiù”. Ripetevo sempre questa frase di Gesù ai ragazzi in classe, e commentavo: “Chi mi segue avrà la vita eterna...”, e questo vi può non interessare; ma se non vi interessa “il centuplo quaggiù”, siete fessi*»⁸⁷². Considerata sotto questa ottica, allora, CL, sembra iscriversi in maniera abbastanza calzante in una delle tendenze più marcate della moderna religiosità evidenziate da Berger. Secondo quest'ultimo: «*dato che la secolarizzazione è una tendenza globale, i contenuti religiosi tenderanno a essere modificati nella direzione voluta dalla secolarizzazione*»⁸⁷³ nel senso che «*gli elementi “soprannaturali” vengono svuotati d'importanza o relegati in una posizione decentrata, mentre l'istituzione è “venduta” sotto l'etichetta di valori congeniali alla coscienza secolarizzata*»⁸⁷⁴. Tra questi valori congeniali alla coscienza secolarizzata Berger sottolinea soprattutto i «*bisogni morali e terapeutici dell'individuo visto nella sua vita privata*»⁸⁷⁵. Si pensi, a tal proposito, nuovamente, al racconto di quella persona che aveva vissuto come un lutto il fatto che la sorella si era fatta suora e alla capacità del responsabile locale di CL, nell'aiutarla a superare questo “trauma” attraverso l'ascolto e la comprensione. In ciò, il tipo di esperienza religiosa che CL propone ai suoi appartenenti, sembra strettamente coerente con la tendenza sottolineata da Berger. In altre parole, dare delle risposte soddisfacenti a dei bisogni esistenziali scaturiti tipicamente dai fallimenti della modernità, a dei bisogni mondani relativi al benessere delle persone in questa vita, su questa terra, significa, nel caso specifico, fornire delle risposte anch'esse mondane, anch'esse relative alla felicità degli uomini nella loro vita terrena, nel “hic et nunc”. Come sostenuto da Luhmann, nelle moderne società secolarizzate, diventa fondamentale per le agenzie religiose l'«*adattamento alle nuove esigenze, ai nuovi desideri, alle nuove richieste*»⁸⁷⁶ con la conseguenza, tra l'altro, che «*il mantenimento dell'attrattiva procura preoccupazioni e induce a imitare il modello*

⁸⁷² Giussani L., op. cit., 2004, p. 147.

⁸⁷³ Berger P. L., op. cit., 1984, p. 159.

⁸⁷⁴ *Ibidem*, p. 159.

⁸⁷⁵ *Ibidem*, p. 164.

⁸⁷⁶ Luhmann N., op. cit., 1991, p. 229.

di successo mondano: la prassi psicoterapeutica su individui e gruppi può venir emulata in parallelo da certe manifestazioni ecclesiastiche»⁸⁷⁷.

In altre parole, qui la secolarizzazione dell'offerta religiosa ciellina interviene anche nella misura in cui essere nel mondo nelle società moderne significa essere nel mondo moderno con la conseguente inclusione all'interno delle logiche stesse della modernità anche nel caso in cui con la propria azione nel mondo si tende a contrastare quelli che sono i fallimenti più evidenti del processo di modernizzazione. Offrire una risposta soddisfacente ai problemi esistenziali degli uomini, come CL fa soprattutto restaurando quell'etica della fratellanza nei rapporti interpersonali di cui la modernità vorrebbe fare quasi completamente a meno, significa, in ogni caso, iscriversi all'interno del medesimo meccanismo di funzionamento entro il quale quei fallimenti vengono ad essere prodotti. In altre parole, entra qui in gioco nuovamente l'ambivalenza nella modalità di relazionarsi con il mondo da parte del movimento per cui da una parte, sul piano ideale, esso mira alla costruzione di una nuova società, una società ideale, basata su logiche differenti da quella in cui viviamo, ma dall'altra parte, sul piano pratico, CL tende ad intervenire nel mondo per cambiarlo e migliorarlo gradualmente. Il prezzo da pagare per questo intervento graduale è proprio quello di scendere nel medesimo "campo di battaglia" del "Nemico", utilizzando spesso e volentieri le sue stesse armi, le sue stesse tecniche di intervento.

8.8 Gli atteggiamenti secolarizzanti dei ciellini nella sfera economica e in quella politica

Anche le modalità attraverso le quali il movimento tende a rapportarsi alla sfera economica e a quella politica sembrano andare verso questa medesima direzione di una fede mondanizzata entro la quale il mondo secolarizzato assume un'importanza fondamentale.

Per quanto concerne la sfera economica vorremmo concentrarci in particolare su uno dei modi principali attraverso i quali la dimensione religiosa sembra incidere nell'ambito lavorativo e cioè la testimonianza. Come abbiamo visto, la maggior parte dei nostri intervistati, sostiene che la testimonianza della propria appartenenza religiosa rappresenta, in questo ambito, un dovere fondamentale per un ciellino. Riprendiamo un'affermazione già citata di una nostra intervistata che sintetizza in maniera molto

⁸⁷⁷ *Ibidem*, p. 230.

emblematica questa tendenza: «*l'ambiente in cui sei, là tu sei testimonianza*»⁸⁷⁸, sostiene questa persona, riferendosi in maniera particolare all'ambiente lavorativo. A ulteriore conferma di ciò, nello Statuto della Fraternità di Comunione e Liberazione, all'art. 3 si legge «*Sotto la guida del Papa e dei Vescovi, i membri della Fraternità partecipano alla vita della Chiesa nelle rispettive Diocesi e collaborano alla testimonianza cristiana in ogni ambiente – scuola e università, fabbriche e uffici, mondo della cultura, quartiere e città – e con il lavoro, che è forma specifica del rapporto adulto con la realtà*»⁸⁷⁹. La testimonianza all'interno dell'ambiente di lavoro sembra essere quella più importante, poiché il lavoro esprime la “forma specifica del rapporto adulto con la realtà”. E in effetti, come ha fatto notare Abbruzzese, possono divenire soci della Fraternità esclusivamente coloro che hanno raggiunto una posizione stabile nella società⁸⁸⁰, con particolare riferimento proprio alla posizione lavorativa. Se queste sono le premesse, il rischio maggiore è rappresentato, dal nostro punto di vista, dal passaggio del legame “lavoro-testimonianza” a quello “successo nel lavoro-testimonianza”. In altri termini, questo modo di concepire la propria attività lavorativa come luogo di vocazione e testimonianza della propria appartenenza, potrebbe rappresentare il propulsore di una ricerca smodata da parte dei ciellini del successo nelle professioni svolte sposando, senza farne mistero, le logiche e gli strumenti secolarizzati della modernità maggiormente atti a raggiungerlo. Infatti, se ciò che importa è mantenere intatto il proprio legame di appartenenza col movimento allora, partendo da questo presupposto, diventa auspicabile anche, o forse soprattutto, «*Svolgere un lavoro professionale, efficace sul piano produttivo e sufficientemente remunerativo sul piano personale (...) Sottomettersi alle regole del mercato, acquisire delle competenze commerciali*»⁸⁸¹. Avere successo nella propria attività professionale rimanendo legati alla propria appartenenza religiosa, significa infatti dire al mondo: “Guardate! Nella vita ci si può realizzare e raggiungere dei traguardi importanti anche partendo da logiche e principi differenti da quelli laici”. Questi ultimi, pertanto, non risultano più i soli atti alla «*gestione della modernità tecnica, economica e politica, rivelando la vitalità e la*

⁸⁷⁸ Intervista 5, F, 59 anni. In CL: da 46 anni.

⁸⁷⁹ Statuto della Fraternità di Comunione e Liberazione in Giussani L., *La fraternità di Comunione e Liberazione*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 2002, p. 234.

⁸⁸⁰ Abbruzzese S., op. cit., 1991, p. 186.

⁸⁸¹ *Ibidem*, p. 168.

*capacità d'intrapresa di cui l'appartenenza cristiana è portatrice*⁸⁸². Anzi, proprio l'appartenenza cristiana rappresenta quel qualcosa in più da investire nell'attività lavorativa e allora, appare evidente che, come sostenuto da Abbruzzese, all'interno dell'esperienza ciellina «*La spiritualità non è concepita come una fuga dal mondo, ma al contrario come un potenziale supplementare, che bisogna investire nel mondo del lavoro*»⁸⁸³. In questo discorso, allora, la dimensione mondana assume un'importanza strategica ed è in questo senso che possiamo intendere l'agire nel mondo del movimento come secolarizzato. Incentivare la scalata al successo professionale significa quindi valorizzare o, perlomeno non osteggiare, alcuni degli “idoli” di questo mondo che, per esempio, come abbiamo visto in precedenza, vengono invece avversati con convinzione all'interno di altre esperienze che si autodefiniscono come pure rispetto alle contaminazioni del mondo secolarizzato⁸⁸⁴.

Per ciò che concerne l'ambito politico, come sostenuto da Pace, «*La politica per i militanti ciellini è stata vissuta per molti versi e continua ancor oggi ad essere concepita come ascesi intramondana*»⁸⁸⁵. L'interesse principale che spinge il movimento ad agire in questa sfera, nella fase storica attuale, è rappresentato, come abbiamo già visto, dall'intento di favorire l'attività delle proprie Opere nella società. La lettura secolarizzante pertanto raggiunge in questo caso il suo apice. L'ambito politico, infatti, rappresenta forse l'esempio più calzante di questo tipo di lettura nella misura in cui, al suo interno, la principale fonte orientativa dell'agire dei ciellini è rappresentata dallo scegliere i candidati politici, senza distinzioni fra destra, centro e sinistra, ma in virtù del loro mostrarsi o meno favorevoli a garantire l'immane presenza socio-economica del movimento nella società. Abbruzzese evidenzia questo atteggiamento strategico del movimento sostenendo appunto che CL in ambito politico si comporta come «*un gruppo di pressione autonomo, capace di un uso smalzato della propria capacità di orientare il consenso elettorale*»⁸⁸⁶. In ciò consiste un esempio quanto mai secolarizzato di agire politico, privato di qualsiasi riferimento ad idee ed appartenenze, e tutto invece teso verso il pragmatismo più esasperato. Ecco, infatti, quanto sostiene a tal proposito una nostra intervistata: «*Riguardo alle scelte politiche l'esperienza del*

⁸⁸² *Ibidem*, p. 20.

⁸⁸³ *Ibidem*, p. 190.

⁸⁸⁴ Pace E., op. cit., 2003: 61-72, p. 68.

⁸⁸⁵ Pace E., op. cit., 1998, p. 151.

⁸⁸⁶ Abbruzzese S., op. cit., 2001, p. 83.

*movimento ci ha lasciati sempre abbastanza liberi con questa cosa qui. Quindi noi, secondo anche le occasioni che abbiamo in loco, dei personaggi politici che ci sembrano più in sintonia con l'esperienza nostra, li sollecitiamo e comunque dialoghiamo con loro, oppure, vabbè, li votiamo»⁸⁸⁷. Quindi, seppur liberi di scegliere di testa propria, i membri di CL sembrano orientati nella maggior parte dei casi, a votare per coloro che si dimostrano in sintonia con la loro esperienza, al di là della differenti appartenenze ideologico-partitiche degli stessi, che non hanno alcuna importanza e che infatti non vengono per nulla menzionate dalla nostra intervistata in relazione al criterio di scelta adottato in questo ambito. È molto interessante notare come il percorso cronologico seguito da CL nel rapportarsi alla politica ricordi ancora una volta in maniera emblematica la splendida immagine evocata da Weber nelle conclusioni dell'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo*. L'approccio iniziale consisteva infatti nel preferire quelle esperienze politiche i cui ideali si sposavano con quelli che ispiravano il movimento e cioè gli ideali cristiani. E allora si votava per la DC oppure per l'MP fino a quando non sono entrambi spariti dalla scena politica nazionale e, soprattutto, non ha fatto il suo ingresso all'interno di quella scena la CdO. Dopo di ciò, qualsiasi partito o candidato ha preso ad andare bene a patto che essi difendessero, o nella peggiore delle ipotesi, non ostacolassero l'attività socio-economica profusa dal movimento proprio attraverso la CdO. E allora, ritornando a Weber, la preoccupazione per i beni esteriori di questo mondo (le Opere cielline) ha acquistato nel tempo un potere sempre crescente nell'esperienza ciellina fino a trasformare il leggero mantello "in una gabbia di durissimo acciaio" che sembra dare luogo a quella «*sorta di pietrificazione meccanizzata, adorna di una specie di importanza convulsamente, spasmodicamente autoattribuitasi*»⁸⁸⁸.*

Riassumendo, i modi di approcciarsi al mondo esterno da parte del movimento (esperienza religiosa, interventi in politica, economia e società) pertanto, pur nascendo dall'esigenza di contrastare un certo tipo di secolarizzazione (privatizzazione della religione) finiscono per alimentare quello stesso processo (inteso come mondanizzazione della religione), nella misura in cui il suo forsennato attivismo nel mondo, il suo ascetismo intramondano conduce ad attribuire ai beni esteriori un'importanza tale da relegare quasi in secondo piano il suo messaggio più prettamente

⁸⁸⁷ Intervista 6, F, 51 anni. In CL: da 33 anni.

⁸⁸⁸ Weber M., op. cit., 1996, p. 241.

religioso. E d'altronde, anche negli stessi modi attraverso i quali il movimento tende a venir rappresentato all'esterno, sembrano emergere innanzitutto, soprattutto, le sue caratteristiche mondane, a discapito di quelle più prettamente religiose. In *La Repubblica*, per esempio, in occasione della morte di Giussani, CL venne definita come un movimento che «*da minuscolo circolo di amici in mezzo secolo s'è fatta organizzazione diffusa in più di trenta nazioni, impero economico, ordine ormai ben inserito nel potere*»⁸⁸⁹. Rimanendo esclusivamente in ambito scientifico, ecco due definizioni di CL, già viste in precedenza nel nostro lavoro, che, pur ricordandone la natura religiosa, evidenziano in maniera predominante il suo onnicomprensivo ascetismo intramondano: «*un'esperienza comunitaria di tipo religioso, un movimento collettivo vero e proprio all'interno della Chiesa, un itinerario pedagogico, una organizzazione di servizi sociali, un patronato che fornisce assistenza a determinate fasce sociali, una lobby politica*»⁸⁹⁰; la «*proliferazione di un insieme vistoso di attività economiche, culturali e associative, sorrette da una miriade di comunità locali, organizzate a livello regionale e nazionale, con una forte capacità di pressione sul potere politico e una riconosciuta autorevolezza nella Chiesa italiana*»⁸⁹¹. In altre parole, come sostenuto dal già citato Parola, «*Oggi, in tempi di limitata parresia ecclesiale, le icone di CL sembrano essere una fede mondanizzata e una Chiesa politicizzata. Con queste il movimento continua la propria battaglia, per essere un punto di riferimento, con gente di valore. Poco importa se così si costringe la Chiesa ad assumere, nei criteri di intervento e nei metodi, la logica della lobby, del gruppo di pressione, e si rischia di offuscare la sua forza profetica e la sua missione di serva del Vangelo*»⁸⁹². Un rischio di non poco conto e cioè quello di favorire l'ulteriore propagarsi del processo di secolarizzazione che corrisponde ad una vera e propria beffa per un movimento nato proprio dal tentativo di contrastare quello stesso processo.

