

RELIGIOSITA' E MISTICISMO

estratto dal volume *Il trionfo del privato*, Bari, Laterza, 1980

1. «Eclissi del sacro» e secolarizzazione

Parlavamo - o almeno vi erano segnali storici che ci autorizzavano a parlare in questi termini fino a qualche anno addietro - di recessione della religione nel privato, di «eclissi del sacro» (Sabino S. Acquaviva), di «morte di Dio», di secolarizzazione, in una costellazione di diagnosi di varia origine - psico-sociale, sociologica, antropologica, talvolta statistica - che dipendevano da idee non chiare sulla stessa nozione di religione. I problemi a monte di queste diagnosi sono contrastanti e numerosi. Quando in Francia esplose l'annuncio evangelizzante dei preti operai e l'abbé Godin scrive *France, pays de mission* (Paris 1951), sulla lettura dei dati incide soffocantemente il privilegio della microsociologia garantita dai rilievi statistici. Godin scopre che nella *banlieu* di Parigi e di altre città francesi il cristianesimo non è mai passato, e in alcuni casi la carenza di informazione degli intervistati era tale che essi ignoravano se fosse vissuto prima Gesù Cristo o Napoleone Bonaparte. L'immediata e più apparentemente evidente deduzione dai rilievi di Godin e degli altri preti-sociologi della stessa epoca era: che il grande scandalo del secolo, cioè l'abbandono del cristianesimo da parte della classe operaia (e del proletariato contadino), quale era stata individuata da Pio XI, era divenuto un fatto non discutibile. La conseguenza più ampia stava nell'asserzione che «la religione è un universo superato», secondo l'ipotesi già avanzata dal Freud del *Futuro di un'illusione* (1927).

Ora, queste asserzioni, dalle quali dipende in molta parte la posteriore crisi individuata dai sociologi come «eclissi del sacro», si coonestavano in alcune gravi carenze euristiche che avevano accompagnato la ricerca. I dati di Godin sono veri - e consentono quelle deduzioni, almeno in parte - se ci si riferisce ad alcune ampie stratificazioni del proletariato urbano, sul quale, del resto, sono state condotte le ulteriori ricerche microsociologiche. Il campione prescelto (proletariato urbano) è stato indebitamente assunto, in metodologia euristicamente deficiente, a campione universale, e non si è tenuto conto, nel dichiarare quelle conseguenze, di elementi fondamentali che modificano la drasticità del giudizio: a) che le folle partecipanti, in Francia, a pellegrinaggi quali quello di Lourdes, in ininterrotta continuità, erano costituite anche e forse in prevalenza da soggetti sociali ascrivibili alla condizione proletaria e sottoproletaria; b) che il proletariato urbano non copre tutta l'area della condizione proletaria francese ed europea, poiché permane un proletariato rurale e pastorale o un proletariato urbanizzato di matrice rurale-pastorale tenacemente collegato alla tradizione religiosa o anche a quella parareligiosa, quale è stata, per epoche recentissime, docu-

mentata da J. Favret-Saada (*Les mots, la mort, les sorts*, Paris 1977); c) che non sussiste identità statistica e demoscopica fra proletariato urbano e comunità nazionale, poiché nell'attuale moltiplicazione dei ceti, accanto alle élite aristocratiche e capitalistiche, sono presenti stratificazioni plurime la cui consistenza religiosa, anche se presumibilmente notevole, non è stata mai correttamente misurata.

