

IL RUOLO DEL RELIGIOSO NELLA CULTURA TECNOLOGICA

(NOTE DI UNO STORICO LAICO)

1. L'erosione dei sistemi di vita monastici e religiosi, — accolta qui come un dato di fatto inequivocabile dell'attuale realtà cattolica, sia a livello di reclutamento e formazione (vocazioni; significati dei trainings educativi), sia a livello di superstite credibilità e validità delle forme statutarie e tradizionali di vita associata, di missione apostolica e di scelta contemplativa —, diviene a mio parere, l'oggetto di un discorso denso di equivoci e di imprecisioni che sono, però, a monte dello stesso tema che si affronta, quello del religioso nell'attuale contesto tecnologico-culturale. Così che, nelle correnti diagnosi sullo status del problema, si corre il rischio di fare un discorso confuso che si qualifica subito nella sua pesante dimensione di non-senso quando si sottopongono i suoi termini alla verifica storica e antropologico-religiosa.

È da ritenere, in sostanza, che le aporie si addensino massicciamente intorno al termine 'secolarizzazione' come esprime una condizione dinamica, un processo evolutivo e qualificante delle nuove culture tecnologiche in crescita, dalla quale condizione e dal quale

ALFONSO M. DI NOLA

Napoletano, esule a Roma, è uno studioso di storia delle religioni di formazione laica. Insegna storia delle religioni e storia delle tradizioni popolari presso l'Università di Siena. Ha affrontato, con pazienza artigiana, la sistemazione dei materiali etno-storico-religiosi non cristiani nell'*Enciclopedia delle Religioni* di Vallecchi ed ha lavorato ad alcune altre indagini nel campo dei suoi interessi. Per S.F. ha già scritto *Per un'etica laica del dialogo*, LXIX (1972), pp. 11-18.

Indirizzo: Piazza Armenia 4 - 00183 Roma.

STUDI FRANCESCANI - N. 3-4 - 1972 - pp. 335-351.

processo discenderebbero la drammatica tensione agonica e l'ampia crisi di sopravvivenza della figura e della funzione del religioso. Avviene, cioè, che, adottato un quadro di 'secolarizzazione' in una specifica dimensione significativa, il problema della crisi dei religiosi venga riportato a quel quadro, come a termine di raffronto non più messo in discussione, secondo le linee euristico-logiche di un riduzionismo acquietante e facilitante. Ho l'impressione che, adottando codesto itinerario interpretativo, si ricorra ad un'involontaria, ma grave, mistificazione che cela o rimuove, per comodità di razionalizzazione, i reali termini di un problema di estrema complessità, non ancora chiariti e che qui vengono appena segnalati proprio ai fini di stimolare altri ad un tentativo di chiarimento.

2. Si assumano, per esempio, alcune fra le innumeri definizioni che si sono maturate in questi anni intorno al termine 'secolarizzazione', in una pubblicistica spesso facile e invitante. E tale definizione la si assuma, naturalmente, nella misura in cui, restando nel nostro problema, essa diviene o la si fa divenire il nucleo di una costellazione ideologico-interpretativa cui appartiene il fenomeno di reversione della vita dei religiosi. H. Cox, (*The Secular City*, New York 1965, trad. ital. *La Città Secolare*, Firenze, 1968, p. 2) sembra adottare la definizione del teologo olandese C. A. van Peursen, in forza della quale secolarizzazione è la liberazione dell'uomo 'prima dal controllo religioso e poi da quello metafisico sulla sua ragione e sul suo linguaggio'. Ma in Cox concorrono, con questo, altri elementi definitori: la secolarizzazione 'è il sottrarsi del mondo alle interpretazioni religiose o quasi-religiose, il dissolversi di tutte le concezioni chiuse del mondo, l'infrangersi di tutti i miti soprannaturali e di tutti i simboli sacri' (ibid., p. 2) onde la nostra 'è un'età assolutamente senza religione... essa non regola più la sua moralità e le sue idee sulle norme e sui rituali religiosi' (ibid., p. 3); il termine 'secolarizzazione' 'indica la scomparsa di ogni determinazione religiosa dai simboli dell'integrazione culturale' (ibid., p. 20). Per ricorrere ad un'altra fonte, quella di Thomas O'Dea (cfr. G. E. Swanson, *Laicità moderna*, in *La Religione oggi*, a c. di D. R. Cutler, Milano 1972, p. 156), la secolarizzazione, come nozione

diversa da 'secolarismo', consiste soprattutto 'in una grande diminuzione dell'esperienza del sacro, sia nella sua importanza che nella sua portata, sia per la sua intensità che per l'immediatezza di tale esperienza'.