⁸⁸⁹ Ceccarelli F., *Gius, un radicale dell'esistenza che ha sfidato l'illuminismo*, in *La Repubblica*, del 23/02/2005.

⁸⁹⁰ Pace E., op. cit., 1998, pp. 142-143.

⁸⁹¹ Abbruzzese S., op. cit., 1991, p. 183.

⁸⁹² Parola A., op. cit., 2005, p. 850.

9. Dall'appartenenza a CL ai rapporti tra il movimento e il resto del mondo cattolico nella percezione degli intervistati

«Il Papa ha detto a don Giussani “continua così” perché questa strada sta aiutando milioni di persone ad avvicinarsi alla fede cristiana e ad uscire da quello che don Giussani, in un articolo, chiama “il nulla delle persone”, cioè quando cadi nello scetticismo pensando che tutto vada male e che la sofferenza nel mondo non serve a niente e tutto va a scatafascio. Io sono contenta che il Papa riconosce la potenza, tra virgolette, del movimento perché per me è stata vera e se il Papa dicesse il movimento “fa schifo” io gli risponderei “forse hai ragione ma a me mi ha aiutata” e di fronte ad una cosa del genere il Papa cosa potrebbe dirmi? A me CL ha aiutato ad incontrare Cristo e a riconoscerlo come una cosa utile alla mia vita e questa è la cosa importante anche se CL fosse una cosa sbagliata»⁸⁹³.

9.1 CL nel mondo: tra difesa dell'identità cristiana e senso di appartenenza al movimento

In questo brano tratto dalle interviste si intende evidenziare, a nostro avviso, due elementi principali: da un lato il riconoscimento forte, la legittimazione sostanziale da parte del Papa nei confronti dell'esperienza ciellina, ma dall'altro emerge anche il forte senso di appartenenza che CL è capace di inculcare nei suoi membri offrendosi ai loro occhi come il mezzo storico più efficace per fargli “incontrare Cristo”.

Come ha scritto Abbruzzese *«il gruppo di don Giussani è mobilitato da un solo problema: quello dell'identità cristiana in un mondo che sta per farne scomparire ogni forma di visibilità»⁸⁹⁴*. L'identità cristiana da riaffermare con forza all'interno della società secolarizzata sembra rappresentare in effetti l'elemento chiave che contraddistingue l'intera vicenda ciellina. Ma proprio questa volontà ha portato il movimento ad avere *«la pretesa, comune del resto ad altri movimenti di “entusiasti” attivi oggi nella Chiesa cattolica, di essere l'espressione più autentica dell'essere chiesa, l'avanguardia dei “puri”, gli annunciatori di un messaggio di riforma che nessun altro gruppo di cattolici è oggi in grado di proporre»⁸⁹⁵*. Questa pretesa ha

⁸⁹³ Intervista 10, F, 22 anni. In CL: da 8 anni.

⁸⁹⁴ Abbruzzese S., op. cit., 1991, p. 219.

⁸⁹⁵ Pace E., op. cit., 1998, p. 148.

rappresentato storicamente uno dei motivi fondamentali che hanno condotto ai contrasti e alle incomprensioni, a volte anche molto duri, fra CL e il resto del mondo cattolico. Ma proprio questi due stessi elementi e cioè il fatto di sentirsi “l’espressione più autentica dell’essere chiesa” e la conseguente conflittualità con il resto del mondo, cattolico e non, hanno condotto a quella *«sindrome da accerchiamento che sta all’origine del movimento»*⁸⁹⁶ e che non ha fatto altro che creare, e continuamente rafforzare, il senso di appartenenza identitaria dei membri nei confronti del proprio movimento. Tale senso di appartenenza viene ininterrottamente inculcato e consolidato negli appartenenti soprattutto attraverso la valorizzazione di quella dimensione comunitaria in virtù della quale la maggior parte dei momenti della loro vita quotidiana, spirituale e non, vengono trascorsi assieme. Come ha scritto Pace *«a CL si aderisce volontariamente, ci si converte alla sua teologia, si milita nelle comunità da essa designate, ci si serve dei servizi sociali che essa offre, si leggono le riviste, i giornali e i libri da essa pubblicate nei circuiti controllati dal movimento, ci si atteggia nei confronti del mondo moderno come paladini e difensori di valori che sarebbero minacciati dalla cultura radical-marxista, dallo stato burocratizzato e da una cattolicità fiacca, succube del Nemico»*⁸⁹⁷. Quasi ogni attività dell’esistenza individuale risulta quindi inglobata nella vita comunitaria del movimento, a partire, naturalmente, da quella spirituale entro la quale anche le *«vacanze, le gite sono sempre sia un’occasione di raccoglimento spirituale, sia uno strumento di rinforzo dei legami comunitari»*⁸⁹⁸. Una nostra intervistata conferma questa onnicomprensività della proposta religiosa ciellina sostenendo infatti che: *«io nella mia esperienza personale i miei amici li ho trovati lì, amici che lo erano in ogni ambito, nella scuola, per andare a mangiare la pizza il sabato ecc. Cioè tutte le cose che ho iniziato a fare erano legate al movimento, nel bene e nel male. Io nel movimento ci sono cresciuta»*⁸⁹⁹.

Il senso di appartenenza al movimento viene naturalmente alimentato anche attraverso l’infittirsi di quella rete di aiuti solidali reciproci di cui abbiamo già parlato e infatti, già Wilson sosteneva, a proposito dei nuovi movimenti in generale, che *«In tali comunità, ovviamente, le occasioni di aiuto reciproco, di espressione di amore*

⁸⁹⁶ *Ibidem*, p. 148.

⁸⁹⁷ *Ibidem*, p. 148.

⁸⁹⁸ Abbruzzese S., op. cit., 1991, p. 183.

⁸⁹⁹ Intervista 10, F, 22 anni. In CL: da 8 anni.

*disinteressato, di distribuzione di status (che in definitiva, significa stima sociale), nonché le occasioni di esercitare una certa autorità e responsabilità nello spirito di una buona volontà disinteressata, sono tutte funzioni che danno un senso di appartenenza personale e di validità dell'impegno»*⁹⁰⁰. Anche dentro CL la dimensione comunitaria rappresenta un elemento strettamente funzionale all'affermarsi di questo "senso di appartenenza personale" in virtù del quale la difesa dell'identità cristiana tende poi a coincidere, fin quasi a confondersi totalmente, nella difesa dell'identità e delle posizioni ideologiche e materiali del movimento. Sempre Wilson, infatti, afferma che «*i membri di un nuovo movimento sono portati ad assumere atteggiamenti simili verso la politica, il divertimento, l'istruzione, la malattia, le persone estranee al gruppo e la società esterna»*⁹⁰¹ che, come abbiamo già potuto vedere, è ciò che in effetti accade in relazione ai membri di CL. Proprio la maniera in cui si concretizzano i legami comunitari all'interno del movimento, e cioè nella forma di aiuti concreti reciproci, di cammino comune nella vita e nell'esperienza di fede, tende a rafforzare questo senso di appartenenza identitaria che poi sfocia in una identità di vedute in relazione a tutti le decisioni e gli aspetti della realtà esterna.

L'identità del movimento viene pubblicizzata e riaffermata in maniera evidente all'esterno del mondo cattolico in virtù dell'invasione con i propri marchi, da parte di CL, di tutti gli interstizi della società. In questo contesto, l'appartenenza identitaria dei membri del movimento, viene continuamente rafforzata in virtù dell'opposizione ad oltranza nei confronti di quel "Nemico" comune rappresentato dal liberal-marxismo. Come ha sostenuto Girard «*Il miglior modo di farsi degli amici, in un universo ostile, è sposare le inimicizie, adottare i nemici degli altri. Ciò che diciamo a questi altri, in questi casi, non varia molto, e il senso delle nostre parole è sempre questo: "Siamo tutti della stessa famiglia, di un solo e identico gruppo perché abbiamo lo stesso capro espiatorio»*⁹⁰² e cioè lo stesso "Nemico". Ma l'appartenenza identitaria viene ulteriormente consolidata, probabilmente in maniera ancora più intensa, proprio all'interno del cattolicesimo rispetto agli altri soggetti (movimenti, gruppi, associazioni) che ne fanno parte. Sempre Girard ha affermato che «*È nell'odio dell'identico che*

⁹⁰⁰ Wilson B. R., op. cit., 1985, p. 160.

⁹⁰¹ *Ibidem*, p. 160.

⁹⁰² Girard R., *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano, 2004, p. 243.

*l'identità raggiunge il suo compimento»*⁹⁰³. Più ci si differenzia rispetto a ciò che maggiormente ci somiglia, più ci si dota di una propria specificità che risulta funzionale al rafforzamento del senso di appartenenza personale dei membri del gruppo. Ma, di converso, più è forte tale senso di appartenenza personale e più le posizioni del movimento rispetto al resto del mondo cattolico tendono a differenziarsi dotandosi di una propria specificità che potrebbe essere causa di ulteriori conflitti. Pertanto, da questo punto di vista, l'attività di CL nel mondo esterno sembra oscillare tra due punti estremi e cioè la difesa della propria identità e la difesa dell'identità cristiana. Gli aspetti che adesso tenteremo di evidenziare attraverso l'analisi delle interviste sono due: 1) la consapevolezza del senso di appartenenza degli intervistati rispetto al movimento e 2) la percezione degli intervistati rispetto ai rapporti intessuti da CL con il resto del mondo cattolico. Partiamo dal primo punto.

9.2 Il senso di appartenenza identitaria dei ciellini

Prima di iniziare l'analisi delle interviste all'interno di questa area tematica vogliamo informare i lettori che la maggior parte degli elementi relativi al senso di appartenenza dei ciellini sono emersi nel tentativo degli stessi di rispondere alla domanda sul significato e l'importanza della dimensione comunitaria che abbiamo già visto nel capitolo 7. In questo contesto la dimensione comunitaria interviene nella modalità delineata dalla Hervieu Léger e cioè come *«l'insieme delle demarcazioni sociali e simboliche che definiscono i confini del gruppo religioso e permettono di distinguere “quelli che ne fanno parte” da “quelli che non ne fanno parte”»*⁹⁰⁴.

Fatta questa precisazione, per comprendere quanto sia forte il senso di appartenenza personale che lega tra di loro i membri di CL conviene da subito partire con una testimonianza tratta dalle interviste: *«Guarda, qua mi vengono in mente due cose: la prima è quella che mi disse una volta un'amica del movimento e cioè una volta dovevo andare a lavorare in un posto dove non c'era il movimento ed ero disperata perché ho detto a questa amica come faccio? Lì non c'è il movimento quindi devo ritornare tutte le volte qui per le riunioni e diventa una faticaccia. Lei mi rispose “lì il movimento non c'è, ma lo puoi fare tu con i tuoi alunni”. La comunità è condividere*

⁹⁰³ Girard R., op. cit., 2001, p. 43.

⁹⁰⁴ Hervieu Léger D., op. cit., 2003, p. 58.

con qualcuno questa tua esperienza. A me la comunità è sempre servita come apertura, è cioè un luogo dove la mia vita cambia, dove il rapporto con l'altro fa cambiare me. Quando è morto don Gius ho scoperto che questo era amico degli indiani, dei musulmani, ecc. Questa è la comunione, il movimento gli è servito, la compagnia dei suoi amici gli è servita per amare di più Cristo e quindi il mondo. Ecco che cos'è per me la comunità: l'amicizia con i miei amici serve a me per volere più bene a te»⁹⁰⁵. In questo breve brano sono tanti gli elementi che vogliamo evidenziare perché importanti in funzione del discorso qui intrapreso. Conviene partire dal senso di scoramento patito dalla nostra intervistata perché doveva allontanarsi dalla sua comunità di appartenenza per motivi di lavoro. Dovendo rimanere per un po' di tempo in un posto in cui "non c'è il movimento" sarà probabilmente costretta a rinunciare alle riunioni comunitarie – che rappresentano uno dei fondamenti della vita comunitaria all'interno di CL – e per questo si sente disperata. Il senso di disagio provato a causa della lontananza fisica dal punto di riferimento rappresentato dal movimento ricorda molto la storia del "Campanile di Marcellinara"⁹⁰⁶ raccontata da De Martino nella sua opera postuma, già citata, *La fine del mondo. contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. De Martino racconta che girando per la campagne calabresi incontra un pastore al quale chiede di accompagnarlo in un luogo che, dopo vari tentativi, non era riuscito a raggiungere. Il pastore sale sulla macchina, ma, man mano che si allontana da Marcellinara, il suo paese, e non riesce più a scorgere il campanile, viene colto da angoscia e senso di insicurezza. Il campanile non è altro che il simbolo materiale dell'identità culturale di appartenenza del pastore e il commento al racconto da parte di De Martino è il seguente: «Ciò significa che la presenza entra in rischio quando tocca i confini della sua patria esistenziale, quando non vede più "il campanile di Marcellinara", quando perde l'orizzonte culturalizzato oltre il quale non può andare e dentro il quale consuma i suoi "oltre" operativi: quando cioè si affaccia sul nulla»⁹⁰⁷. Nel nostro caso il campanile è rappresentato dagli incontri con gli altri membri di CL, con le persone fisiche con le quali condividere tutte le esperienze di vita quotidiana e pertanto il movimento rappresenta per la nostra intervistata la sua patria esistenziale, il suo "orizzonte culturalizzato" oltre il quale non si può andare poiché si sfocia nel nulla. La risposta data dall'amica della nostra

⁹⁰⁵ Intervista 13, F, 45 anni. In CL: da 31 anni.

⁹⁰⁶ De Martino E., 2002, op. cit., Einaudi, pp. 479-481.

⁹⁰⁷ *Ibidem*, p. 480.

intervistata è ancora più interessante. Essa, infatti, non risponde dicendo, per esempio, “l’importante è continuare la propria esperienza religiosa seppur senza partecipare alla vita comunitaria di CL”, ma la sua risposta è “lì il movimento non c’è, ma lo puoi fare tu con i tuoi alunni” a testimonianza comunque di un modo di intendere la fede che non può prescindere dalla propria appartenenza a CL. E la nostra intervistata, provando a trarre una morale dal fatto raccontatoci, sostiene infatti che quindi “La comunità è condividere con qualcuno questa tua esperienza”, dove per “esperienza” non si intende semplicemente la propria appartenenza cristiana, bensì il modo particolare di vivere quell’appartenenza all’interno di CL. E d’altronde, non deve meravigliare più di tanto che la prospettiva di trovarsi per lungo tempo in un posto dove il movimento non c’è possa rappresentare un motivo di forte disagio per un membro di CL poiché, come abbiamo più volte sottolineato, questa possibilità non implica per lui semplicemente una riorganizzazione della sua vita spirituale, ma della sua intera esistenza che viene coinvolta, in ogni aspetto, dalla vita del movimento. L’appartenenza a CL rimane il fulcro principale attorno al quale deve girare la propria vita e ciò significa, tra l’altro che tutte le scelte, la maggior parte delle amicizie, gli stessi matrimoni vengano tendenzialmente consumati all’interno del gruppo così come si può evincere dal prossimo breve passo: *«E allora anche se i miei migliori amici in quegli anni tra il ’75 e il ’76 se ne sono andati io sono rimasto e questo negli anni per me ha voluto dire incontrare la donna che ho sposato, avere 3 figli»*⁹⁰⁸. Anche se i migliori amici abbandonano il movimento ci si rimane dentro continuando ad operare le scelte fondamentali della propria esistenza, nel caso specifico la donna da sposare, all’interno di quel medesimo contesto cui si appartiene.