Così che, per l'epoca della campagna di studi precedenti il movimento dei preti operai, potremmo più correttamente indicare i risultati attendibili nella formula seguente (estendendo, naturalmente, le indicazioni provenienti dalla Francia agli altri paesi europei, compresa l'Italia): a) la religione è una realtà cancellata, ma fin dai primordi della rivoluzione industriale, in alcuni ceti o strati del proletariato urbano, soprattutto nella metà maschile dei gruppi, salvo nei casi in cui la donna è direttamente coinvolta nella cultura di *banlieu* e di quartiere operaio e lavora in fabbrica; b) la religione resta un fenomeno collettivo e socializzante in molti altri strati del paese (contadini, pastori, marinai, pescatori, abitanti di piccoli centri e di villaggi, inurbati in epoca recente); c) la religione, principalmente nella città, è divenuta (per l'epoca cui quei rilievi si riferivano) un dato del privato e, ai fini della lotta collettiva e dell'affermazione dei diritti umani, appare assolutamente secondaria. Tali osservazioni, che riportano a credibilità ermeneutica i dati cui ci riferiamo, spiegano chiaramente il significato storico del movimento dei preti operai e di tutti quelli che, per analogie più o meno chiare, ne hanno seguito le orme. Il movimento dei preti operai è il tentativo, in parte riuscito, di riconnettere la datità religiosa urbana, entrata in crisi o mai esistita a livello dei rapporti reali di produzione, nella socialità, scoprendo in quella datità una spinta contestativa di valenza politica.

L'esempio ora esaminato conferma la qualità labirintica del problema, cui, già a livello di definizione, non è facile dare risposta. Dovremmo, cioè, chiederci a quale «religione» facciamo correttamente riferimento quando poniamo un'opposizione dialettica fra pubblicità/privatizzazione del «religioso». Accedendo a un'ulteriore esemplificazione, quella della cosiddetta «secolarizzazione», secondo la terminologia apparsa alla fine degli anni Quaranta, ci intrichiamo in una rete di non-soluzioni e di approssimazioni anche lessicali. Assumiamo come «secolarizzazione» una delle tante definizioni possibili, intendendola come *definitiva eversione della dicotomia storica sacro/profano* e come riappropriazione laica dei valori che, all'interno delle religioni, sono accettabili anche dall'uomo comune non dipendente da fantasmi trascendenti. Si diceva, cioè, che la «religione» era morta, che la stessa proiezione della figura *Dio* non era più accettabile, e, negli ulteriori processi di revisione, segnati dalla teoria della demitizzazione, si situava in una accettabilità marxiana, laica o, in alcuni casi atea, lo stesso messaggio evangelico.

Ma contemporaneamente l'evidenza dei fatti smentiva nella sostanza questa interpretazione, poiché

le folle umane che fanno la storia reale erano dominate proprio dai fantasmi del trascendente, diversamente veicolato e proposto. È sintomatico che la crescita teorica delle proposte demitizzanti e secolarizzanti segua, in contemporaneità, la traccia di invasamenti religiosi collettivi, quali quelli dei miracoli madonnistici che premono sulle campagne elettorali per le conquiste democratiche, e quelle dei microfoni di Dio che raccolgono, sulle piazze d'Italia, greggi umane dominate dall'istinto gregario. Anche allora si insegnava con sicumera dalle cattedre universitarie e dalle colonne dei giornali che la religione era morta o era passata al limbo del privato, come emozione conclusa nei vissuti individuali, laddove la sacralità negata dalla falsa coscienza prorompeva attraverso le pieghe del quotidiano. Non a caso il nostro paese è stato dominato da decenni da una formazione politica innestata in presupposti religiosi, quelli immaginariamente cristiani. Ciò che sembrava legittimamente assegnato alla sfera del privato si faceva pesantemente pubblico, attraverso i modelli di una violenza ideologica che del messaggio cristiano si avvaleva proprio come *instrumentum regni*. E ricordiamo che, contemporaneamente, la tradizione laica, attraverso l'alto insegnamento di Croce, richiamava la coscienza storica al riconoscimento della cristiana, e quindi religiosa, radicalità del tempo in cui viviamo (*Perché non possiamo non dirci cristiani*, 1942).