Ora, in un contesto descritto nei termini presenti nelle definizioni citate (che sono state scelte poiché ad esse sono riconducibili, con maggiore o con minore aderenza, tutte le altre possibili definizioni), la funzione e la credibilità della figura del religioso tradizionalmente intesa non possono non entrare in crisi. Egli, all'interno di un Weltbild che non lo accetta e non lo comprende, si colloca come il superstite di una realtà arcaicamente sperimentata. Fra lui e il Weltbild 'secolarizzato' o tecnologico si sarebbe creata una insanabile frattura che non consente più l'intercomunicazione nella misura in cui il codice di linguaggio, di comportamento e di ideazione del religioso si esprime in segnali non più comprensibili e recepibili da parte delle nuove strutture. In conseguenza la rapida progressiva decomposizione degli istituti religiosi accertata negli ultimi decenni corrisponde ad un processo storico irreversibile di destrutturazione di antichi valori, il quale accompagna la presa di coscienza della nonsignificanza della scelta religiosa nel mondo attuale. In sede di analisi della parabola discendente delle vocazioni, si potrebbe dire che le generazioni giovani non accettano più la vita religiosa nella misura in cui le forme istituzionali attraverso le quali essa si propone (ordini, congregazioni, ecc.) si rivolgono ai potenziali destinatari con un codice di messaggi dissonanti dal contesto ideologico-esperienziale della realtà tecnologica in cui i giovani vivono.

Onestamente mi chiedo se questa soluzione diagnostica di un problema di crisi che è in atto e che non va nascosto sia valida e fondata, e non mi trattengo dall'avanzare tutte le mie riserve. La situazione umana descritta sotto le varie definizioni di 'secolarizzazione' è, quando ci si rapporti al rilievo dei dati di fatto, profondamente diversa da quella da cui si fanno derivare i contenuti della definizione medesima. In realtà, definizioni di 'secolarizzazione', come quelle date, esprimono un livello di giudizio astratto e intellettualmente aristocratico su una molteplice e ricca realtà che è tutta in fieri, in fase fluida e magmatica, e proiettano in un asser-

to perentorio e dommatico quella che, in forza di riduzionismi semplicistici, 'dovrebbe' o 'vorrebbe' essere, nella mente degli analizzatori, la condizione dell'uomo nella cultura tecnologica. Il procedimento sul quale si fonda una tale metodologia definitoria è, in sostanza, l'estrapolazione di alcuni dati dal contesto della nostra cultura e l'assunzione di tali dati ad elementi qualificanti il quadro culturale nella sua intierezza, un quadro che, con le sue contraddizioni e con le sue evidenze di datità e di storia, si ribella al letto di Procuste dello schema riduttivo.

In sostanza, le definizioni indicate come emblematiche di tutte le altre possibili propongono risultati di analisi del nostro essere culturalmente, le quali possono essere ricondotte alle due seguenti prospettive fra loro frequentemente interferenti:

a) secolarizzazione è una situazione epistemologico-ideologica, propria del nostro tempo, che esclude ogni momento non sperimentalmente conoscitivo di relazione con il reale e, quindi, declassa da valenza significativa una modalità di relazione che era quella mitico-religioso-salvifica;

b) secolarizzazione è, ~~parallelamente~~, una situazione socio-culturale in funzione della quale tutte le interrelazioni fra uomini e gruppi e lo stesso collocamento dell'uomo nel suo contesto di realtà storica si definiscono escludendo ogni movente che superi la dinamica storico-economica, con la conseguente perdita dei veicoli tradizionali o sacrali di aggancio ad un piano presunto come meta-storico o metaeconomico o metasociale.

Poiché i livelli presunti in a) e in b) e respinti come non più significanti corrispondono terminologicamente al segnale semantico 'sacro', la secolarizzazione equivarrebbe ad un processo di desacralizzazione dell'uomo nella nostra realtà sul piano epistemologico e su quello socio-culturale. In conseguenza, il discorso che si è fatto sulla crisi del religioso, andrebbe ricondotto alla qualificazione di questi come portatore di un'esperienza epistemologica e socio-culturale del 'sacro' non più comunicabile ed estensibile.

Ora compete proprio alla storico e al rilevatore delle datità la segnalazione di una situazione 'reale', non riduzionisticamente schematizzata, molto diversa. È evidente che il discorso dello sto-

rico pone in luce elementi che, contraddicendo l'impianto di sistemazioni soggiacente ai temi di 'secolarizzazione', divengono scomodi, conturbanti e provocatori e che, per ciò stesso, sono fatalmente esposti a tentativi di rimozione e cancellazione o ad accuse di banalità e di insignificanza teorica. Capita ancora una volta che la folla plebea delle ditte mini contestativamente la ben costruita sicurezza delle torri teoriche.