Ma in quali elementi concreti e tangibili si manifesta questo spiccato senso di appartenenza nelle parole dei nostri intervistati? Volendo darne una definizione, cosa significa in concreto appartenere a CL? Utilizziamo come risposta a queste domande la testimonianza esemplare di un nostro intervistato: *«Per me la comunità è il luogo cui appartengo, nel senso che io quando penso a me penso ad un noi più grande, cioè mi percepisco entro dei rapporti, delle relazioni. Questo proprio come concezione del mio, cioè io pensando a me non riuscirei a scindermi da queste persone care, ma non care perché siamo simpatici, ma care perché condividiamo la stessa strada. Seconda cosa*

⁹⁰⁸ Intervista 2, M, 49 anni. In CL: da 33 anni.

una comunità è per me il luogo entro il quale Gesù Cristo mi raggiunge cioè è come se io faccio spesso l'esperienza che di fronte ad una domanda che io ho mi arriva una risposta da qualcuno (...) per me la comunità è un luogo attraverso il quale l'incarnazione, Gesù mi raggiunge oggi. Non a caso Lui ha detto "Dove 2 o 3 sono riuniti nel mio nome io sono in mezzo a voi", quindi questa grazia che arriva attraverso i fratelli, anche attraverso i fratelli»⁹⁰⁹. La comunità in questione è naturalmente quella ciellina e nelle parole del nostro intervistato essa rappresenta semplicemente "il luogo cui appartengo" nel senso che "pensando a me non riuscirei a scindermi da queste persone care" con le quali egli condivide il medesimo cammino di fede. È solo all'interno di questa particolare esperienza, che si concretizza dentro CL, che Gesù Cristo lo raggiunge consentendogli di vivere un'esperienza di fede autentica e soddisfacente. Il forte senso di appartenenza sentito dai membri del movimento può condurre ad una polarizzazione del mondo in due estremi: un noi e un loro. Questo aspetto può essere ben desunto dalla prossima testimonianza tratta dalle interviste in cui viene focalizzata l'attenzione sull'attività missionaria profusa da alcuni membri del movimento nell'intento di allargarne l'esperienza da Milano al resto d'Italia: «Ricordo che quando siamo partiti don Giussani ci ha detto "non vi preoccupate di nulla se non dell'unità fra di voi, non vi preoccupate di fondare niente", cosa abbastanza comica perché come siamo arrivati ci hanno suonato al campanello per chiederci se eravamo di CL perché quelli erano anni veramente molto particolari qui in Calabria, i primi anni dell'università. Allora, cosa dire, questa idea qua della comunità come dato e della comunione come unità è una cosa che io ho sperimentato nella mia vita e penso sia importantissima, soprattutto qui in Calabria, perché qui l'ho capita bene nel senso che vabbè, il grosso delle mie amicizie della mia vita l'avevo a Milano eppure qui ho ricostruito come un tessuto collettivo in cui la realtà era quella dell'università, dei colleghi, degli amici, delle opere che abbiamo messo in piedi perché abbastanza presto abbiamo costituito una cooperativa sociale, una casa famiglia, un centro culturale, (...) e allora, come dire, ad esempio, uno capisce che...se la porta abbastanza dentro come dimensione l'idea della comunità o della comunione, perché...e questo lo riconosco negli altri. C'è un modo antipatico di dire "voi dite sempre noi", no? Ma che adesso direi è superato, ma io penso anche...no aspetta, aspetta che questo è importante: la

⁹⁰⁹ Intervista 11, F, 50 anni. In CL: da 33 anni.

*comunione è un'esperienza, cioè è un noi, è un noi in quanto è un'esperienza. Direi che è questo fondamentale nel rapporto col mondo, ma senza volerlo, che il giudizio, al limite è un giudizio...quello che ha detto il Papa ultimamente, cioè che tu sei dentro una compagnia, non sei la tua opinione che poi è l'opinione di Costanzo o di...perché se non è quella di un tuo corpo sociale è quella della televisione. Cosa è in fondo l'opinione di una persona? È una emotività. Ecco su questa cosa qua don Giussani è stato molto severo, ci ha aiutato molto a lavorare sul lavoro, cioè a lavorare, a lavorare sulle idee, sulle opinioni, proprio ti dico queste cose perché le sto riprendendo ultimamente, quindi mi sta venendo chiaro quanto tanto c'è stato lavoro dentro la mia pigrizia perché io non sono una di quelle ubbidientissime o zelanti, però un po' il lavoro che noi facciamo come Scuola di Comunità, insisti, insisti, ma sono una serie di categorie martellate fino al libretto di Mao, proprio come impostazione del problema umano, perché altro aspetto affascinante è che la chiesa ha lo stesso compito di nostro Signore di riproporre all'uomo il suo problema umano, il suo bisogno di religione. Non so se funziona il discorso...è un noi che è legato al fatto che io da solo non mi faccio, ma quello che io dico è quello che nasce da un corpo»⁹¹⁰. In questo lungo brano molti sono gli elementi interessanti per la nostra analisi. Innanzitutto, il modo dell'intervistata di intendere il suo senso di appartenenza al movimento come "un noi, - che - è un noi in quanto è un'esperienza". Ciò significa che la propria identità, il proprio senso di appartenenza è il frutto dell'interrelazionarsi quotidiano con altre persone che condividono lo stesso cammino, un fare esperienza assieme che in seguito produce un legame forte dal quale scaturisce quel "noi" cui ci si sente di appartenere. È proprio all'interno di questo "noi", che secondo la nostra intervistata, viene generata una *forma mentis* che influenza e forma la personalità individuale. L'opinione individuale è infatti, in ogni caso, il prodotto di un organismo più ampio, del proprio gruppo sociale di appartenenza e per la nostra intervistata è un bene che sia così "perché se non è quella di un tuo corpo sociale è quella della televisione". Altrettanto interessante appare il discorso relativo al periodo in cui la persona intervistata si trovava lontana dalle sue amicizie poiché si era trasferita in una città diversa da quella di origine. Qui nuovamente ritorna l'idea espressa nella prima intervista che abbiamo preso in esame e cioè quella di ricreare il proprio ambiente familiare, il proprio orizzonte culturalizzato*

⁹¹⁰ Intervista 5, F, 59 anni. In CL: da 46 anni.

oltre il quale non si può andare, costituendo una nuova comunità basata proprio su quel senso identitario che ci si porta dentro. Questo fatto di portarsi “dentro come dimensione l’idea della comunità o della comunione”, la propria identità, ci fa pensare ad un racconto narrato da Eliade. Abbiamo già visto come per questo autore la sacralizzazione di un territorio rappresenti il mezzo attraverso il quale creare il proprio mondo del reale che viene contrapposto all’esterno considerato «*spazio straniero, caotico, popolato di larve, demoni, “stranieri”*»⁹¹¹. La sacralizzazione di un territorio, da questo punto di vista, rappresenta allo stesso tempo un modo mediante il quale contrapporre un “noi” ad un “loro”, un modo attraverso il quale, in altre parole, creare un’identità. Eliade ad un certo punto racconta la vicenda di una tribù Arunta, gli Achilpa⁹¹², che essendo nomadi, nei loro continui spostamenti consacravano di volta in volta i nuovi territori presso i quali si insediavano con un palo, foggato dal tronco di un’acacia. Così facendo, ricreavano in ogni posto in cui sostavano il proprio centro del mondo, il fondamento dell’unica realtà per loro possibile. Nel nostro caso il tronco di acacia è rappresentato da quella comunità, quel senso di appartenenza che ci si porta dentro e che si tende a ricreare nei luoghi in cui il movimento non c’è. Ritornando all’analisi della nostra intervista, bisogna anche evidenziare il fatto che quello del senso di appartenenza interno al movimento rappresenta uno degli elementi che più stanno a cuore allo stesso Giussani così come si può evincere dalla raccomandazione che quest’ultimo fa alla nostra intervistata in partenza per la Calabria: “non vi preoccupate di nulla se non dell’unità fra di voi, non vi preoccupate di fondare niente”. Ciò che più conta è quindi l’unità interna, l’unità del movimento nei confronti del mondo esterno. Adesso ci occuperemo dei rapporti fra CL e una parte di questo mondo esterno, nello specifico il mondo cattolico, così come vengono percepiti dai nostri intervistati. Sin da adesso vogliamo sottolineare il fatto che tutti gli aspetti che emergeranno dai racconti dei nostri intervistati sono e restano semplicemente delle impressioni, delle percezioni soggettive frutto di singole esperienze anch’esse soggettive concretizzatesi in differenti contesti. Pertanto, i tentativi di lettura relativi a questi racconti non hanno nessuna pretesa generalizzante e soprattutto non vogliono rappresentare in nessun caso un quadro descrittivo delle posizioni formali che CL tende ad assumere oggi nei confronti di questi altri enti.

⁹¹¹ Eliade M., op. cit., 2001, p. 24.

⁹¹² *Ibidem*, pp. 26-27.

9.3 I rapporti tra CL e il resto del mondo cattolico

9.3.1 CL e le gerarchie ecclesiastiche

Partendo da questo forte senso di appartenenza al movimento che abbiamo evidenziato nel paragrafo precedente, adesso, la domanda che ci poniamo è la seguente: come vengono percepiti i rapporti tra CL e il resto del mondo cattolico dai nostri intervistati? Innanzitutto sgombriamo il campo da un equivoco in cui si potrebbe cadere e cioè pensare che tale forte senso di appartenenza nei confronti di CL possa tradursi in un rifiuto di sentirsi anche parte della Chiesa cattolica. Ciò, naturalmente, non accade, ma proprio come conseguenza di quanto abbiamo già precedentemente sostenuto e cioè che CL ha anzi la pretesa di “essere l’espressione più autentica dell’essere chiesa”. Il movimento coincide con la vera chiesa e viceversa. Tuttavia, come abbiamo visto nel capitolo 4 dedicato alla ricostruzione delle tappe fondamentali della storia del movimento, altra cosa sono i rapporti che concretamente e storicamente si sono instaurati tra CL e le gerarchie ecclesiali, rapporti non sempre idilliaci, che spesso si sono configurati come contrapposizione netta tra “un noi e un loro”, pur all’interno di un riconoscimento formale dell’autorità che esse rappresentano. Non sembri contraddittorio a questo punto ricordare che, come ha sostenuto Pace, «*Comunione e Liberazione ha cercato di interpretare la parte della “truppa scelta” del papa e dunque coerentemente si è allineata sulle posizioni più rigide della teologia e della disciplina ecclesiastica*»⁹¹³, poiché è stata proprio questa pretesa, tra le altre cose, a creare delle incomprensioni tra CL e il resto del mondo cattolico, tra CL e le stesse gerarchie ecclesiali. Infatti, un conto è se sono queste ultime a designare qualcuno o qualcosa come l’espressione più pura dell’essere cattolici, un altro conto è se ci si auto-proclama, affermando così una propria autonomia individuale, tipica delle esperienze carismatiche, che, altrettanto tipicamente, l’istituzione non può accettare a cuor leggero.

Ciò che appare con maggiore evidenza, dalle testimonianze raccolte, è la consapevolezza di un percorso evolutivo, nei rapporti tra CL e le gerarchie ecclesiastiche, che da un’iniziale conflittualità, anche abbastanza marcata, ha portato, soprattutto con gli ultimi due papi, ad un rispetto reciproco pur nel riconoscimento delle specificità delle diverse esperienze. Vediamo un brano tratto dalle interviste che

⁹¹³ Pace E., op. cit., 1998, p. 151.

rappresenta una testimonianza esemplare a conferma di quanto sopra sostenuto: «Noi eravamo ragazzini quando Giussani è sempre stato molto, molto ligio all'ubbidienza ai vescovi e ce l'ha sempre anche imposta. Noi ci sentivamo ribelli per cui non è che ce ne interessava più di tanto fondamentalmente. Diventando adulti e adesso, rivedendo il libro, capisco quanta solitudine ha vissuto don Giussani e quante incomprensioni ha vissuto proprio nella parte della gerarchia però questo come tutte le figure carismatiche della chiesa per cui si è preso la sua parte insomma. Sicuramente questi ultimi due pontificati sono stati come una cosa, come un riconoscimento incredibile di carisma per cui sicuramente Giovanni Paolo II, ma anche Ratzinger è stato un grandissimo amico...per cui se c'è consonanza diventa più facile. Quando non c'è consonanza, e spesso non c'è stata consonanza, però non abbiamo, mi sembra, mai svolto compiti ufficialmente, fatto scelte che andassero contro, anzi ti dirò che in anni in cui, tutto considerato, il mondo dell'associazionismo cattolico andava disgregandosi, compresa l'Azione Cattolica, noi abbiamo fatto grosse dimostrazioni di attenzione e di ubbidienza alla chiesa, mandando anche giù dei rospi e non sempre essendo riconosciuti, insomma. Poi, insomma, la chiesa, anche qui in Calabria, per dire, se penso a ----, siamo sempre stati rispettati, capiti non sempre dalla curia, insomma, non sempre...però, appunto, tante volte, anche perché noi magari preferiamo restare, come dire, essere...ad esempio io ho svolto spesso compiti di trade union, per dire sono entrata nelle commissioni, che sono una cosa di una pesantezza inaudita, cioè vanno vissute con una serietà enorme, ma non perché siano...sono tutte persone degnissime, ma, secondo me, la chiesa sta vivendo una metodologia organizzativa che è pesantissima. È come se troppe volte il problema della chiesa fosse organizzativo, ancora adesso la pastorale, senza accorgersi che il problema veramente sostanziale, quello di un annuncio, cioè è l'Europa, l'Italia che stanno perdendo i contatti con la chiesa o la chiesa sta perdendo i contatti col mondo e pensa (la chiesa) che il problema sia organizzativo. Questo lo si sente, insomma, quando ci si incontra...o perlomeno io è tanto tempo che non lo faccio più, però quando si entra nelle commissioni c'è una pesantezza in questo senso. C'è invece un bel lavoro, in generale, con le parrocchie, di servizio, anche lì è un servizio che non pretende di entrare in merito a nessuna delle scelte, alla gestione parrocchiale, abbiamo i nostri rappresentanti, noi abbiamo un assistente che è voluto dal vescovo, cioè nostro, lo abbiamo designato noi, ma ratificato