2. Religione « pubblica » e « privata »

Eredi di tale situazione storica, qui ricordata forse con eccessiva preoccupazione di sintesi, ci è ora possibile accedere con maggiore chiarezza, o con meno superficiale approssimazione, alla problematica presente. Su questa problematica opera in modo mistificatorio, almeno per quanto riguarda la vita religiosa, una presunta fenomenologia psico-sociale che viene incasellata nel comodo rifugio terminologico di «riflusso nel privato». Avremmo, cioè, negli ultimi anni, l'emersione ampia e presuntivamente controllata di un disagio del tempo nei suoi aspetti di collettivizzazione delle personalità individuali che, in tanto avrebbero diritto di cittadinanza, in quanto si assoggettano a una deidentificazione della presenza adeguandola a modelli collettivi. In altri termini, l'uomo muore creaturalmente, come autonomo microcosmo carico delle sue tensioni e dei suoi progetti, sotto la pressione invivibile di una tempesta di segnali collettivizzanti che ne legittimano l'esistere solo a condizione di un adeguamento a modelli (politici, economici, religiosi, culturali, ecc.). La reazione a tale malessere storico si configurerebbe come riacquisto di una «privatezza», che è anche solitudine esistenziale condensata nel ripensamento quotidiano sul sé e del sé e nello sforzo di sottrarre al pubblico quanto da esso era stato sequestrato, per esempio il mondo dei sentimenti, delle relazioni personali, dell'amore e del rapporto religioso. In altri termini, le cadenze ideologiche degli ultimi anni avrebbero determinato ciò che Ernesto De Martino, sulla

scia delle suggestioni heideggeriane ed esistenzialistiche, valutava come *rischio della presenza storica*, come esposizione al non-esserci. Il ritorno al privato sarebbe una reazione a questo rischio, che passa attraverso il ritorno al compiacimento dei sentimenti, al frequente rifiuto della politica, a un gusto del vivere che, in alcuni casi, ripropone una tematica intimistica di tipo proustiano e decadente.

Per quanto riguarda la religione, il nodo del problema si scioglie in una varietà di precedenti che qualificavano la politicizzazione di essa. Non è possibile, se intendiamo osservare il rigore di norme metodologiche, separare la «religione» dalle altre componenti del contesto culturale e farne un'isola felice remota dall'intrico di tutti gli altri elementi concorrenti nello sviluppo dei quadri culturali. Perciò la presuntiva privatizzazione della religione viene a collocarsi, o meglio verrebbe, nell'opinione corrente, a collocarsi, nel fallimento del '68: un fallimento, sembrerebbe, dell'utopia dell'uomo puramente impegnato e collettivo, convocato messianicamente a rifare il mondo *ab ovo* nel rifiuto della dimensione diacronica che lo precede e nella scoperta di nuovi mondi dell'essere, tutti proiettati verso l'esterno. Fu il '68 un'operazione di tono elitario e aristocratico che mai toccò le folle umane che scandiscono, con il loro agire e soffrire, la storia reale. Usò il '68 un linguaggio culto e raffinato che attingeva alle filosofie e che, perciò stesso, poneva le sue distanze dal buon senso o dal magmatico senso comune gramsciani. Ebbe i tratti di un romanticismo ritardatario che già aveva espresso le sue ragioni nelle barricate parigine ricordate da Hugo. E mai influì, se non come incantesimo paralizzante, su quella enorme *massa perditionis* che è la sterminata folla dei comuni mortali, legati alla condanna della fatica stritolante. Perciò si spense come una stagione di inferno, consumandosi in se medesimo, nei suoi non-sensi, mentre la storia passava altrove, nelle fabbriche e nelle lotte sindacali. E nello stesso tempo fu un evento squisitamente religioso - si intende di una religiosità laica- nel senso che si affidava alla vetusta utopia di una *reformatio mundi*, di coacervi nebulosi di carattere messianico che appartengono alla cronaca di ogni età e che sembrarono, allora, l'irruzione di una novità definitiva e rinnovatrice.