Infatti, per quanto si attiene al primo livello di analisi (a) dei significati di secolarizzazione, è almeno proponibile un'ottica diversa di valutazione dell'epistemologia tecnologica, la quale pone seriamente in dubbio la proclamata natura a-mitica e a-religiosa di essa, nella qualificazione di una sicurezza scientifica e sperimentale totalizzante. A parte il discorso generico su tale problema, più volte fatto e in diversa direzione (funzione assunta dalla scienza come religione del nostro tempo; crisi delle certezze scientifiche e parallela emergenza di una radicale problematicità conoscitiva che riflette, nella sostanza, una problematicità di tono esistenziale con i suoi inevitabili riflessi 'religiosi'), è da ritenersi che il tipo di epistemologia 'secolarizzata' che fonda la scienza, si strutturi (o, almeno, è passibile di essere analizzato in tale senso) secondo linee portanti che potrebbero sostituire quelle della esperienza religiosa tradizionale e operare compensativamente in presenza della perdita di esse. È sintomatica di queste possibilità interpretative la fine analisi di L. Gilkey (*Religion and the Scientific Future*, New York 1970, trad. ital. Il destino della religione nell'era tecnologica, Roma 1972, trad. di D. Antiseri), cui si rimanda.

Ma è soprattutto per il secondo livello (b) dei significati attribuiti a 'secolarizzazione' che l'evidenza storica emerge più corrosiva e critica. Anche se le ipotesi di Gilkey sulla caratterizzazione 'religiosa' e 'mitica' dell'epistemologia scientifica fossero totalmente invalide, e fosse, invece, vero che il tono qualificante l'approccio scientifico alla realtà resta insanabilmente 'secolarizzato' e a-mitico, sarebbe da constatare che tale approccio, pure se informa il nostro comportamento socio-culturale, determinandoci e condizionandoci, non copre certamente tutta l'area della nostra realtà culturale. È, cioè, fondata l'ipotesi che il tipo di rapporti interumani

che struttura il nostro essere socialmente nel mondo sia la facies collettivo-relazionale di quella 'secolarizzazione', che, ove escludessimo l'interpretazione di Gilkey o altre analoghe, regola la epistemologia scientifica? O, invece, una volta definito, attraverso le tesi sulla secolarizzazione, il modello della nostra società come modello della conoscenza scientifica a-mitica e a-religiosa, ci troviamo, di fatto, in presenza di un iato profondo fra la situazione ideale (modello) e la situazione reale, così che la situazione reale umana, non definibile come secolarizzata, è ricondotta al modello ideale (società secolarizzata) soltanto attraverso un gioco mistificatorio non intenzionale?

Vorrei segnalare alcuni fatti di comune dominio e di un'urtante 'banalità' che non sono mai entrati nella considerazione dei teorici della secolarizzazione nel momento in cui essi costruivano il modello della nostra società. Negli ultimi trent'anni la nostra storia sociale è stata profondamente condizionata, direi materialmente determinata, da componenti che non possono non essere qualificate come 'religiose'. È chiaro, diciamolo subito a scanso di equivoci, che da questa constatazione esula completamente il giudizio di valore sui contenuti di autenticità di esperienza religiosa all'interno dei fatti medesimi. Ciò che si intende segnalare è che, al di là dell'uso della religione come strumento di potere e come travestimento delle ideologie di classe, la storia degli ultimi trent'anni, corrispondenti, del resto, ai processi di presuntiva secolarizzazione tecnologica, è stata ritmata anche da movimenti che affidavano la recepibilità e credibilità dei loro messaggi ad una programmazione ideologica dichiarata 'cristiana' e, quindi, religiosa. Significa, cioè, che, indipendentemente dalla discutibile efficacia politica e liberatrice dei messaggi trasmessi e dalla loro costante identificazione con le ideologie di classe, resta il fatto storico che, in un'Europa dichiarata secolarizzata e chiusa ad ogni dimensione 'religiosa', vaste aree umane sono riuscite a recepire messaggi le cui premesse sono più o meno chiaramente meta-storiche e metaempiriche (gli appelli, per es., ad una loro fondazione sull'evangelo, come a testo certamente non 'scientifico'; l'assunzione della libertà dell'uomo come divinamente fondata ecc.). Il dato storico qui rilevato non è, cioè, la validità dei messaggi nel processo storico-dialettico, ma la constatazione che ampie aree umane

hanno accettato la trasmissione di messaggi in codice ' religioso ', almeno nelle sue premesse minime.