dal vescovo, poi abbiamo un nostro responsabile, cioè ci sono come dei, il responsabile della Fraternità di CL, che è l'istituto riconosciuto dalla chiesa, ha un suo organo o una sua persona riconosciuta dalla chiesa»⁹¹⁴. Questo passo è davvero molto interessante. Al suo interno si può scorgere una vera e propria ricostruzione storica, seppure frutto di una percezione soggettiva, dei rapporti tra le gerarchie ecclesiastiche e il movimento. Proprio per non perdere il filo del discorso abbiamo preferito riproporre il racconto nella sua interezza, senza interruzioni, nonostante la lunghezza e la quantità dei fatti narrati. La nostra intervistata ha vissuto in prima persona tutte le tappe storiche sopra riportate inerenti i rapporti tra CL e la Chiesa ufficiale, rapporti inizialmente difficili, ma che con gli ultimi due papi sono diventati più cordiali in virtù della loro grande capacità di riconoscere ed invogliare i carismi nella chiesa. L'iniziale conflittualità fu dovuta all'incapacità delle gerarchie di comprendere il carisma di Giussani che, pur essendo "sempre stato molto, molto ligio all'ubbidienza ai vescovi", ha dovuto sopportare forti momenti di solitudine e di incomprensioni. In questo punto si tende ad evidenziare il fatto che se delle colpe ci sono state, in quelle iniziali incomprensioni, queste non sono da addebitare a Giussani o al movimento. Anche più avanti viene sottolineato il fatto che nei momenti in cui ci sono stati degli attriti il movimento non ha mai "fatto scelte che andassero contro" i dettami e il volere delle gerarchie ecclesiali, ma anzi in anni in cui "il mondo dell'associazionismo cattolico andava disgregandosi, compresa l'Azione Cattolica, noi abbiamo fatto grosse dimostrazioni di attenzione e di ubbidienza alla chiesa, mandando anche giù dei rospi e non sempre essendo riconosciuti". L'attribuzione delle colpe all'esterno e non a sé stessi è un elemento che ricorre abbastanza spesso nelle testimonianze da noi raccolte e infatti vediamo un altro breve brano che ricalca questa stessa falsariga: «Spesso noto più ostilità da parte magari dei preti o degli altri nei nostri confronti che non noi perché a volte abbiamo proprio anche delle esigenze nostre, logistiche, dove fare gli incontri, dove fare il rosario quindi cerchiamo sempre di stare nelle parrocchie, di avere un rapporto cordiale e sereno con i parroci. Io personalmente, e credo anche i miei amici, riteniamo comunque di essere parte della Chiesa quindi ci sentiamo in unità col Papa innanzitutto. Per cui, soprattutto in questo periodo storico, per noi, seguire don Giussani è seguire anche il Papa per cui per noi è comunque un'esperienza grande

⁹¹⁴ Intervista 5, F, 59 anni. In CL: da 46 anni.

quella che stiamo vivendo. Io ormai compro i libri di Ratzinger come compro i libri di don Giussani perché mi rendo conto che veramente fanno parte della stessa esperienza»⁹¹⁵. Come si può notare, anche in questo brano, viene ribadito come nei casi in cui si presentano dei motivi di attrito, essi sono dovuti soprattutto a un'ostilità degli "altri nei nostri confronti" e non il contrario. In particolare, viene evidenziata una sorta di ostruzionismo da parte dei preti locali per ciò che concerne la possibilità per i membri del movimento di utilizzare le parrocchie per le loro riunioni o altro. Quando la nostra intervistata sostiene di "essere parte della chiesa" fa riferimento, in maniera specifica, alla chiesa dell'ultimo papa, Ratzinger, che, come abbiamo già visto in precedenza, assieme a Giovanni Paolo II, è uno fra quelli che hanno dimostrato maggiore simpatia per l'esperienza ciellina. Anzi, Ratzinger e Giussani "fanno parte della stessa esperienza" e, proprio in virtù di questa totale consonanza di idee, la nostra intervistata afferma di sentirsi "in unità col Papa". Questa forte affinità di pensiero tra gli ultimi due papi e l'esperienza del movimento viene ulteriormente confermata dalla prossima testimonianza dove si legge che «Giovanni Paolo II e Papa Ratzinger, sono della nostra stessa formazione e praticamente parliamo la stessa lingua, utilizziamo anche la stessa terminologia perché hanno fatto gli stessi studi di Giussani, nascono tutti nella stessa culla. Quindi la mia sensazione è che questo fatto si va sempre più chiarendo e cioè che il movimento è dentro la chiesa»⁹¹⁶. Proprio in virtù di questa vicinanza di idee, quindi, si va sempre più chiarendo il fatto che "il movimento è dentro la chiesa". Vediamo un'ultima testimonianza in cui sono presenti un po' tutti i passaggi-chiave, visti finora, che, nella percezione dei nostri intervistati, sembrano caratterizzare i rapporti tra CL e le gerarchie ecclesiastiche: «Per quanto riguarda i rapporti con le gerarchie ecclesiastiche devo dire che, grazie a Dio, tanto è cambiato, ultimamente possiamo dire che non esistono più di questi tipi di contrasti anzi quello che vedo è che c'è un'attenzione rinnovata rispetto al movimento in sé e rispetto alle opere del movimento. Anche noi, nello stesso tempo, comunque, ci poniamo in atteggiamento di massima collaborazione perché noi riconosciamo per primi la chiesa come nostro fondamento. Noi non siamo un'altra chiesa, viviamo in questa chiesa per cui è come se vivessimo una disponibilità totale nei confronti delle nostre gerarchie anche lì dove certe volte non si è valorizzati e compresi per quello che noi facciamo e viviamo. A volte, ancora,

⁹¹⁵ Intervista 3, F, 32 anni. In CL: da 17 anni.

⁹¹⁶ Intervista 17, F, 57 anni. In CL: da 42 anni.

c'è qualche sacerdote che ha qualche pregiudizio o che non ritiene di condividere il nostro modo di vivere la fede, ma questo è normale perché ognuno ha le proprie idee. Ciò che è brutto è quando uno ha dei pregiudizi, come se uno fosse limitato da questo in un rapporto e questo dà fastidio, perché uno dà un giudizio senza averne appurato la fondatezza, si ferma in superficie. Comunque ultimamente mi sembra che con Giovanni Paolo II c'è stato un riconoscimento pieno e formale dell'esperienza della Fraternità di CL»⁹¹⁷. Come si può notare, anche in questo caso, tende a ripetersi il medesimo schema narrativo delle precedenti testimonianze e cioè: 1) la constatazione del fatto che oggi i rapporti tra CL e le istituzioni ecclesiastiche sono di gran lunga migliorati rispetto al passato; 2) l'affermazione formale da parte del movimento della sua fedeltà nei confronti della chiesa e delle sue gerarchie perché CL non è "un'altra chiesa"; 3) la conferma che lì dove continuano a persistere delle conflittualità esse sono dovute all'incapacità degli altri (per es. i sacerdoti) di comprendere l'esperienza ciellina senza pregiudizi e quindi di valorizzarla.

Concludendo, appare evidente, nelle rappresentazioni soggettive dei nostri intervistati, questo tentativo di venirsi reciprocamente l'uno incontro all'altro, da parte delle istituzioni ecclesiali e del movimento. Quello di intraprendere un discorso di reciproco riconoscimento e di collaborazione, d'altronde, è un'esigenza che, per differenti motivi, è stata storicamente sentita da entrambe le parti. CL come approdo ideale di un cammino carismatico che deve tendere, nella sua ultima tappa, verso l'istituzionalizzazione e quindi la reintegrazione all'interno dello *status quo*. Le istituzioni ecclesiastiche come conferma di un approccio storicamente votato ad inglobare le differenze presenti al suo interno, ma anche al suo esterno⁹¹⁸, in un unico alveo rappresentato dalla comune appartenenza cristiana.

⁹¹⁷ Intervista 9, M, 45 anni. In CL: da 30 anni.

⁹¹⁸ Si pensi, tra l'altro, al fatto che, la stessa diffusione del cattolicesimo nel Sud d'Italia si è avvalsa proprio di questo metodo, inglobando al suo interno il paganesimo. Scrive per es. a tal proposito De Martino in relazione alla circoscrizione nel Salento delle crisi da morso di tarantola ai giorni della festa dei SS. Pietro e Paolo che «*Insomma tutto accadeva come se l'influenza culturale cristiana avesse cercato di piegare un fenomeno pagano al proprio calendario religioso, e vi fosse in parte riuscita disciplinando in una certa misura la data di insorgenza della crisi*» (De Martino E., *La terra del rimorso. Il Sud tra religione e magia*, Net, Milano, 2004, p. 48).

9.3.2 CL e gli altri movimenti cattolici

E i rapporti tra CL e il resto dell'arcipelago cattolico come vengono percepiti dai nostri intervistati? Esiste la percezione che si basino sulla cordialità o anche in questo caso su incomprensioni e momenti di frizione? Prima di procedere con la trattazione vogliamo una volta di più precisare che andremo ad analizzare esclusivamente delle percezioni soggettive, che in alcun caso sono rappresentative della posizione formale assunta da CL in relazione agli altri movimenti, gruppi e associazioni presenti all'interno del mondo cattolico.

Un nostro intervistato sostiene che *«Ho amici negli scout, nell'Azione Cattolica...ci sono solo differenze di idee»*⁹¹⁹, ma questo reciproco rispetto, pur nella differenza, che ha caratterizzato la sua esperienza personale non sembra rinvenibile in tutti i casi da noi presi in considerazione, anzi. Dal prossimo racconto si evince infatti come questa “differenza di idee” non si risolve sempre e comunque in una relazione basata sulla comprensione e sul rispetto reciproco: *«quando me ne sono andata dagli scout non ti dico quante me ne hanno dette: “traditrice”, quando invece io passavo semplicemente da un carisma all'altro, ma rimanevo sempre cristiana. Per me non è più giusto o sbagliato un movimento rispetto ad un altro perché se lo scopo è lo stesso, nel senso che se un movimento o un'associazione partono dal desiderio dell'uomo, in qualsiasi modo lo vogliono realizzare non può essere meglio o peggio dell'altro, l'importante è che sei cristiano»*⁹²⁰. In questa testimonianza traspare un giudizio negativo da parte della nostra intervistata sugli Scout e cioè l'esperienza precedente a quella intrapresa dentro CL. All'interno degli Scout non sono stati capaci di comprendere il fatto che passare da un carisma ad un altro non significa tradire qualcuno o qualcosa, ma semplicemente assecondare quelle che sono le proprie esigenze soggettive rimanendo comunque all'interno della medesima esperienza cristiana e, aggiungerei noi, cattolica. Un altro elemento importante che crediamo emerga da questa testimonianza è rappresentato dal fatto che la nostra intervistata, stigmatizzando l'incapacità da parte degli Scout di accettare che una persona possa abbandonare quell'esperienza, allo stesso tempo, anche se implicitamente, lascia intuire come dentro CL si prospetti invece una situazione diversa e cioè maggiormente

⁹¹⁹ Intervista 1, M, 20 anni. In CL: da 3 anni.

⁹²⁰ Intervista 10, F, 22 anni. In CL: da 8 anni.

improntata all'apertura e alla comprensione. In altre parole siamo in presenza di una riaffermazione della giustezza della scelta intrapresa. Proprio Giussani, in relazione alla possibilità data alle persone che abbandonavano il movimento di rientrarvi sosteneva che: «*Ad un nostro ex-militante che rientri nel movimento non chiediamo nessuna autocritica; casomai l'autocritica davanti a lui la facciamo noi su noi stessi*»⁹²¹. Un discorso dal quale traspare un'indubbia apertura mentale e un forte senso di responsabilità nel modo di approcciarsi del movimento nei confronti dei suoi appartenenti.

Ciò che sembra emergere, in maniera più generale, da alcune testimonianze è che anche per ciò che concerne la percezione relativa ai rapporti tra CL e gli altri movimenti siamo in una fase di transizione in cui si sta tentando di superare un periodo iniziale caratterizzato da una consistente conflittualità. Pertanto, pur all'interno di un percorso che tende verso un'auspicata collaborazione o perlomeno verso il rispetto reciproco, rimangono ancora degli strascichi di un passato un po' burrascoso. Questa percezione soggettiva e, naturalmente, non generalizzabile a tutti i contesti e a tutte le singole esperienze, sembra però confermare quanto abbiamo visto nella ricostruzione delle tappe fondamentali della storia di CL. Una nostra intervistata sostiene che «*Con gli altri movimenti i rapporti sono invece ancora conflittuali anche se un po' meno di prima. Per esempio con l'AC c'è una maggiore sintonia e io spero che si superino queste cose*»⁹²². La speranza è pertanto quella di riuscire ad entrare con tutti i movimenti in un rapporto di sintonia e reciproca collaborazione seppure la realtà del momento sembra essere un'altra e cioè quella di una conflittualità più o meno latente che continua a persistere. È soprattutto nel rapporto con gli scout che, anche nella prossima testimonianza, sembrano ancora persistere dei motivi di conflittualità: «*Fra movimenti o meglio fra noi e gli scout si c'è una leggera frizione, conflitto, c'è un diverso modo di pensare, di intendere la religione, magari loro la intendono più come una cosa personale, ognuno si crea il suo spazio e prega, noi invece la intendiamo di più come una dimensione totalitaria. Però per es. per i referendum sulla procreazione assistita c'è stata questa unione tra tutti i movimenti in tutta la chiesa. C'è anche questa logica trasversale, che è quella che a noi non piace, tra partiti, non sto qui ad elencare però per es. gli scout stanno con la Margherita e noi di CL siamo più orientati verso il*

⁹²¹ Ronza R., (a cura di), op. cit., 1976, p. 103.

⁹²² Intervista 17, F, 57 anni. In CL: da 42 anni.

*Centro-Destra. C'è questa spaccatura trasversale, mentre per me è fondamentale richiamarci anche in politica ai valori veri che più ci determinano. Con gli altri movimenti non ci sono problemi, forse c'è un po' di ignoranza da parte nostra, nel senso che non conosciamo gli altri movimenti bene perché noi siamo rimasti colpiti dal nostro e quindi non avrebbe neanche senso andare a conoscere bene gli altri movimenti»*⁹²³. Secondo il nostro intervistato è quindi soprattutto con gli scout che CL sperimenta dei rapporti caratterizzati da una “leggera frizione, conflitto” le cui cause non sembrano però di scarsa rilevanza visto che riguardano “un diverso modo di pensare, di intendere la religione” nel senso che negli scout, al contrario di quanto accade nell'esperienza ciellina, la religione viene intesa “più come una cosa personale”. I motivi di contrasto, sempre nella percezione soggettiva del nostro intervistato, si allargano anche agli orientamenti politici dei due gruppi visto che all'interno degli scout ci si tende a schierare soprattutto dalla parte della Margherita, mentre CL sostiene il Centro-Destra. Anche in questo caso, accanto ai temi principali sopra delineati, è rintracciabile nelle parole del nostro intervistato l'apprezzamento relativo al modo di fare esperienza religiosa all'interno del suo movimento. Ci riferiamo alla sua volontà di evidenziare il particolare modo di intendere la religione dentro CL “come una dimensione totalitaria” che sembra essere la maniera più congeniale per lui. E infatti, più avanti egli conferma questa interpretazione quando, parlando dei rapporti con gli altri movimenti, esclusi gli Scout, sostiene che: «*Con gli altri movimenti non ci sono problemi, forse c'è un po' di ignoranza da parte nostra, nel senso che non conosciamo gli altri movimenti bene perché noi siamo rimasti colpiti dal nostro e quindi non avrebbe neanche senso andare a conoscere bene gli altri movimenti»*⁹²⁴. Ancora una volta, l'elemento che più di ogni altro ci sembra importante evidenziare è rappresentato dal fatto che da queste poche righe crediamo emerga soprattutto l'apprezzamento mostrato da questa persona per la scelta intrapresa, per l'esperienza che sta vivendo anche in relazione alle altre possibilità.