Parallelamente, in una sincronia che è data secondo una distensione accettabile dei ritmi cronologici, si sviluppavano, all'interno della chiesa cattolica, ma anche di tutte le chiese cristiane, le esigenze di una riproposizione del messaggio evangelico in termini politici e sociali, non più secondo le retribuite formulazioni dell'ottocentesca *Rerum novarum* e della *Quadragesimo anno*, che è un mediocre calco di essa, ma secondo una intenzione riformatrice che riacquistasse al mondo le ricchezze interne del *kerygma* seppellito nel linguaggio burocratico dei teologi. Il concilio Vaticano II e l'opera di Giovanni XXIII, pur essendo inseribili nel piano di un neocontroriformismo che attingeva, almeno in Giovanni XXIII, agli insegnamenti «sociali» di Borromeo e di Vincent de Paul, incisero come uno spoliamento del religioso dalla sua privatizzazione e come un invito alla

socializzazione degli insegnamenti evangelici. Tutto sembrò distendersi e compiacersi nel «pubblico». Non a caso, se vogliamo attenerci a una rapida analisi dei dati religiosi, si verificarono autentiche rivoluzioni almeno a livello teorico.

Gli antichi trattati di teologia morale che, rielaborando l'esposizione seicentesca di Busenbaum, avevano avuto la loro definitiva espressione nella *Moralis Theologia* di Sant'Alfonso M. de' Liguori, puntavano su un *examen* estremamente minuto e morboso dei peccati *de sexto*, quelli relativi al sesso, consumati, come trasgressione dell'ethos cristiano, nell'intimità sigillata della persona. Con Giovanni XXIII la tematica sul peccato si sposta decisamente sulla socialità sui problemi della pace e della giustizia, la cui trasgressione sembra sollecitare un senso di colpa collettivo ben più intenso di quello nascente dalla casistica dei toccamenti, della masturbazione, dell'omosessualità, registrati nell'antica trattatistica. Parallelamente il transito dell'ideologema di Dio padre, distante e incomprensibile, alla figura vivente di un Cristo sofferente in mezzo agli uomini e calantesi, secondo una immagine che, già negli anni Quaranta, era annunciata dal cardinale Suhard dalla cattedra parigina di Notre-Dame, in ogni tempo di storia, avanzava l'utopia di un cristocentrismo, opposto a un teocentrismo: che era un viaggio impensato verso le dimensioni antropologiche, opposte a quelle teologiche, proprio come fase di rilettura socializzante del messaggio cristiano.

Cristo, lo aveva già detto Feuerbach, riferendosi soprattutto al mito dell'incarnazione, riacquista, diremmo oggi «socialmente», i contenuti della religione, liberandoli parzialmente dai loro meccanismi alienanti. L'ampia sostituzione di una cristologia antropocentrica o di un'antropologia cristocentrica agli schemi residui della teologia, come scienza di Dio e dei suoi attributi, sottendeva, in quegli anni, la rivalutazione dell'«umano» proprio nei termini nei quali Feuerbach l'aveva indicato. Tuttavia quegli anni - ci riferiamo al periodo intercorrente fra la metà dei Cinquanta e tutto il fermento che accompagna il '60-73/74 - avevano accentuato, nella religione, la sua qualità pubblico-sociale, spogliandola, questa volta, della sua componente intimistica e privata. Contro l'utilizzazione massivamente negativa che del messaggio evangelico aveva fatto la Dc, si poneva, allora, il pullulare dei fermenti designabili genericamente come cristiano-sociali (soprattutto i cosiddetti Cristiani per il socialismo), per i quali il nucleo del messaggio era assolutamente collettivo e antidemocratico, quasi una riscoperta di segnali rivoluzionari che, in una dichiarata possibilità di convivenza con la programmazione marxistica, riconducevano l'Evangelo a una sua rimossa autenticità, a una sua potenzialità di azione continua e rivoluzionaria all'interno del mondo degli uomini. La stessa predicazione conciliare, come si è ricordato, con il privilegio attribuito alla problematica della pace e della giustizia e nel superamento della dottrina dei «giusti equilibri» di Leone XIII e di Pio XI, sembrava limitare sempre più lo spazio vitale del privato. Significativa,