Se trasferiamo l'analisi in società diverse da quelle europee, ci resta facile accertare che moltissimi fra i movimenti religiosi anti-colonialistici, che hanno contribuito, pure se attraverso radicali contraddizioni, alla realtà costruttiva dei nuovi orientamenti politici africani, sudamericani, asiatici e oceanici, hanno la loro radice in specifiche sollecitazioni ' religiose ' (interpretazione nativista e rivoluzionaria dell'Evangelo e della Bibbia). Ma, si potrebbe obiettare, proprio in questi casi le strutture economico-sociali giustificano ancora e determinano l'uso di ideologie mitiche e religiose, dando ad esse una valenza umanizzante, secondo le linee interpretative che Engels attribuiva, per esempio, alle ideologie di movimenti ereticali e contadini della cristianità antica. Ci si deve, allora, chiedere, per tornare ad un ambito non più assoggettabile ad una critica di questo genere, che cosa abbia significato nelle interrelazioni umane della cultura tecnologica una presenza che è stata incisiva e talvolta sconvolgente, come quella di Giovanni XXIII, il quale indubbiamente agiva e parlava secondo istanze che certo escludono la presa di coscienza a-mitica e a-religiosa della realtà. Perché — è da chiedersi — il tipo di messaggio trasmesso da Giovanni XXIII e da certe correnti conciliari è stato ricettivamente vissuto come forza di frattura del nostro tempo? Gli uomini del nostro tempo che appartenebbero, secondo la definizione di Cox, ad una dimensione sottratta a tutte le interpretazioni religiose e quasi-religiose, la quale respinge l'immagine di tutti i miti soprannaturali e di tutti i simboli sacri, come sono stati disponibili al messaggio giovanneo? La ricettività di esso è esclusivamente dovuta alla sua facile esplicitabilità in un codice secolarizzato socio-culturale (tematiche, per esempio, dell'impegno dell'uomo nella costruzione della realtà storica come tale) o anche è dipesa da un eccedente, da un ' qualche cosa altro ', che era al di là di quel codice e che non potremo non definire ' religioso ' nella misura in cui chi parlava si è costantemente identificato nell'esperienza religiosa di cui era portatore? In altri termini, l'estensiva validità della parola giovannea va soltanto ricondotta al fatto che un mondo ' disincantato ' religiosamente, ' secolarizzato ' e demitizzato scopre

finalmente e solamente in essa una portata sociologicamente e secolarmente comprensibile e significante; o dipende anche dalla sensibilizzazione dei destinatari verso una garanzia extra, dal richiamo a tutto un mondo 'mitico' e 'religioso' che è presupposto della testimonianza sociale? In ultima analisi, è legittimo chiedersi perché taluni annunzi, che erano già stati dati e certo più coerentemente da Marx e dalla critica storica della nostra società, divengano improvvisamente vitali e influenti nel momento in cui sono stati veicolati religiosamente, riuscendo a toccare aree umane che fino ad ora erano restate ad essi refrattarie.

Del resto, in fondo a questi rapidi richiami ai fatti, residua la constatazione circa una certa ambiguità delle metodologie di analisi dei dati socio-religiosi, le quali hanno spesso accompagnato il discorso sulla secolarizzazione. È indubbiamente vero che, se ci rifacciamo al rilievo statistico sulle frequenze e sui comportamenti tradizionalmente 'religiosi', i risultati appaiono deludenti e ci autorizzano a parlare di crisi di disfacimento, di cristianità minoritarie, di reverzione secolarizzata della nostra società. Ma codesti risultati, dipendenti da un modello tradizionale di 'religione', non sono ingannevoli ai fini di una diagnosi totalizzante che spesso li invoca a sua prova? La curva discendente delle frequenze e la crisi degli istituti possono essere legittimamente assunte ad indici della cosiddetta 'secolarizzazione' come è stata intesa al principio delle presenti note? Ritengo che le dinamiche dei fenomeni cui ci riferiamo non offrano una loro potenziale commensurabilità in dati statistici e micro-sociologici, e che tali dati favoriscano conclusioni antropologiche ingannevoli e non verificate. Ma, proprio per restare nell'ambito delle metodologie di inchiesta cui rimandano quelle statistiche, non è forse disutile ricordare che recenti analisi conducono a risultati molto diversi. G. E. Swanson, nel suo studio già citato, dimostra la estrema labilità delle statistiche sui fatti religiosi e richiama l'attenzione sulla profonda differenza fra i dati che, negli S.U. e in Europa, riguardano gli individui non più legati al modello istituzionale di religione, e i dati che si riferiscono agli individui che si potrebbero qualificare, nel quadro delle definizioni della 'secolarizzazione', come appartenenti ad un mondo che esclude totalmente la disponibilità religiosa. Questi

ultimi casi riguarderebbero solo l'uno-sei per cento nelle popolazioni occidentali (G. E. Swanson, o.c., p. 156). Le aporie del discorso sulla secolarizzazione sembra siano, in fondo, qui: nel considerare il processo di perdita di significati in rapporto alle religioni istituzionali, nell'accertarlo come tale in quelle religioni, e successivamente nell'estendere, in modo indebito, i risultati ottenuti a tutta la realtà del nostro tempo. In un approccio alla realtà che è solo dettato dall'interesse al rilievo antropologico e che non vuole essere né trionfalistico, né religioso (proprio nella misura in cui chi scrive non è cattolico, né accoglie una lettura religiosa della realtà), va detto che lo schema di modello di una realtà epistemologicamente e culturalmente secolarizzata e demitizzata si sfalda in presenza di una storia polivalente, ricca, contraddittoria e complessa dell'uomo del nostro tempo, una storia nella quale le componenti religiose continuano a sussistere in posizione critica, revisionistica, umanizzante, ma in ogni caso non secolare.