Ritornando al tema dei rapporti tra CL e gli altri movimenti, bisogna ricordare che secondo alcuni nostri intervistati l'esigenza di portare avanti un dialogo più costruttivo sembra invece caratterizzare sempre di più i modi di interrelazionarsi fra CL e l'Azione Cattolica e a ulteriore conferma di ciò ecco una testimonianza molto chiara: «*Io direi*

⁹²³ Intervista 19, M, 27 anni. In CL: da 13 anni.

⁹²⁴ *Ibidem*.

che ancora c'è parecchio da fare per unire i vari movimenti anche se io credo che l'intenzione ci sia. Soprattutto con l'AC mi sembra che il tentativo di portare assieme questo ideale ci sia. La vedevo di più alle superiori la presenza di più movimenti, soprattutto l'AC. Con gli scout, per es., non sono stata mai molto unita, non è capitata mai l'occasione, e non lo so...cioè ci sono stati più dissapori, non nella mia esperienza, ma in quella di altri, lo so per sentito dire. In altre esperienze vedo che non c'è molta unione con il movimento di CL, però non so, potrebbero essere casi isolati e quindi non sono sicura su questa cosa. Adesso che sono all'università non so, perché gli altri movimenti sono abbastanza nascosti e quindi io non conosco nessuno di altri movimenti qui all'università a parte uno degli scout. Per l'esperienza che ho fatto io ho notato che quelli di CL si facevano sempre molto vedere e stavano sempre sulle scatole a tutti per questo e invece gli altri movimenti rimanevano sempre molto nascosti»⁹²⁵. In questo brano sono molti i punti importanti che vogliamo sottolineare. Innanzitutto, viene ancora una volta evidenziato il fatto che nei rapporti tra CL e gli altri movimenti sono individuabili due differenti piani sui quali focalizzare l'attenzione e cioè il piano delle intenzioni e quello della realtà concreta. E allora, da una parte, viene evidenziata l'intenzione di entrambi, CL e gli altri movimenti, di instaurare un dialogo costruttivo basato sul reciproco rispetto e dall'altra una realtà concreta e quotidiana entro la quale la nostra intervistata giunge alla constatazione che per raggiungere tale scopo "ancora c'è parecchio da fare". Un altro elemento che va fortemente evidenziato è rappresentato dal fatto che la nostra intervistata è consapevole che ciò che ci sta raccontando è semplicemente la sua esperienza personale e che pertanto la mancanza di unione che ella percepisce tra CL e ad altri movimenti nel suo contesto potrebbe benissimo rappresentare un caso isolato e non la norma. Anche in questo caso viene evidenziato come l'intenzione di instaurare dei rapporti di reciproco rispetto e amicizia tendi a caratterizzare soprattutto i modi di approcciarsi tra CL e l'Azione Cattolica mentre ciò avvenga con maggiori difficoltà con gli Scout. Quest'ultima è una percezione che è emersa in più di un caso e in differenti contesti, ma, naturalmente, questo non significa che essa rappresenti una generalizzazione ovunque valida e ancor di più che sia indice della posizione formale tenuta dal movimento nei confronti degli Scout e/o dell'Azione Cattolica. Va invece sottolineato che, probabilmente, uno dei principali propulsori di

⁹²⁵ Intervista 21, F, 21 anni. In CL: da 7 anni.

questo *iter* che sembra portare ad una sempre maggiore integrazione fra i vari movimenti all'interno del cattolicesimo è stato proprio Giovanni Paolo II e cioè uno dei due papi tanto apprezzati tra le fila cielline e di ciò sembrano abbastanza consapevoli anche i nostri intervistati così come si può evincere da questa ulteriore ultima testimonianza: *«Il rapporto con gli altri movimenti per me è cambiato molto con Papa Giovanni Paolo II che era un Papa che riusciva ad abbracciare tutti i movimenti e tutti i tentativi degli uomini e ha messo anche più stima tra i vari movimenti. Per quanto riguarda la chiesa locale qui a ----- siamo fortunati perché il vescovo ha molta stima per il movimento per cui lui partecipa molto ai nostri gesti e noi partecipiamo ai suoi per cui io lo vedo molto come, tra virgolette, un babbo. A -----, che è la mia città, invece, questo è un po' più difficile perché il vescovo non ha molta simpatia per CL»*⁹²⁶.

In ogni caso, l'elemento che vale la pena sottolineare con più forza all'interno di questa area tematica è rappresentato dal fatto che le testimonianze prese in esame possono essere lette come un'ulteriore conferma dell'apprezzamento da parte dei ciellini dell'esperienza di fede che hanno intrapreso. Infatti, molto spesso, come abbiamo potuto notare, in maniera più o meno esplicita, all'interno di questi racconti i nostri intervistati sono portati a mettere in evidenza alcuni aspetti dell'esperienza religiosa che essi maggiormente gradiscono dentro CL proprio contrapponendoli a quelli relativi agli altri movimenti e basando su ciò i motivi dei possibili malintesi o conflitti. È questo l'elemento che più di ogni altro va evidenziato in questa sede e cioè un elemento che tende ulteriormente a confermare come la religiosità dei nostri intervistati sia una religiosità del “convertito” in cui appare determinante la possibilità di scegliere la propria appartenenza in virtù delle proprie individuali, diversificate esigenze soggettive.

⁹²⁶ Intervista 23, F, 21 anni. In CL: da 7 anni.

Conclusioni

*«Signore, com'è bello, non andiamo via,
faremo delle tende e dormiremo qua;
non scendiamo a valle dove l'altra gente
non vuole capire quello che tu sei.*

*Ma il vostro posto è là, là in mezzo a loro;
l'amore che vi ho dato portatelo nel mondo;
io sono venuto a salvarvi dalla morte;
mio Padre mi ha mandato ed io mando voi.*

*Scendete nella valle, vivete nel mio amore,
da questo capiranno che siete miei fratelli.
Parlategli di me, arriveranno al Padre,
se li saprete amare, la strada troveranno.*

*Ma il nostro posto è là, là in mezzo a loro;
l'amore che ci hai dato portiamolo nel mondo;
tu sei venuto a salvarci dalla morte;
tuo Padre ti ha mandato e tu mandi noi»⁹²⁷*

Abbiamo voluto aprire le nostre conclusioni con questo canto tratto da un Coro di CL poiché al suo interno è percepibile una vera e propria sintesi di quanto adesso proveremo a sostenere. L'elemento che infatti a nostro parere emerge in maniera predominante e che unisce in un discorso coerente tutti gli aspetti che abbiamo provato ad evidenziare finora è rappresentato da questa indubbia valorizzazione della vita terrena, che caratterizza in maniera predominante la domanda religiosa dei nostri intervistati e che nell'offerta proposta da CL trova la sua più consona realizzazione. Come abbiamo già anticipato nel paragrafo 8.6, tutti i singoli e apparentemente differenti elementi che costituiscono la vita religiosa esperibile all'interno di CL

⁹²⁷ *Canto di Comunione e Liberazione.*

sembrano convergere verso questo comune approdo. Ciò che più importa è vivere bene qui e ora, su questa terra. All'interno di questo discorso, pertanto, il riferimento all'escaton, ad una dimensione extraterrena entro al quale riscattare i mali subiti durante l'esistenza mondana, tende a perdere di significato. Abbiamo già visto come per De Martino, nelle società occidentali, «*il tema di una apocalittica senza escaton abbia acquistato il carattere di un orientamento in certa misura collettivo, gioventesi fra l'altro, per diffondersi, di tutta la potenza dei cosiddetti mezzi di comunicazione di massa*»⁹²⁸. Da questo punto di vista, la capacità di CL di mettere in secondo piano questo riferimento, valorizzando invece la dimensione caduca e terrena del vivere bene, sembrerebbe la migliore strategia possibile per rispondere alle nuove esigenze provenienti da un certo tipo di domanda religiosa. Sia ben chiaro non vogliamo certo sostenere che il riferimento all'escaton scompaia totalmente dal discorso religioso ciellino, ma semplicemente che esso viene messo in secondo piano rispetto ad una maggiore valorizzazione dello stare bene innanzitutto su questa terra e in ciò sembra incontrarsi pienamente nella domanda dei suoi appartenenti. In relazione a CL, allora, potremmo dire ciò che l'Ombra dice al Viandante nella parte finale del II libro di *Umano troppo umano. Un libro per spiriti liberi* di Nietzsche e cioè: «*Di quel che hai detto, più di tutto mi è piaciuta una promessa: che volete ridiventare buoni vicini delle cose prossime*»⁹²⁹. La proposta religiosa esperibile all'interno di CL sembra mettere pienamente in pratica questa promessa. “Ma il nostro posto è là, là in mezzo a loro; l'amore che ci hai dato portiamolo nel mondo”, questo sembra essere il succo di tutto il discorso che sin qui abbiamo portato avanti e cioè quello di una religiosità che vuole stare ben piantata, con tutti e due i piedi, nel mondo, con l'intento di trasmettere agli altri un messaggio, il messaggio cristiano, che è allo stesso tempo uno stile di vita e un modo di dare senso alla realtà. Ma se l'intento principale è quello di vivere bene su questa terra allora va evidenziato un altro elemento che tende ad emergere in maniera predominante rispetto ad ogni tema preso in esame all'interno della nostra analisi. Questo elemento è rappresentato dal fatto che le esigenze dei nostri intervistati e la proposta del movimento sembrano nuovamente convergere e incontrarsi intorno ad un altro punto fondamentale e cioè quello che per vivere bene bisogna dare un senso alle cose di questo mondo, alla vita terrena. La razionalità di calcolo, come sostenuto da

⁹²⁸ De Martino E., op. cit., Einaudi, 2002, p. 691.

⁹²⁹ Nietzsche F., *Umano troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, Newton, Roma, 2005, p. 419.

Dostoevskij⁹³⁰, non basta per vivere bene e nel contesto da noi preso in esame questo problema viene risolto eludendo tale principio orientativo e interpretativo dell'azione a favore di un altro: la religione. Quello di dare un senso ad ogni aspetto della vita attraverso il filtro della religione è pertanto un altro di quei temi chiave che tendono a percorrere tutte le tappe dell'intero cammino che abbiamo fin qui provato a delineare.

Ma vediamo, capitolo per capitolo i principali elementi che sono emersi nel corso dell'analisi partendo dal capitolo IV. All'interno di quest'ultimo si è provato soprattutto a ricostruire le tappe fondamentali che hanno scandito la storia del movimento dalla sua nascita ai giorni nostri. L'elemento chiave che qui vogliamo evidenziare più di ogni altro è rappresentato dal fatto che questa storia di CL può anche essere letta come una storia dell'evoluzione del suo ascetismo intramondano. Tale evoluzione trova il suo apice, la sua massima realizzazione, nella nascita della CdO (1986) fino a giungere ai giorni nostri in cui l'ascetismo intramondano del movimento ha assunto un'importanza tale da comportare il rischio che la sua incessante attività nel mondo (economico, politico, sociale), la sua "mondanizzazione" finisca per offuscare la sua natura più prettamente religiosa.

Passiamo adesso alla parte dedicata all'analisi delle interviste cominciando dal capitolo in cui ci siamo occupati dei percorsi di ri-conversione. L'ideal-tipico cammino che conduce i nostri intervistati ad aderire a CL è pressoché strutturato nella seguente maniera:

1) innanzitutto viene avvertito un forte senso di disagio rispetto alla prima esperienza religiosa che è di tipo cattolico e viene ereditata attraverso l'educazione dei genitori e proprio per questo è avvertita come una zavorra passiva che ci si porta dietro solo per noia e abitudine;

2) questa esperienza viene abbandonata rischiando a volte di sfociare anche nell'assenza di qualsiasi appartenenza religiosa fino all'incontro con il movimento;

3) a partire da questo incontro la tradizione cattolica ereditata viene dotata di un senso nuovo in virtù del fatto che in questo caso la propria religiosità viene scelta consapevolmente e risulta pertanto corrispondente alle proprie esigenze e bisogni esistenziali;

⁹³⁰ Già citato nel paragrafo 1.2 "*L'affermarsi della modernità d'Occidente: principali caratteristiche e limiti*". In ogni caso la citazione fa riferimento a Dostoevskij F. M., op. cit., 1993, p. 28.

4) tra i principali bisogni esistenziali dai quali sembra scaturire l'entrata in CL ricordiamo il bisogno di superare i momenti critici della vita e più in generale il bisogno di trovare una compagnia, una comunità che permetta alle persone di superare la solitudine esistenziale tipicamente esperibile nelle società moderne.

Per quanto riguarda la specificità e il fascino dell'esperienza religiosa dentro CL possiamo innanzitutto sostenere che l'elemento che emerge con più forza dalle risposte dei nostri intervistati è rappresentato dal fatto che il movimento riesce a soddisfare in maniera molto compiuta quei bisogni di cui abbiamo detto sopra. Infatti, in sintesi, tre sono i punti che più di altri vengono evidenziati dai nostri intervistati come elementi chiave che li hanno convinti a rimanere dentro CL e cioè:

1) l'opportunità di trovare nel movimento una compagnia di amici entro la quale vengono valorizzati i rapporti affettivi e solidali e soprattutto è possibile rinvenire delle figure carismatiche che fungono da guida e rassicurazione rispetto ai problemi e in generale i momenti critici dell'esistenza;

2) la possibilità di vivere un'esperienza di fede caratterizzata da una coerenza integrale tra teoria e prassi, tra dottrina cristiana e sua messa in pratica nel mondo, nella vita quotidiana;

3) la possibilità di vivere un'esperienza di fede attraverso la quale dare un senso ad ogni aspetto della vita.

Nel capitolo dedicato ai modi di intendere e di dare importanza alla dimensione comunitaria nella propria esperienza di fede abbiamo provato a costruire tre ideal-tipi di comunità scaturenti dalle risposte degli intervistati e il risultato è stato il seguente:

1) un primo modo di intendere la comunità da parte dei nostri intervistati è quello della comunità intesa soprattutto come possibilità di trovare un aiuto solidale rispetto ai bisogni concreti e materiali, anche spiccioli della vita di tutti i giorni;

2) un secondo modo è quello di intendere la comunità come possibilità di condividere le responsabilità delle scelte della vita con altre persone e, in questo senso, essa, anche in virtù della presenza al suo interno di figure carismatiche, tende a rappresentare un metro di giudizio comune e quindi un punto di riferimento fisso attraverso il quale poter dare un ordine al proprio caos esistenziale;

3) la comunità viene inoltre intesa come un modo di vivere la fede in comune disinnescando così una delle tendenze tipiche della modernità religiosa e cioè la privatizzazione dell'esperienza di fede.