sotto questo profilo, è la mutazione dei significati che venne ad assumere, nelle nuove linee liturgiche, lo stesso mistero centrale dell'eucaristia, del quale si fece emergere la qualità di cena (elemento collettivo) e di realizzazione di un'esperienza fraterna, in tanto possibile in quanto vi fosse, come prevalente, una dimensione comunitaria, mentre passavano in secondo ordine i tratti intimistici e sacramentali di antica tradizione.

Già allora si verificarono contro questa eccedenza del pubblico e del politico alcune sintomatiche reazioni, quali, per ricorrere soltanto a indicazioni di carattere esemplificativo, quella di Dossetti e di Caretto; e vale forse la pena di soffermarsi brevemente sopra di esse, proprio come modulari di tendenze che, in forme diverse, rappresentavano una nascente conflittualità (l'esperienza religiosa è un dato pubblico o privato?) che poi verrà a crescere negli anni successivi.

Dossetti proveniva da un'intensa partecipazione attiva alla vita politica del paese ed era stato all'apice di un impegno democristiano di carattere socialmente avanzato e contrastante con la palude degli interessi machiavellici dell'*establishment* dirigenziale del partito. Portatore di un'ideologia integralista, i cui contenuti

possono essere discussi e, in analisi marxiana, respinti come alienanti, ma la cui onestà non può essere chiamata ad alcun giudizio, egli abbandona inattesa, disgustato, la scena politica, prima attraverso la scoperta della gravidanza «diversa» e spesso intimistica della religiosità orientale (soprattutto induistica e buddistica), poi, con il suo trasferimento in Israele, attraverso una sotterranea e sofferta esigenza di disseppellire le «cose che ha fatto e che ha detto», i segnali nascosti dell'Evangelo, nella stessa terra nella quale Gesù di Nazareth visse ed operò. Personalmente ricordo che Dossetti, prima di esiliarsi volontariamente in Israele, ivi fondando un movimento religioso, volle vedermi, ben conoscendo la mia posizione di laico e di non-religioso. Mi si presentò, un mattino, d'improvviso nella mia casa romana e si trattenne con me alcune ore, nelle quali le curiosità culte sulle fonti bibliografiche ebraiche e palestinesi mi apparvero soltanto una delicata occasione per aprire e rivelare i tormenti di una radicale e salutare incertezza che si condensava in presenza della non-accettabilità dell'uso politico del «religioso», così come era stato consumato dalla Dc, e di un disgusto che portava l'uomo, quell'uomo, a risondare gli intimismi di un cristianesimo testimoniato mediante la rinuncia al mondo. Ora, Dossetti, assunto come campione, può dare origine alla seguente sequenza dialettica:

I fase: utilizzazione della religione, come datità di interesse pubblico, all'interno delle correnti integraliste democristiane, nella prospettiva di uno Stato fondando ispirato all'Evangelo e ai suoi interpreti politici, in particolare Maritain;

II fase: cancellazione della tesi precedente, nella presa di coscienza della degradazione dei valori religiosi applicati al politico;

III fase: esigenza di un recupero dei valori personali e privati della vocazione evangelica, con la parallela utopia di un ritorno individuale alle fonti, anche topiche, della predicazione di Gesù;

III fase bis: parallelamente residui vivaci di «pubblicità» dell'esperienza personalmente vissuta, che, superando i limiti dell'applicazione machiavellica del messaggio, si apre al terzomondismo, in particolare ai mondi medio-orientali, in una proiezione ecumenica che ebbe, in quegli anni, il suo principale e in parte disordinato rappresentante in Giorgio La Pira.