La conclusione cui è forse possibile accedere ripresenta tutta la problematicità della questione sollevata al principio: se è da presumere che validi elementi di storia fanno entrare in crisi le tesi sulla secolarizzazione, e se, tuttavia, la crisi della funzione del religioso della nostra società è constatata come dato di fatto, quale è il piano di dinamiche culturali da cui essa dipende, quali sono i quadri cui essa va ricondotta?

3. Le aporie interne delle teorie sulla secolarizzazione non si fermano al limite che ho ora tentato di indicare, ma si sviluppano in implicazioni ed esiti impensati ed utopistici.

Nelle diagnosi rese da pensatori e da sociologi interessati alla problematica religiosa, si è, per esempio, convenuto di riconoscere ai fenomeni indicati come secolarizzazione una portata sostanzialmente positiva. Dopo una fase critica nella quale si era parlato di tramonto del 'sacro' come perdita (e un discorso sulla 'perdita' e sulla 'nostalgia' continua proprio in tale senso presso M. Eliade), si è agevolmente passati ad una fase aggressiva e di recupero, nel corso della quale la reversione secolarizzante, presunta come dato non più discutibile, è accettata come 'crescita' dell'uomo nella sua

dignità, come acquisizione positiva e addirittura come riattungimento di un piano biblico ed evangelico dell'essere nel mondo. In questo senso, D. Bonhoeffer identifica la secolarizzazione con l'emancipazione dell'uomo, e Cox (o.c., p. 1) può parlare di essa come 'fenomeno essenzialmente liberatore'. Nella stessa direzione si collocano il tentativo coxiano di reperire 'fonti bibliche della secolarizzazione' e i molteplici esperimenti di rilettura del messaggio evangelico come messaggio 'laico', 'secolare', da intendere come 'non-religioso'.

Quando siano stati accettati come premessa di analisi della nostra società questi due ordini di dati (1. La secolarizzazione non è, sotto il profilo dei valori 'religiosi', una regressione, ma un momento di positività e di autenticazione; 2. La secolarizzazione recupera alcuni livelli biblici anticotestamentari e, in ogni caso, riconduce ad un riattungimento dell'autenticità del messaggio evangelico, che sarebbe essenzialmente secolare), si riproporrebbe il problema della funzione potenziale del religioso in un diverso contesto: quali processi di modificazione deve subire lo status religioso per integrarsi in una società evolventesi nelle direzioni secolarizzate ora indicate? O anche: la scelta di vita religiosa ha più un senso in una società secolarizzata nelle forme indicate, e può eventualmente riconoscersi in una rilettura 'secolarizzata' di alcune fonti bibliche anticotestamentarie e, principalmente, nel messaggio evangelico?

Qui ci troviamo veramente in presenza di un'interpretazione errata, più o meno involontariamente falsante, dei materiali storici e della situazione antropologica che consentono di giungere alle dichiarazioni dei valori di secolarizzazione espressi in 1) e in 2). Per il momento accantoniamo l'analisi critica della proposizione 1), e cerchiamo di soffermarci brevemente sulla proposizione 2), anche perché la posizione ideologica espressa in 1) dipende in gran parte da 2).

È da escludere, con il più energico impegno negli sforzi di chiarimento dell'attuale situazione, che i contenuti del messaggio biblico anticotestamentario e di quello evangelico possano valere come termine di raffronto, di identificazione e di giustificazione del quadro di secolarizzazione quale è stato posto in evidenza nel secondo paragrafo delle presenti note (secolarizzazione dell'esperienza epistemologica e socio-culturale). I messaggi anticotestamentario ed evangelico