È molto interessante notare come tra i tre modi di intendere la comunità solo uno faccia riferimento all'aspetto più prettamente religioso. Questo è un elemento abbastanza importante visto che la domanda che in questo caso abbiamo posto agli intervistati, nei casi in cui tale tematica non emergeva dalla domanda stimolo, era la seguente: “*Che significato e che importanza assume la dimensione comunitaria nella sua esperienza di fede?*” e cioè una domanda che ci sembrava facesse riferimento in maniera esplicita e soprattutto esclusiva all'aspetto religioso. Invece ciò che è emerso con maggiore evidenza è un modo di intendere la comunità soprattutto come un'amicizia, come una nicchia entro la quale ripristinare quei rapporti di tipo affettivo tra le persone che la modernità sembra quasi aver azzerato. La solitudine esistenziale delle persone nella modernità veniva così descritta dal poeta Arthur Rimbaud già negli ultimi anni del 1800: «*Questi milioni di persone che non hanno bisogno di conoscersi conducono nello stesso modo educazione, mestiere e vecchiaia*»⁹³¹. Il principale bisogno dei nostri intervistati, che sembra trovare piena soddisfazione all'interno dell'esperienza di fede ciellina, è invece proprio quello di conoscersi, di entrare in una rete di relazioni amicali, superando così l'impersonalità e la reciproca indifferenza dei rapporti che la razionalità di calcolo tende a imporre come predominanti nelle società moderne.

Per ciò che concerne i rapporti tra CL e la secolarizzazione, come abbiamo già visto, il discorso diventa alquanto problematico poiché tutto dipende dalla definizione di secolarizzazione che viene utilizzata. E allora, se la secolarizzazione significa un indebolimento della capacità della religione di orientare l'agire delle persone, di influenzare i loro comportamenti concreti all'interno della sfera pubblica, CL rappresenta un esempio di riconquista di quella stessa sfera a ulteriore conferma della teoria di Casanova. Considerati sotto questo punto di vista, i risultati raggiunti sono i seguenti:

⁹³¹ Rimbaud A., *Illuminazioni*, Newton, Roma, 1994, p. 47.

1) innanzitutto la religione sembra incidere nella vita delle persone da noi intervistate ponendosi come principio fondamentale che dà senso ad ogni tipo di agire della loro esistenza individuale e sociale;

2) nel mondo del lavoro è soprattutto attraverso la testimonianza della propria appartenenza cristiana che tende a concretizzarsi tale incidenza;

3) in ambito politico la religione incide orientando le preferenze dei nostri intervistati portandoli a sostenere col voto tutti coloro che dimostrano di avere a cuore l'attività socio-economica del movimento e più in generale tutte le sue posizioni etico-culturali;

4) in ambito familiare è soprattutto mediante un'educazione viva ai principi del cristianesimo dei propri figli – che si concretizza per esempio mandandoli a scuole fondate e gestite da CL – che la dimensione religiosa sembra influenzare i comportamenti dei nostri intervistati.

Se, invece, per secolarizzazione, intendiamo la forte preoccupazione mostrata dalla religione per le cose esteriori, per le cose di questo mondo, in altre parole la mondanizzazione della religione, con la conseguente perdita d'importanza del discorso relativo all'escaton, CL sembra rappresentare un mezzo attraverso il quale la secolarizzazione tende a venir alimentata. Infatti, quello della preoccupazione per il vivere bene “hic et nunc” rappresenta uno degli elementi predominanti che tendono a caratterizzare il modo di esperire la fede all'interno del movimento. La conseguenza di questo atteggiamento fortemente intramondano è rappresentata dal fatto che i beni esteriori sembrano assumere, in questo contesto, un'importanza tale da giungere in alcuni casi quasi ad offuscare l'originario significato religioso. Ad ulteriore conferma di quanto sopra sostenuto, si pensi di nuovo all'immane attività profusa dal movimento in ambito socio-economico, soprattutto attraverso il suo principale braccio secolare, la CdO, e allora apparirà abbastanza chiara ed evidente la plausibilità del quadro sopra delineato. In altri termini, CL nasce come risposta alla secolarizzazione, intesa come privatizzazione della religione, riuscendo a raggiungere il suo scopo attraverso la riconquista della sfera pubblica, ma, allo stesso tempo, finisce per alimentare tale processo, inteso, in questo caso, come mondanizzazione della religione, nella misura in cui il suo atteggiamento nei confronti del mondo lo porta a dare un'importanza sempre

più forte ai suoi beni esteriori, tanto forte da giungere, in alcuni casi, ad offuscare la sua natura più prettamente religiosa.

Tenendo in conto tutto quanto finora sostenuto, pertanto, la nostra ipotesi di partenza sembra venir confermata. L'ambivalenza delle conseguenze prodotte dalla sua condotta nel mondo esterno, fanno di CL un movimento religioso che allo stesso tempo contrasta e favorisce il processo di secolarizzazione. Un altro elemento fondamentale che vale la pena evidenziare è rappresentato dal fatto che le conclusioni che stiamo provando ad avanzare in questa sede riguardano in maniera abbastanza uniforme l'intero gruppo di soggetti all'interno del quale abbiamo effettuato la nostra rilevazione empirica. Nel senso che, per ciò che concerne le conclusioni raggiunte, non sembrano emergere differenze rilevanti relative all'entrata nel movimento dei soggetti intervistati prima o dopo il 1986. Ciò che sembra emergere è invece una quasi totale sintonia nei modi di intendere e vivere questa esperienza tra i militanti, più o meno giovani, e il loro leader fondatore.

Per ciò che infine concerne i modi attraverso i quali i nostri intervistati percepiscono il rapporto fra CL e il resto del mondo cattolico possiamo sostenere, sintetizzando, che sia nei rapporti con le istituzioni ecclesiastiche sia in quelli con gli altri movimenti appartenenti al mondo cattolico, l'approccio utilizzato sembra il medesimo e cioè quello di un tentativo di instaurare una convivenza cordiale basata sul reciproco rispetto e riconoscimento a fronte però di un passato, ancora non del tutto superato, caratterizzato invece da una sostanziale conflittualità. Tale approccio conferma il processo di istituzionalizzazione che già da un po' di anni tende a caratterizzare lo sviluppo di CL. Gli elementi emersi in relazione a questa tematica, non bisogna dimenticarlo, rimangono delle percezioni soggettive che non sono in nessun caso rappresentative della posizione ufficiale assunta dal movimento. Tuttavia, come abbiamo visto all'interno del capitolo IV dedicato alla ricostruzione delle tappe fondamentali della vita di CL, esse sembrano rispecchiare abbastanza fedelmente i fatti reali che hanno contraddistinto storicamente i modi del movimento di approcciarsi al mondo esterno. È soprattutto a partire dall'avvento degli ultimi due Papi che questi modi di approcciarsi sembrano tendere sempre di più verso il reciproco rispetto dopo anni di incomprensioni e attriti. Questi ultimi trovavano la loro origine soprattutto nella pretesa del movimento di rappresentare la forma più pura dell'essere chiesa e,

strettamente collegato a ciò, nella forte componente identitaria che esso alimenta nei suoi appartenenti il che sfocia in quella “sindrome da accerchiamento”⁹³² che tende a caratterizzare i rapporti tra CL e tutto il resto del mondo. Inoltre, per ciò che concerne particolarmente i suoi rapporti con le istituzioni ecclesiastiche si aggiunga il fatto che CL ha continuamente oscillato nei suoi atteggiamenti tra la volontà di obbedire all’autorità e quella, non di minore importanza, di obbedire invece alla sua natura carismatica che, come ci ha insegnato Weber, significa soprattutto stravolgimento dello *status quo*, disobbedienza rispetto alle norme emanate dal Padre, dall’Istituzione, poiché, non bisogna dimenticarlo, il carisma allo stato puro è sempre innovazione continua, rivoluzione permanente.

⁹³² Pace E., op. cit., 1998, p. 148.

Bibliografia

- AA. VV., (1992), *Esercitazioni della Fraternità. Appunti dalle meditazioni*, Supplemento al n. 6 – 1992 di “CL-Litterae Communionis”, Milano.
- AA. VV., (1993), *La religione degli europei II. Un dibattito su religione e modernità nell'Europa di fine secolo*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino.
- AA. VV., (1996), *Francesco Ricci, una passione, cento passioni*, Lit. Citienne, Forlì.
- ABBAGNANO N., FORNERO G., (1992), *Filosofi e filosofie nella storia*, vol. III, Paravia, Torino.
- ABBRUZZESE S., (1991), *Comunione e Liberazione. Identità religiosa e disincanto laico*, Laterza, Bari.
- ABBRUZZESE S., (2000), *Il posto del sacro*, in Gubert R., *La via italiana alla postmodernità. Verso una nuova architettura dei valori*, FrancoAngeli, Milano.
- ABBRUZZESE S., (2001), *Comunione e liberazione*, il Mulino, Bologna.
- ACQUAVIVA S., GUIZZARDI G., (1973), *La secolarizzazione*, il Mulino, Bologna.
- ACQUAVIVA S., (1973), *Sociologia e teologia della secolarizzazione. Considerazioni introduttive* in Acquaviva S., Guizzardi G., *La secolarizzazione*, il Mulino, Bologna.
- ACQUAVIVA S., (1976), *Nuovi modelli religiosi in Italia*, in Caporale R. (a cura di), *Vecchi e nuovi Dei. Studi e riflessioni sul senso religioso dei nostri tempi*, Valentino, Torino.
- ACQUAVIVA S., (1979), *Il seme religioso della rivolta*, Rusconi, Milano.
- ACQUAVIVA S., (1981), *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale: dissacrazione e secolarizzazione nella società industriale e postindustriale*, Comunità, Milano.
- ACQUAVIVA S., PACE E., (1992), *Sociologia delle religioni-Problemi e prospettive*, La Nuova Italia, Roma.
- ALBERONI F., (1984), *Movimento e istituzione. Teoria generale*, il Mulino, Bologna.
- ALBERONI F., (1986), *Movimenti sociali e società italiana*, in Carboni C., *Classi e movimenti in Italia 1970-1985*, Laterza, Roma-Bari: 111-140.

- ALDRIDGE A., (2005), *La religione nel mondo contemporaneo. Una prospettiva sociologica*, il Mulino, Bologna.
- ALLIEVI S., GUIZZARDI G., PRANDI C., (2001), *Un Dio al plurale. Presenze religiose in Italia*, Dehoniane, Bologna.
- ALLIEVI S., *Il pluralismo introvabile: i problemi della ricerca comparativa*, (2003), in Garelli F., Guizzardi G., Pace E., (a cura di), *Un singolare pluralismo. Indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani*, il Mulino, Bologna.
- ALMOND G. A., APPLEBY R. S., SIVAN E., (2006), *Religioni forti. L'avanzata dei fondamentalismi sulla scena contemporanea*, il Mulino, Bologna.
- ANTES P., (2003), *Economia e ricchezze nelle tradizioni religiose*, in *Religioni e società*, a. XVIII, n. 46, maggio-agosto: 8-17.
- APPADURAI A., (2001), *Modernità in polvere: dimensioni culturali della globalizzazione*, Meltemi, Roma.
- ARGUELLO K., HERNANDEZ F., (1993), *Il cammino neocatecumenale*, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano).
- ARON R., (1989), *Le tappe del pensiero sociologico*, Mondadori, Milano.
- ARON R., (1991), *Le delusioni del progresso. Saggio sulla dialettica della modernità*, Armando, Roma.
- BARABAS A. M., (2004), *Movimientos socio-religiosos indígenas en America Latina*, in Spini A. (a cura di), *I confini del mediterraneo. Etnicità, nazione, religione tra Europa e America Latina*, Titivillus, Pisa.
- BARBANO F., (1988), (a cura di), *Diavolo, diavoli. Torino e altrove*, Bompiani, Milano.
- BARKER E., (1989), *New Religious Movements. A Practical Introduction*, Her Majesty's Stationery Office, London.
- BATAILLE G., (2002), *Teoria della religione*, SE, Milano.
- BAUMAN Z., (1999), *La società dell'incertezza*, il Mulino, Bologna.
- BAUMAN Z., (2002), *Il disagio della postmodernità*, Mondadori, Milano.
- BAUMAN Z., (2002), *La società individualizzata*, il Mulino, Bologna.

- BAUMAN Z., (2002), *Modernità liquida*, Laterza, Roma, Bari.
- BAUMAN Z., (2005), *Voglia di comunità*, Laterza, Roma, Bari.
- BECK U., (2000), *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma.
- BECKFORD J. A., (a cura di), (1990), *Nuove forme del sacro: movimenti religiosi e mutamento sociale*, il Mulino, Bologna.
- BECKFORD J. A., (1990), *Nuovi movimenti religiosi e rapidi mutamenti sociali in*
Beckford J. A. (a cura di), *Nuove forme del sacro: movimenti religiosi e mutamento sociale*, il Mulino, Bologna.
- BECKFORD J. A., LEVASSEUR M., (1990) *Nuovi movimenti religiosi nell'Europa Occidentale* in Beckford J. A. (a cura di), *Nuove forme del sacro: movimenti religiosi e mutamento sociale*, il Mulino, Bologna.
- BELLAH R., (1973), *La religione civile in America*, in Acquaviva S., Guizzardi G., *La secolarizzazione*, il Mulino, Bologna.
- BERGER P. L., (1984), *La sacra volta. Elementi per una teoria sociologica della religione*, SugarCo, Como.
- BERGER P. L., (1987), *L'imperativo eretico. Possibilità contemporanee di affermazione religiosa*, Elle Di Ci, Torino.
- BERGER P. L., (1994), *Una gloria remota. Avere fede nell'epoca del pluralismo*, il Mulino, Bologna.
- BERGER P. L., (1995), *Il brusio degli angeli. Il sacro nella società contemporanea*, il Mulino, Bologna.
- BERGER P. L., (1999), (a cura di), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Eerdmans, Grand Rapids (Michigan).
- BERGER P. L., (2005), *Questioni di fede. Una professione scettica del cristianesimo*, il Mulino, Bologna.
- BERSELLI E., *Il Meeting s'è afflosciato*, in *L'espresso* del 7/09/2006.
- BERZANO L., (1989), *Forme e saperi esoterici in un contesto metropolitano (Torino)*, in *Religioni e società*, a. IV, n. 7, gennaio-giugno: 62-79.