Se ci riferiamo all'iter di Carlo Caretto (comunità di Spello), la reversione del pubblico nel privato assume connotazioni diverse. Anche Caretto viene da un retroterra di disastrose sperimentazioni politiche, quelle della dirigenza dell'Azione cattolica in anni di costantinismo democristiano. Ma, una volta rimossa, come negativa, questa sperimentazione, egli accoglie gli estremi contrari al suo vissuto precedente e, rifacendosi alle proposte estremistiche del padre Charles de Foucauld, non rifiuta l'azione, ma privilegia, nella sua comunità, il tema del «volto a volto» con i piani di potenza e prende coscienza che la religiosità ha due *facies* fondamentali, quella di una segretezza del rapporto individuale, e quella di una funzionalità «pubblica» indiretta, non sostenuta da mass media e da efficienze propagandistiche, consistente, in ultima analisi, in una salvezza universale vicariamente realizzata attraverso personali rinunzie e sacrifici.

Queste premesse sembravano, nella loro complessità, indispensabili a indicare alcune tracce interpretative sulla condizione presente del «religioso». I fatti storici, ancora una volta, non possono essere letti in un acritico isolamento dal loro *background*.

3. I culti contadino-pastorali

Le ipotesi della «morte di Dio» e della secolarizzazione, anche nel senso di definitivo superamento della separazione fra sacro e profano, si sono dimostrate fallenti. Se ci riferiamo alla diaspora contadino-pastorale largamente presente nel nostro paese, i processi di desacralizzazione non sono stati mai sostanzialmente partecipati dalle folle. La popolazione delle periferie è entrata, in gran parte, nelle dinamiche industriali e postindustriali, ma resta connessa alle schematizzazioni arcaiche ed alienanti della propria culturalità. Anzi, sotto il profilo statistico, i fenomeni collettivi religiosi appaiono in sicuro incremento. I pellegrinaggi raccolgono alte frequenze di fedeli non ancora sicuramente calcolate. Ma, per dare qualche esempio, remoti centri culturali di montagna, come Cocullo nella Marsica fuori Fucino, sede del culto di san Domenico abate, ha avuto, quest'anno,

una frequenza di oltre settantamila pellegrini, calcolata su campioni tipici, laddove la frequenza intorno agli anni Sessanta non superava i ventimila pellegrini. La festa delle Treppe (santuario della Trinità in Vallepietra, ai confini fra Lazio superiore e Abruzzo) continua a convocare enormi masse umane, oscillanti, sempre secondo approssimazioni di rilievo statistico, fra le ottocentomila persone e il milione e oltre, nel periodo intercorrente fra i princìpi di maggio e i princìpi di ottobre, con punte massime nel giorno della Trinità (prima domenica dopo Pentecoste) e il giorno della festività di sant'Anna (26 luglio). Dalle inchieste condotte sul campo risulta, con estrema chiarezza, che, in prevalenza, la partecipazione a queste feste (e sono soltanto alcuni esempi casuali) è rappresentata da iscritti a partiti di sinistra o da braccianti e sottoproletari. Il quadro attesta sicuramente una qualità pubblica della vita religiosa arcaica. Essa è la risposta collettiva a una progressiva frammentazione dei valori della vita contadinopastorale che, in assenza di una politica intelligente, è stata assoggettata a un impoverimento strutturale, attraverso l'emigrazione forzata e l'abbandono delle campagne. Vale ancora una volta la legge engelsiana della doppia curva o dei lunghi periodi, quale fu definita in alcune celebri lettere di F. Engels (a G. Bloch, 21 sett. 1890, in K. Marx -F. Engels, *Ausgewählte Briefe*, Berlin 1953; pp. 502-4; a H. Starkenburg, *ivi*, pp. 560 sgg.): i ritmi di trasformazione economica (accesso ai modelli tardocapitalistici dell'emigrazione e delle fabbriche) non seguono i ritmi delle varianti ideologiche. Anzi, la società tardocapitalistica non offre ricovero alla condizione umana, le propone un mondo indecifrabile nel quale prevalgono la deculturazione e l'isolamento nelle grandi città europee. La reazione, denunciata nei dati statistici, è l'ultimo grido di una folla umana deprivata dei suoi modelli, e questo grido passa attraverso i dati religiosi, come sede di una possibile reintegrazione nell'umanità perduta. Il discorso acuto e perentorio di Jacques Ellul (*La tecnica, rischio del secolo*, tr. it. Roma 1972) non tocca queste aree, poiché in esse, in esiti impreveduti, la disintegrazione tecnologica non ha operato, se non nel declino occasionale verso i consumismi e le suggestioni dei mass media.