riflettono ed esprimono condizioni socio-culturali e atteggiamenti di fronte alla realtà che, pur dovendo necessariamente aver presenti le ampie varianti emergenti soprattutto nei diversi strati storici dei testi anticotestamentari, hanno in comune una qualificazione oggi chiaramente definibile in sede di metodologia antropologico-culturale: si tratta di condizioni e di atteggiamenti tipici delle cosiddette società globali o integrate o arcaiche, nelle quali non solo non sussistono piani diversificanti il momento 'sacro' da quello 'profano', ma è addirittura ingiustificata, nell'analisi, l'applicazione della dicotomia differenziate sacro-profano (v., a questo proposito, le osservazioni di J. Poirier sulle 'economie sacralizzate' in *Ethnologie Générale*, Parigi, 1968, pp. 1555 ss., *Encyclopédie de la Pleiade*). In questo senso è possibile dire che le culture arcaiche globali, che hanno espresso la Bibbia e l'Evangelo, non hanno 'religione', nella misura in cui questo termine esprime una situazione cronologicamente posteriore dell'uomo nella realtà, la situazione, cioè, che si verifica nella fase di differenziazione sacro-profano (epoca moderna; laicizzazione degli stati; religione come affare privato; identificazione dei processi naturali di sviluppo della realtà ecc.) e nella conseguente determinazione di una duplicità o di uno schizoidismo culturale dell'uomo, ora volto al momento utile (profano), ora al momento non-utile (sacro), dopo che è stata presa coscienza della netta separazione fra i due momenti. In questo senso è pure possibile dire che il retroterra esistenziale-situazionale dell'uomo biblico o dell'uomo che vive in epoca evangelica (il loro *Weltbild* culturale) è una collocazione totalizzante nella realtà, una collocazione non-religiosa, giacché quella 'religiosa' sintomatizzerebbe la perdita della totalità (si ricordi, per inciso, che l'ebraico ignora un termine corrispondente adeguatamente a 'religione' nel nostro significato, proprio perché non ha una dimensione 'religiosa' o sacro-profana della presa di coscienza del reale). In questo senso, infine, si può anche dire che l'evangelo propone un messaggio 'laico', ma solo nella figura di una laicità portatrice di un'esperienza che resta irrimediabilmente metastorica (v. i miei insistenti chiarimenti sui vari significati storici di 'laicità' nella voce *Laicità*, in *Enciclopedia delle Religioni*, vol. III, coll. 1436 ss., Vallecchi, Firenze, 1971).

Poiché la prospettiva aberrante che circola sotto l'attuale discorso circa la secolarizzazione e la sua identificabilità nel messaggio biblico-evangelico, sta, mi sembra, proprio qui: che si cancella e rimuove, in uno sforzo di adeguamento al quadro presuntivo della realtà attuale, la constatazione che il modo di essere nel mondo biblico-evangelico non produce, è indubbiamente vero, il dramma del collocamento schizoide e contraddittorio dell'uomo fra i contrari di una tesi sacra e di un'antitesi profana (proprio in dipendenza di quella Weltanschauung totale cui si faceva riferimento), ma presume irrinunciabilmente un radicamento metastorico dell'uomo e del tempo. Per far riferimento ad un indice pratico che costituisce oggetto di frequenti dibattiti cristiani contemporanei, i conflitti testuali circa il regno, la malkhut shammaim, si risolvono in forma esegeticamente e sostanzialmente indebita quando non si comprende che, nell'esperienza globale della cultura espressa nel testo evangelico, l'impegno nella costruzione terrena e mondana del regno resta inseparabile dall'attesa del regno escatologico non terreno e non mondano; e che, quindi, tutta la storia dell'uomo costruttore e modificatore della realtà, attraverso la scelta di classe e la partecipazione al destino storico-economico degli oppressi, si consuma e si giustifica in una meta-storia dell'uomo costruito da Dio e diretto, attraverso l'impegno terreno, al suo destino metaterreno.

Non è che, da studioso laico consapevole dell'esaurirsi totale dell'uomo nella storia, io condivida un tale appello esistenziale alla metastoria. Ma qui si intende fare un'analisi dei ruoli di coloro che partecipano alla vita del nostro tempo, in uno sforzo di chiarimento e di identificazione che valga a dissipare le confusioni correnti e passivamente accettate e che riacquisti ai ruoli la loro autenticità. Avviene, cioè, che troppo frequentemente il cristiano confonda le differenti realtà storiche che sono al di sotto dei termini 'secolarizzazione' e 'esperienza laica dell'evangelo e della fonte biblica'. Assunto il primo termine nelle valenze più volte date (liberazione dell'uomo dall'impianto mitico-religioso a livello epistemologico e a livello socio-culturale) e sempre con tutte le riserve circa la corrispondenza di tale termine (ideale) ad una situazione reale del nostro tempo (v. il paragrafo secondo delle presenti note), sono convinto

che il termine 'esperienza laica dell'evangelo e della fonte biblica' non è omologabile con esso. Tale esperienza esprime una misura diversa di realtà che, per non essere più noi in una società globale o integrata, è forse irripetibile nella sua integrità, e che, tuttavia, trasferita nel nostro tipo di cultura, si distanzia fundamentalmente dall'atteggiamento secolarizzato, nella misura in cui porta una sua tipica 'eccedenza'*, un di più esperienziale e vitale, che è il momento metastorico ed escatologico-totale. L'omologazione integrale delle due dimensioni, quella secolarizzata e quella laico-cristiana, consegue inesorabilmente la perdita dell'identità del cristiano, il crollo del suo ruolo e la sua finale identificazione con l'uomo che non ha più bisogno di trovare un motivo non più storico del suo essere e del suo tempo.