- BERZANO L., (1993), *La ricerca sui nuovi movimenti religiosi* in Burgalassi S., Prandi C., Martelli S., (a cura di), *Immagini della religiosità in Italia*, FrancoAngeli, Milano.
- BERZANO L., (1999), *New Age*, il Mulino, Bologna.
- BERZANO L., (2003), *Religione ed economia: il contesto del pluralismo e dei mercati religiosi*, in *Religioni e società*, a. XVIII, n. 46, maggio-agosto: 73-80.
- BERZANO L., GENOVA C., PACE E., (2005), *Credere in libertà. La religione degli adulti giovani*, in CESAREO V., *Ricomporre la vita. Gli adulti giovani in Italia*, Carocci, Roma.
- BETTIN LATTES G., (2002), (a cura di), *Mutamenti in Europa. Lezioni di sociologia*, Monduzzi, Bologna.
- BIANCHI S., TURCHINI A., (1978), (a cura di), *Gli estremisti di centro. Il neo-integralismo cattolico negli anni 1970: Comunione e Liberazione*, Ottaviano, Milano.
- BICHI R., (2004), *L'intervista biografica. Una proposta metodologica*, Vita e Pensiero, Milano.
- BLAKE W., (2004), *Visioni*, Mondadori, Milano.
- BLAKE W., (2004), *Il matrimonio del Cielo e dell'Inferno*, in Blake W., *Visioni*, Mondadori, Milano.
- BONTEMPI M., (2002), *Il mutamento religioso*, in Bettin Lattes G., (a cura di), *Mutamenti in Europa. Lezioni di sociologia*, Monduzzi, Bologna.
- BOSCO T., (1980), *Don Giussani*, Elle Di Ci, Asti.
- BOUDON R., (1996), *Metodologia della ricerca sociologica*, il Mulino, Bologna.
- BOUDON R., DEMEULENAERE P., DI NUOSCIO, OPP K. D., (2006), *Filosofia dell'azione e teorie della razionalità*, Luiss, Roma.
- BOVA V., (1999), *Democrazie Cristiane. Cattolici e politica nell'Italia che cambia*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- BOVA V., (2003), *Solidarność. Origini, sviluppo ed istituzionalizzazione di un movimento sociale*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

- BOVA V., (2005), *Un carisma e i suoi seguaci: il cammino di Comunione e Liberazione*, in *Religioni e Società*, a. XX, n. 52, maggio-agosto: 105-114.
- BOVA V., (2006), *Movimenti sociali*, in Costabile A., Fantozzi P., Turi P., (a cura di), *Manuale di Sociologia politica* Carocci, Roma.
- BOVE G., CIPRIANI R., (2003) *Le forme multiple del pluralismo religioso*, in Garelli F., Guizzardi G., Pace E., (a cura di), *Un singolare pluralismo. Indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani*, il Mulino, Bologna.
- BUKOWSKI C., (2002), *Compagno di sbronze*, Feltrinelli, Milano.
- BURGALASSI S., (1976), *Tensioni ed effervescenze nella religiosità giovanile italiana*, in Caporale R. (a cura di), *Vecchi e nuovi Dei. Studi e riflessioni sul senso religioso dei nostri tempi*, Valentino, Torino.
- BURGALASSI S., PRANDI C., MARTELLI S., (1993), (a cura di), *Immagini della religiosità in Italia*, FrancoAngeli, Milano.
- BUTTIGLIONE R., FOLLONI G., FORMIGONI R., LUCINI G. F., RONZA R., SCOLA A., (1976), (a cura di), *Movimento popolare per cambiare il paese. Strumenti di lavoro di Comunione e Liberazione per il Movimento Popolare*, supplemento alla rivista CL, anno III, n.5, Milano.
- CALABRÒ A. R., (1997), *L'ambivalenza come risorsa. La prospettiva sociologica*, Laterza, Roma-Bari.
- CAMISASCA M., (2001), *Comunione e Liberazione. Le origini (1954-1968)*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano).
- CAMISASCA M., (2003), *Comunione e Liberazione. La ripresa (1969-1976)*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano).
- CAMISASCA M., (2006), *Comunione e Liberazione. Il riconoscimento (1976-1984). Appendice 1985-2005*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano).
- CANETTI E., (2004), *Potere e Sopravvivenza*, Adelphi, Milano.
- CANTA C. C., (2004), *Sfondare la notte. Religiosità, modernità e cultura nel pellegrinaggio notturno alla Madonna del Divino Amore*, Franco Angeli, Milano.

- CAPORALE R., (1976), (a cura di), *Vecchi e nuovi Dei. Studi e riflessioni sul senso religioso dei nostri tempi*, Valentino, Torino.
- CAPORALE R., GRUMELLI A., (1973), (a cura di), *Religione e ateismo nelle società secolarizzate*, il Mulino, Bologna.
- CARBONI C., (1986), (a cura di), *Classi e movimenti in Italia 1970-1985*, Laterza, Roma-Bari.
- CASANOVA J., (2000), *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, il Mulino, Bologna.
- CECCARELLI F., (2005), *Gius, un radicale dell'esistenza che ha sfidato l'illuminismo*, in *La Repubblica* del 22/02/2005.
- CESAREO V., CIPRIANI R., GARELLI F., LANZETTI C., ROVATI G, (1995), *La religiosità in Italia*, Mondadori, Milano.
- CESAREO V., (2005), (a cura di), *Ricomporre la vita. Gli adulti giovani in Italia*, Carocci, Roma.
- CHIODI P., (1990), (a cura di), *L'esistenzialismo*, Loescher, Torino.
- CIPRIANI R., (1988), *La religione diffusa*, Borla, Roma.
- COLOZZI I., MARTELLI S., (1988), *L'arcipelago cattolico - Analisi sociologica dell'associazionismo ecclesiale a Bologna*, Cic – Ipsr, Bologna.
- COMTE A., (1967), *Corso di Filosofia Positiva*, vol. I e vol. II, UTET, Torino.
- CORBETTA P.G., (1999), *Metodologia e tecniche della ricerca sociale*, il Mulino, Bologna.
- COSTABILE A., (1998), *Il potere di rinuncia. Senso religioso e vita sociale nel Sud*, CENS, Milano.
- COSTABILE A., FANTOZZI P., TURI P., (2006), (a cura di), *Manuale di Sociologia politica* Carocci, Roma.
- COSTABILE A., (2006), *Politica e comunità*, in Costabile A., Fantozzi P., Turi P., (a cura di), *Manuale di Sociologia politica* Carocci, Roma.
- CRESPI F., (1997), *L'esperienza religiosa nell'età post-moderna*, Donzelli, Roma.
- CRESPI F., (1998), *Le vie della sociologia. Problemi, teorie, metodi*, Donzelli, Roma.

- CRESPI F., (2004), *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari.
- CROUCH C., (2001), *Sociologia dell'Europa occidentale*, il Mulino, Bologna.
- DAVIE G., (1994), *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*, Basil Blackwell, Oxford.
- DAWSON L. L., (2005), *I nuovi movimenti religiosi*, il Mulino, Bologna.
- DE MARTINO E., (1975), *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Boringhieri, Torino.
- DE MARTINO E., (1984), *Magia e civiltà*, Garzanti, Milano.
- DE MARTINO E., (1986), *Il mondo magico*, Boringhieri, Torino.
- DE MARTINO E., (2002), *Furore Simbolo Valore*, Feltrinelli, Milano.
- DE MARTINO E., (2002), *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*, in De Martino E., *Furore Simbolo Valore*, Feltrinelli, Milano.
- DE MARTINO E., (2002), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.
- DE MARTINO E., (2003), *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano.
- DE MARTINO E., (2004), *La terra del rimorso. Il Sud tra religione e magia*, Net, Milano.
- DE ROSA G., (1979), *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*, Laterza, Roma-Bari.
- DE SANDRE I., (2003), *Pratica, credenza e istituzionalizzazione delle religioni*, in Garelli F., Guizzardi G., Pace E., (a cura di), *Un singolare pluralismo. Indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani*, il Mulino, Bologna.
- DELLA PERUTA F., (1993), *Storia del Novecento. Dalla "grande guerra" ai giorni nostri*, Le Monnier, Firenze.
- DI MARTINO C., (1993), (a cura di), *Un avvenimento di vita cioè una storia. Itinerario di quindici anni concepiti e vissuti*, EDIT Editoriale Italiana – Il Sabato, Roma.

- DI NOLA A. M., (1987), *Il diavolo. Le forme, la storia, le vicende di Satana e la sua universale e malefica presenza presso tutti i popoli, dall'antichità ai nostri giorni*, Newton, Roma.
- DIOTALLEVI L., (2001), *Il rompicapo della secolarizzazione italiana: caso italiano, teorie americane e revisione del paradigma della secolarizzazione*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- DOBDELARE K., (1993), *Oltre la secolarizzazione*, in AA. VV., *La religione degli europei II*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino.
- DOSTOEVSKIJ F. M., (1993), *Memorie dal sottosuolo*, Garzanti, Milano.
- DURKHEIM E., (1982), *Le forme elementari della vita religiosa*, Comunità, Milano.
- DURKHEIM E., (1991), *Le origini dei poteri magici*, Boringhieri, Torino.
- DURKHEIM E., (1993), *Il suicidio. Studio di sociologia*, Rizzoli, Milano.
- DURKHEIM E., (1999), *La divisione del lavoro sociale*, Einaudi, Torino.
- EISENSTADT S. N., (1990), *Civiltà comparate. Le radici storiche della modernizzazione*, Liguori, Napoli.
- EISENSTADT S. N., (1994), *Fondamentalismo e modernità. Eterodossie, utopismo, giacobinismo nella costruzione dei movimenti fondamentalisti*, Laterza, Roma-Bari.
- ELIADE M., (1999), *Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, Roma.
- ELIADE M., (2001), *Il sacro e il profano*, Boringhieri, Torino.
- FANTOZZI P., (1997), *Comunità, società e politica nel Sud d'Italia*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- FEFÈ R., (2003), *Racconti di religiosità carismatica*, in *Religioni e società*, a. XVIII, n. 46, maggio-agosto: 103-122.
- FERNANDES S. R. A., (2004), *Cattolicesimo, massa e revival: Padre Marcelo Rossi e il modello kitsch*, in *Religioni e società*, a. XIX, n. 48, gennaio-aprile: 65-74.
- FERRAROTTI F., CIPRIANI R., (1974), *Sociologia del fenomeno religioso*, Bulzoni, Roma.

- FERRAROTTI F., (1977), (a cura di), *Comte. Antologia di scritti sociologici*, Il Mulino, Bologna.
- FERRAROTTI F., DE LUTTI G., MACIOTI M. I., CATUCCI L., (1978), *Studi sulla produzione sociale del sacro*, vol. I *Forme del sacro in un'epoca di crisi*, Liguori, Napoli.
- FERRAROTTI F., (1997), *Sacro e religioso. Dalla religione dissacrante al sacro fatto in casa*, Di Renzo, Roma.
- FEUERBACH L., (1972), *L'essenza della religione*, Einaudi, Torino.
- FILORAMO G., (1986), *I nuovi movimenti religiosi*, Laterza, Bari.
- FILORAMO G., (1994), *Le vie del sacro. Modernità e religione*, Einaudi, Torino.
- FILORAMO G., GENTILE E., VATTIMO G., (2005), *Cos'è la religione oggi?*, ETS, Pisa.
- FILORAMO G., (2005), *Le religioni di fronte alla sfida della globalizzazione*, in Filoramo G., Gentile E., Vattimo G., *Cos'è la religione oggi?*, ETS, Pisa.
- FILORAMO G., (a curadi), (2005), *Storia delle Religioni, vol. IV, Cristianesimo*, Gruppo Editoriale L'Espresso, Roma.
- FOUCAULT M., (2001), *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano.
- FOUCAULT M., (2005), *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano.
- FOUCAULT M., (2006), *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino.
- FRANK A. G., (1974), *Capitalismo e sottosviluppo in America latina*, Einaudi, Torino.
- FRAZER J. G., (1995), *Il ramo d'oro – Studio sulla magia e la religione*, Boringhieri, Torino.
- FREUD S. (2003), *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Boringhieri, Torino.
- FREUD S. (2006), *L'uomo Mosè e la religione monoteistica. Tre saggi*, Boringhieri, Torino.
- FREUD S. (2006), *Totem e tabù*, Mondadori, Milano.
- GARELLI F., (1991), *Religione e Chiesa in Italia*, il Mulino, Bologna.
- GARELLI F., (1996), *Forza della religione e debolezza della fede*, il Mulino, Bologna.

- GARELLI F., OFFI M., (1996), *Fedi di fine secolo. Paesi occidentali e orientali a confronto*, Franco Angeli, Milano.
- GARELLI F., GUIZZARDI G., PACE E., (2003), (a cura di), *Un singolare pluralismo. Indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani*, il Mulino, Bologna.
- GARELLI F., (2003), *L'esperienza e il sentimento religioso*, in Garelli F., Guizzardi G., Pace E., (a cura di), *Un singolare pluralismo. Indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani*, il Mulino, Bologna.
- GARELLI F., (2005), *Piazze e chiese. Il cattolicesimo nella secolarizzazione*, in *Il mulino. Rivista bimestrale di cultura e politica*, n. 3 maggio-giugno: 525-534.
- GARELLI F., (2005), *La rilevanza concreta e pubblica del cattolicesimo italiano*, in *Il mulino. Rivista bimestrale di cultura e politica*, n. 5 settembre-ottobre: 823-833.
- GIDDENS A., (1994), *Le conseguenze della modernità*, il Mulino, Bologna.
- GIDDENS A., (2003), *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*, il Mulino, Bologna.
- GIOVANNETTI P., (2006), *Ma la religione è un bene pubblico. Intervista a Josè Casanova*, in *Avvenire* del 12/07/2006.
- GIRARD R., (1997), *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano.
- GIRARD R., (2001), *Vedo Satana cadere come la folgore*, Adelphi, Milano.
- GIRARD R., (2004), *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano.
- GIRARD R., (2004), *Il sacrificio*, Raffaello Cortina, Milano.
- GIRARD R., (2005), *Miti d'origine. Persecuzioni e ordine culturale*, Transeuropa, Ancona-Massa.
- GIRARD R., (2005), *Un mito Venda. Pitone e le sue due mogli*, in Girard R., *Miti d'origine. Persecuzioni e ordine culturale*, Transeuropa, Ancona-Massa.
- GIUSSANI L., (1979), *Da quale vita nasce Comunione e Liberazione*, Supplemento a CL – Litterae communionis, n. 7-8, Milano.
- GIUSSANI L., (1992), *Il senso religioso*, Rizzoli, Milano.
- GIUSSANI L., (2002), *La Fraternità di Comunione e Liberazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano).

- GIUSSANI L., (2004), *Un caffè in compagnia. Conversazioni sul presente e sul destino con Renato Farina*, Rizzoli, Milano.
- GOBO G., (2001), *Descrivere il mondo. Teoria e pratica del metodo etnografico in sociologia*, Carocci, Roma.
- GOLINELLI M., (2003), *Il Movimento dei Focolarini e l'Economia di Comunione*, in *Religioni e Società*, a. XVIII, n. 47, settembre-dicembre: 47-56.
- GRAMSCI A., (2006), *Il Vaticano e l'Italia*, Editori Riuniti, Roma.
- GRUPPI L., (1974), (a cura di), *Karl Marx – Friedrich Engels. Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma.
- GUBERT R., (2000), *La via italiana alla postmodernità. Verso una nuova architettura dei valori*, FrancoAngeli, Milano.
- GUIZZARDI G., (1973), *Secolarizzazione: alcuni nodi essenziali* in Acquaviva S., Guizzardi G., *La secolarizzazione*, il Mulino, Bologna.
- GUOLO R. (1996), *Il Paradosso della tradizione. Religioni e modernità*, Guerini e Associati, Milano.
- GUOLO R., (2003), *Religione, economia e società: il caso veneto*, in *Religioni e Società*, a. XVIII, n. 46, maggio-agosto: 48-60.
- HABERMAS J., (1986), *Teoria dell'agire comunicativo. Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale*, vol. I, il Mulino, Bologna.
- HABERMAS J., (1986), *Teoria dell'agire comunicativo. Critica della ragione funzionalistica*, vol. II, il Mulino, Bologna.
- HERVIEU LÉGER D., (1996), *Religione e memoria*, il Mulino, Bologna.
- HERVIEU LÉGER D., (2003), *Il pellegrino e il convertito – La religione in movimento*, il Mulino, Bologna.
- HUXLEY A., (1994), *Le porte della percezione. Paradiso e Inferno*, Mondadori, Milano.
- IANNACCONE L. R., (1991), *The consequences of religious market structure*, in *Rationality and society*, 3: 156-177.