Al termine di questa serie di osservazioni, non possiamo ancora dire che cosa presumibilmente il religioso dovrebbe essere e significare e se tuttora la sua presenza è credibile. Possiamo, invece, dire che cosa egli non deve essere tentato di divenire, nella fase fluida che viviamo, se non intende scegliere la perdita della sua identità e dei motivi, almeno residui, di un suo possibile ruolo. Il religioso, anche quando vivesse la sua personale vocazione come impegno sociale e avvertisse tutta la fondatezza dell'interpretazione marxistica dei processi storico-dialettici e della lotta di classe, non può rinunciare, a costo di autodistruggere la sua significanza umana, alla confessione e testimonianza della sua fede nel piano di metastoria e di escatologia finale come base di ogni escatologia mondana. Il che è, poi, mi sembra, la qualificazione 'eccedente' di ogni cristiano.

4. Ritengo che un'aggressione storica degli sviluppi della nostra cultura autorizzi ad un tipo di approccio dei temi di secolarizzazione che consenta una serie di ipotesi molto diverse da quelle finora criticate, e che forse ci avvia, almeno a livello di proposte interpretative, a porre più correttamente i problemi di residua credibilità e di accettabilità della condizione del religioso.

I dati di fatto storici ci pongono, per quanto attiene ai valori religiosi-culturali, non già in presenza di due tipi opposti e non conciliabili di Weltbilder, quello integrato-globale (cui va attribuita la

cultura espressa nel messaggio biblico-evangelico), e quello 'secolarizzato' (come epistemologia ed esperienza socio-culturale estraniata da ogni istanza mitica e religiosa). Il nostro attuale mondo storico dipende geneticamente e cronologicamente da un terzo tipo di Weltbild o di sistemazione della realtà, fondato sui processi di decomposizione delle culture globali e, in pratica, sulla differenziazione del piano sacro dal piano profano. Nelle culture occidentali, la dialettica economica di formazione delle classi ha parallelamente portato alla sostanziale identificazione delle strutture nelle quali istituzionalmente si esplicita il piano 'sacro' con le strutture di una classe e di un ordine costituito di potere. La segnalazione di codesti elementi coinvolge qui una metodologia di analisi antropologica estremamente sottile, nella misura in cui essa diviene delicata ed urtante poiché opta per un giudizio politico sui fatti. Vogliamo dire che, nel tipo di cultura in cui è la couche genetica del nostro momento di travaglio formativo, il polo della 'sacralità', come contrapposto dinamicamente al polo dell'utilità profana, non si identifica, per tutti i suoi contenuti e per tutta la sua estensione, con le ideologie delle classi che detengono il potere (e questa identificazione, ove venga presunta, è forse uno degli errori della lettura marxisticamente integralista della storia). Il polo della sacralità resta fortemente ed autonomamente operante anche nella più autentica realtà vitale delle classi degli oppressi. Sono, invece, gli istituti che, all'interno della storia dialettico-economica, si costituiscono in portatori e detentori monopolistici del 'sacro', quelli che veicolano ed impongono un'ideologia religiosa identificabile con le ideologie di potere: ci riferiamo, evidentemente, ad un certo modo in cui si sono storicamente concretati la chiesa, la funzione sacerdotale, l'elaborazione teologica, le forme monastiche e religiose. Così che, in una fase di sviluppo della società classista e, concorrentemente, di una concezione del mondo fondata sulla conflittualità sacro-profano, ci siamo trovati in presenza di almeno due valenze del sacro, delle quali una rappresentata da una serie di poteri sacrali monopolistici e classisti, l'altra da un permanente potenziale di disponibilità al sacro, più propriamente al metastorico, al mitico e al 'religioso' che esorbitava dallo schema del 'sacro' classista.