- IANNACCONE L. R., (1992), *Religious markets and the economics of religion*, in *Social compass*: 123-131.
- INTROVIGNE M., (1989), *Le nuove religioni*, SugarCo, Milano.
- INTROVIGNE M., (1996), *Il sacro postmoderno. Chiesa, relativismo e nuovi movimenti religiosi*, Gribaudi, Milano.
- INTROVIGNE M., (2004), *L'espansione dei Testimoni di Geova in Italia: tra teorie della secolarizzazione e rational choice*, in *Religioni e Società*, a. XIX, n. 50, settembre-dicembre: 48-55.
- IZZO A., (2000), *Storia del pensiero sociologico*, il Mulino, Bologna.
- IZZO A., (2001), *I percorsi della ragione. Il tema della razionalità nella storia del pensiero sociologico*, Carocci, Roma.
- JAMES W., (1998), *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, Morcelliana, Brescia.
- JEDLOWSKI P., (1999), *Le trasformazioni dell'esperienza*, in Leccardi C., *Limiti della modernità. Trasformazioni del mondo e della conoscenza*, Carocci, Roma.
- JEDLOWSKI P., (2002), *Il mondo in questione. Introduzione alla storia del pensiero sociologico*, Carocci, Roma.
- JEDLOWSKI P., (2002), *Memoria, esperienza e modernità. Memorie e società nel XX secolo*, Franco Angeli, Milano.
- KAFKA F., (2001), *La metamorfosi*, Rizzoli, Milano.
- KIERKEGAARD S., (2006), *Aut-Aut*, Mondadori, Milano.
- KURTZ L. R., (2000), *Le religioni nell'era della globalizzazione. Una prospettiva sociologica*, il Mulino, Bologna.
- LE BRAS G., (1969), *Studi di sociologia religiosa*, Feltrinelli, Milano.
- LECCARDI C., (1999), *Limiti della modernità. Trasformazioni del mondo e della conoscenza*, Carocci, Roma.
- LOMBARDI SATRIANI L. M., (2005), *De Sanguine*, Meltemi, Roma.
- LUCKMANN T., (1969), *La religione invisibile*, il Mulino, Bologna.
- LUHMANN N., (1991), *Funzione della religione*, Morcelliana, Brescia.

- MANCINI S., (2004), *Correnti esoteriche occidentali e la religiosità contemporanea*, in Spini A., (a cura di), *I confini del mediterraneo. Etnicità, nazione, religione tra Europa e America Latina*, Titivillus, Pisa.
- MARCUSE H., (1968), *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino.
- MARCUSE H., (2006), *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino.
- MARTELLI S., (1993), *La secolarizzazione della secolarizzazione* in Burgalassi S., Prandi C., Martelli S., *Immagini della religiosità in Italia*, FrancoAngeli, Milano.
- MARTELLI S., MOLTENI L. (2003), *Un Cattolicesimo a geometria variabile. La religiosità dei pellegrini italiani al Giubileo del 2000 nella prospettiva offerta dalla teoria multidimensionale*, in *Religioni e Società*, a. XVIII, n. 47, settembre-dicembre: 27-36.
- MARTIN D., (1973), *Negare validità al concetto di secolarizzazione* in Acquaviva S., Guizzardi G., *La secolarizzazione*, il Mulino, Bologna.
- MARTINELLI A., (2002), *La modernizzazione*, Laterza, Bari.
- MARX K., ENGELS F., (1994), *Manifesto del partito comunista*, Tascabili Economici Newton, Roma.
- MASTROLILLI P., (2000), *La fede è morta anzi sta benone. Intervista a José Casanova*, in *Avvenire* del 26/04/2000.
- MILLER H., (2002), *Tropico del Cancro*, Mondadori, Milano.
- MILLER H., (2004), *Tropico del Capricorno*, Mondadori, Milano.
- MONTIERI V., (2003), *Marketing della religione. Marketing come religione*, in *Religioni e Società*, a. XVIII, n. 47, settembre-dicembre: 9-17.
- MOSCOVICI S., (2005), *Le rappresentazioni sociali*, il Mulino, Bologna.
- NERI E., (2004), *Il meeting. La storia e i testimoni*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria).
- NESTI A., (1993), *I labirinti del sacro. Itinerari di sociologia della religione*, Borla, Roma.

- NESTI A., (1993), *Religioni, religione. Contributo per una definizione* in Burgalassi S., Prandi C., Martelli S., *Immagini della religiosità in Italia*, FrancoAngeli, Milano.
- NESTI A., (1997), *Il cattolicesimo degli italiani. Religione e culture dopo la «secolarizzazione»*, Guerini e Associati, Milano.
- NESTI A., (2004), *Nuove figure di trascendenza nei mondi della vita*, in *Religioni e società*, a. XIX, n. 49, maggio-agosto: 74-79.
- NESTI A., (2005), *Per una mappa delle religioni mondiali*, Firenze University Press, Firenze.
- NIEBHUR H. R., (1967), *The Social Sources of Denominationalism*, The World Publ. Co., Cleveland (N. Y.).
- NIETZSCHE F., (1967), *La gaia scienza*, Einaudi, Torino.
- NIETZSCHE F., (1992), *Così parlò Zarathustra*, Newton, Roma.
- NIETZSCHE F., (1993), *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano.
- NIETZSCHE F., (1994), *Crepuscolo degli idoli*, Newton, Roma.
- NIETZSCHE F., (2005), *Umano troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, Newton, Roma.
- O'DEA T. F., (1971), *Sociologia della religione*, il Mulino, Bologna.
- OTTO R., (1989), *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Feltrinelli, Milano.
- PACE E., (1982), *Asceti e mistici in una società secolarizzata*, Marsilio, Venezia.
- PACE E., (1993), *Nuove forme di religiosità in Italia. Un'ipotesi di lettura*, in Burgalassi S., Prandi C., Martelli S., (a cura di), *Immagini della religiosità in Italia*, FrancoAngeli, Milano.
- PACE E., (1997), *Le sette*, il Mulino, Bologna.
- PACE E., (1998), *Il regime della verità. Mappa ed evoluzione dei fondamentalismi religiosi contemporanei*, il Mulino, Bologna.
- PACE E., (2000), *La geografia religiosa dell'Italia di fine secolo*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 1, aprile: 35-50.

- PACE E., GUIZZARDI G., GARELLI F., (2003), *Conclusioni*, in Garelli F., Guizzardi G., Pace E., (a cura di), *Un singolare pluralismo. Indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani*, il Mulino, Bologna.
- PACE E., (2003), *Etica ed economia nei movimenti religiosi contemporanei*, in *Religioni e Società*, a. XVIII, n. 46, maggio-agosto: 61-72.
- PACE E., (2003), *La modernizzazione religiosa del cattolicesimo italiano*, il Mulino. *Rivista bimestrale di cultura e di politica*, n. 5, settembre-ottobre: 823-831.
- PACE E., (2004), *Un Concordato con la modernità*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, n. 1, aprile: 17-21.
- PAROLA A., (2005), *Comunione e liberazione*, in *il Mulino. Rivista bimestrale di cultura e di politica*, n. 5, settembre-ottobre: 844-851.
- PARINETTO L., (1980), (a cura di), *Karl Marx. Sulla religione*, La Nuova Italia, Firenze.
- PARSONS T., (1979), *Teoria sociologica e società moderna*, Etas Libri, Milano.
- PARSONS T., (1981), *Il sistema sociale*, Comunità, Milano.
- PASOLINI P. P., (1970), *Poesie*, Garzanti, Milano.
- PASOLINI P. P., (1970), *La religione del mio tempo*, in *Poesie*, Garzanti, Milano.
- PIZZUTI D., (1985), (a cura di), *Sociologia della religione*, Borla, Roma.
- PIZZUTI D., SARNATARO C., DI GENNARO G., MARTELLI S., (1998), (a cura di), *La religiosità nel Mezzogiorno. Persistenza e differenziazione della religione in un'area in trasformazione*, FrancoAngeli, Milano.
- POLITI M., (2004), *Il ritorno di Dio. Viaggio tra i cattolici d'Italia*, Mondadori, Milano.
- RIMBAUD A., (1994), *Illuminazioni*, Newton, Roma.
- RONZA R., (1976), (a cura di), *Comunione e Liberazione. Interviste a Luigi Giussani*, Jaca Book, Milano.
- ROSATI M., (2002), *Solidarietà e sacro*, Laterza, Roma-Bari.
- RUSSEL B., (1998), *Scienza e religione*, TEA, Firenze.

- SALIBA J. A. S. J., (1976), *Problemi di ricerca e di classificazione dei movimenti religiosi contemporanei*, in Caporale R. (a cura di), *Vecchi e nuovi Dei. Studi e riflessioni sul senso religioso dei nostri tempi*, Valentino, Torino.
- SARTRE J. P., (2002), *L'essere e il nulla*, Net, Milano.
- SENNET R., (2003), *L'uomo flessibile*, Feltrinelli, Milano.
- SHINER L., (1973), *Significati del termine secolarizzazione* in Acquaviva S., Guizzardi G., *La secolarizzazione*, il Mulino, Bologna.
- SIMMEL G., (1994), *La religione*, Bulzoni, Roma.
- SIMMEL G., (1998), *La differenziazione sociale*, Laterza, Roma-Bari.
- SIMMEL G., (2005), *Le metropoli e la vita dello spirito*, Armando, Roma.
- STARK R., BAINBRIDGE W. S., (1987), *A theory of religion*, Rutgers University Press, Berkeley.
- STARK R., MCCANN J. C., (1993), *Market structure and catholic commitment exploring the new paradigm*, in *Journal for the scientific study of religion*: 111-124.
- STARK R., IANNACCONE L. R., (1994), *A supply-side reinterpretation of the "secularization" of Europe*, in *Journal for the scientific study of religion* 33 (3): 230-252.
- STARK R., (1998), *Spiegare le variazioni della religiosità: il modello del mercato*, in *Polis. Ricerche e studi su società e politica in Italia*, n. 1, Aprile: 11-32.
- STARK R., INTROVIGNE M., (2003), *Dio è tornato. Indagine sulla rivincita delle religioni in Occidente*, Piemme, Casale Monferrato (AL).
- SPINI A., (2004), (a cura di), *I confini del mediterraneo. Etnicità, nazione, religione tra Europa e America Latina*, Titivillus, Pisa.
- TOCQUEVILLE A., (1997), *La Democrazia in America*, Rizzoli, Milano.
- TROELTSCH E., (1931), *Sociologia delle sette e della mistica protestante*, Doxa, Roma.
- TROELTSCH E., (1969), *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, vol. II, La nuova Italia, Firenze.

- TROELTSCH E., (1974), *Il protestantesimo nella formazione del mondo moderno*, La nuova Italia, Firenze.
- TROMBETTA P. L., (2003), *Sincretismo e mercato religioso*, in *Religioni e Società*, a. XVIII, n. 46, maggio-agosto: 81-102.
- TROMBETTA P. L., (2004), *Aspetti cognitivi del bricolage religioso*, in *Religioni e Società*, a. XIX, n. 50, settembre-dicembre: 56-63.
- TURINA I., (2006), *Aspetti cognitivi della fuga dal mondo: il caso dell'eremitismo*, in *Rassegna Italiana di Sociologia* n. 2, aprile-giugno: 297-328.
- VAN DER LEEUW G., (1992), *Fenomenologia della religione*, Boringhieri, Torino.
- VATTIMO G., (1991), *Introduzione a Nietzsche*, Laterza, Bari.
- VECCHI G. G., (2004), *Giussani. Io e i ciellini. La nostra fede in faccia al mondo*, in *Il Corriere della Sera* del 15/10/2004.
- WALLIS R., (1984), *The elementary forms of the new religious life*, Routledge and Kegan, London.
- WEBER M., (1976), *Sociologia delle religioni*, vol. I, Torino, UTET.
- WEBER M., (1976) *Sociologia delle religioni*, vol. II, Torino, UTET.
- WEBER M., (1977), *Le sette e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano.
- WEBER M., (1981), *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino.
- WEBER M., (1995), *Economia e società*, vol. I, vol. IV, Comunità, Milano.
- WEBER M., (1996), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano.
- WEBER M., (1999), *Economia e società*, vol. II, Comunità, Milano.
- WEBER M., (2001), *La scienza come professione e La politica come professione*, Comunità, Torino.
- WEBER M., (2002), *Considerazioni intermedie. Il destino dell'Occidente*, Armando, Roma.
- WILLAIME J. P., (1996), *Sociologia delle religioni*, il Mulino, Bologna.
- WILSON B R., (1973), *La non credenza come oggetto di ricerca*, in Caporale R., Grumelli A. (a cura di), *Religione e ateismo nelle società secolarizzate*, il Mulino, Bologna.

- WILSON B. R., (1985), *La religione nel mondo contemporaneo*, il Mulino, Bologna.
- WILSON B. R., (1993), *Società, politica e stato: religione e sfera pubblica in Europa*, in AA. VV., *La religione degli europei II*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino.
- WOJTYLA K., Lettera autografa del Santo Padre letta all'inizio del funerale da monsignor Stanislaw Rylko, presidente del Pontificio Consiglio per i Laici, in *Tracce Litterae Communionis*, anno XXXII, n. 3, Marzo 2005.

Dizionari ed Enciclopedie

- AA. VV., (1991), *Enciclopedia delle scienze sociali*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma.
- AA. VV., (1993), *Enciclopedia Garzanti di filosofia*, Garzanti, Milano.
- AA. VV., (2005), *l'Enciclopedia tematica, vol. XV, Religione*, Gruppo Editoriale L'Espresso, Roma.
- BELLINGER G. J., (1990), (a cura di), *Enciclopedia delle religioni*, Garzanti, Milano.
- GALLINO L., (1993), *Dizionario di sociologia*, UTET, Torino.

Principali siti internet consultati

- www.acli.it
- www.asfer.it
- www.associazionefraternita.it
- www.avsi.org
- www.azionecattolica.it
- www.bancoalimentare.it
- www.camminoneocatecumenale.it
- www.cdo.it
- www.cesnur.org
- www.chiesacattolica.it

www.clonline.org

www.diesse.org

www.focolare.org

www.fscb.org

www.fuci.it

www.lacascina.it

www.meetingrimini.org

www.quirinale.it/costituzione/costituzione.htm

www.ratzinger.it

www.religioniesocieta.it

www.rns-italia.it

www.tracce.it

www.vatican.va