Nella situazione attuale è da dirsi che 'secolarizzazione' dei valori 'religiosi', nel discorso che ci interessa, può significare unicamente: a) la perdita di credibilità di un sacro veicolato in forme istituzionali superate dallo sviluppo storico o, almeno, poste in crisi dalla sempre più ampia coscientizzazione dei processi storico-dialettici che si esitano nella identificazione del sacro con il potere; b) il tentativo di autenticazione di una esperienza del metastorico, del mitico, del 'religioso', tuttora ampiamente permanente, tentativo che tende a liberare tale esperienza dall'ipoteca della dicotomia classista sacro-profano, con il conseguente riattungimento di uno Erlebnis evangelico, totalizzante ed esistenziale, che respinge, appunto, la conflittualità schizoide ed alienante di un uomo diviso fra sacro e profano, ma che, contemporaneamente, non crolli nella negazione dell'istanza metastorica propria del Vangelo; c) il tentativo di ricondurre a credibilità taluni istituti considerati, almeno per una parte dei cristiani, di fondazione metastorica (chiesa, sacerdozio, atti sacramentali), tramite una liberazione di tali istituti dai loro contenuti classisti non più credibili, e tramite il loro adeguamento ad una realtà in cui il discorso oppositorio sacro-profano non è più accettabile.

Quale potrebbe essere, in tale quadro, il significato di una scelta religiosa? È evidente che gli ordini e le congregazioni hanno alle loro spalle l'ipoteca di un radicamento storico superato dall'attuale fase di evoluzione. Essi, in sostanza, in forme varie, hanno solidificato nelle loro strutture statutarie le particolari interpretazioni del comando evangelico quali erano condizionate e rese possibili in società classiste, che accettavano come volontà di Dio la divisione classista e che si erano acquisite nella separazione fra sacro e profano e nelle strutture di potere veicolanti monopolisticamente il sacro. Se è vero che viviamo in un mondo ben lontano dalla concreta realizzazione di una società più giusta senza classi, e che tuttavia avverte più o meno chiaramente la dinamica storico-economico che determina la formazione e il conflitto delle classi, i veicoli attraverso i quali può essere ancora resa accettabile una proposta di vita religiosa non possono adottare ancora strumenti istituzionali che appartenevano a una dimensione arcaica della realtà in cui la divisione in classi era accettata come destino o come provvidenza. Il linguaggio dei loro mes-

saggi deve, cioè, adeguarsi al codice di comunicazione di una cultura in crescita, che avverte come sua mèta di sviluppo la piena dignità e libertà dell'uomo e, nel superamento delle classi, il superamento delle condizioni ostacolanti questa crescita.

Il problema della sopravvivenza e della significanza della vita dei religiosi viene, così, ricondotto, almeno nella presente serie di orientamenti interpretativi, ad un'esigenza di rinvenire una loro ragione di essere quando sia stata operata consapevolmente la spoliatura degli istituti e delle strutture associative e monastiche da tutta la congerie di elementi divenuti inautentici ed insignificanti per il nostro tempo (in sostanza dalla identificazione con una condizione di sacralizzazione che riflette la dinamica di potere di una società divisa in classi). Che cosa può restare dopo che tale spoliatura è operata? Residua ancora una figura identificabile nel ruolo di religioso? È certo che le risposte dipendono da decisioni drammatiche e contraddittorie sui ruoli. Ma, va pure detto, proprio all'interno del nostro tipo di cultura in crescente crisi di autoidentificazione e di auto-definizione, si vanno verificando sempre più ampiamente fenomeni di associazionismo spontaneo religiosamente o metastoricamente determinati, quali, per ricordare solo alcuni esempi, gli esperimenti di Taizé o taluni movimenti hippies o talune comunità laiche di base. Cioè avviene che, all'interno di un popolo indeterminatamente qualificato come cristiano (nella dimensione di un cristianesimo desacralizzato e laico), resta l'istanza di gruppi specificati o qualificati che vivono il messaggio in forme loro proprie o particolari o testimoniali o esemplari o modulari. Non potrebbe essere in questi esperimenti, nei quali è definitivamente sparita ogni frattura fra sacro e profano e nei quali, tuttavia, la premessa metastorica non viene meno, l'annuncio delle nuove forme in cui le istanze evangeliche soddisfatte dal monachesimo e dalla scelte religiose in esperienze storiche non più credibili, possano ritrovare una loro autenticità o una loro ragione di esistere? la quale ipotesi lascia, evidentemente, a margine tutta una serie di gravi interrogativi, cui qui non ci sentiamo di rispondere e che tuttavia segnaliamo nella loro consistenza: quale significato residuo, in un possibile contesto del tipo indicato, può essere attribuito ai messaggi contenuti nelle regole dei grandi fondatori di

religioni, quali Benedetto o Francesco o Ignazio di Loyola? e quale livello differenziante verrebbe a sussistere fra la funzione e il piano di azione del presbitero nei nuovi tipi di comunità e la funzione e il piano di azione di chi fa, in esse, la sua scelta di perfezione? e quale condizione storica della nostra fase di sviluppo determinerebbe la duplicazione dell'esperienza comunitaria cristiana nelle due direzioni della comunità ecclesiale ed escatologica di tipo normale e della comunità religiosa di tipo eccezionale?