Nelle periferie che ora ci interessano sembra esploso un altro problema. L'esegesi pastorale dipendente dal Vaticano II ha offerto al cosiddetto «popolo di Dio» una diversa essenzialità del vissuto rituale del *kerygma*: il privilegio, all'interno della selva della tradizione cristiana, dei temi del comunitarismo, dello scarno vigore dell'annuncio, dell'*ecclesia* sostituita all'istituzione sacerdotale. Queste proposte sono in gran parte esautorate di credibilità, proprio perché provengono da un livello teologico aristocratico che non ha mai avuto presente la «diversità» dei subalterni (soltanto in epoca recente la chiesa istituzionale ha cominciato a prendere coscienza delle diversità religiose subalterne, che erano state annullate nell'inganno di un cattolicesimo «comune» e prototipico). La conseguenza è che le plebi rurali e pastorali continuano a vivere su una duplicità di piani fra loro opposti e difficilmente conciliabili: da un lato, il patrimonio vetusto delle credenze

tradizionali che appartenevano a una visione del mondo strutturalmente in gran parte superata e di fatto sopravvivente in termini sovrastrutturali e ideologici; da un altro lato, la difficile qualità di un messaggio postconciliare che comporta il disfacimento di quel patrimonio e che, anche linguisticamente, nel rifiuto dei dialetti locali e nell'adozione della lingua italiana media, resta non comprensibile.

4. *La religiosità urbana*

Diverso è il discorso circa la religiosità urbana e delle zone industrializzate. In queste zone non sembra da escludersi, almeno in una prima analisi, un processo recente di privatizzazione dell'esperienza religiosa, all'interno di segnali contrastanti che ne indicano una contraria crescita verso il pubblico secondo nuove modalità. Se, per esempio, la Dc si configurava come una formazione partitica di ispirazione social-religiosa, la carenza di tensione etica, la valanga di eventi scandalistici, la durezza di esercizio di un malgoverno sembrano aver portato larghe stratificazioni di italiani a spogliare quel partito dalle sue pretese di religiosità conclamata.

Non poco ha inciso su questa variazione dell'opinione la scelta della chiesa che, in fasi progressive, anche se non sempre chiare e decise, ha voluto distaccare il suo consenso e appoggio dal movimento democristiano; né poco hanno influito gli interventi giovannei che indicavano una valenza «pubblica» del dettato evangelico in un piano storico dell'incarnazione valido soltanto nella misura in cui rifiutava il gioco degli interessi della politica bassa o inferiore e si sollevava, invece, a un'individuazione del «giusto» e del «bene» al di sopra di ogni specifica etichetta partitica. Questi dati legittimano l'opinione che la religiosità (intesa come spinta evangelica al dominio del «pubblico») è entrata in una crisi radicale, quando venga rapportata alla qualificazione cristiana della Dc. La Dc viene votata e appoggiata perché si è disinnescato un meccanismo di decodifiche semiotico-simboliche che portano a una nuova immagine particolarmente interessante e così significabile: la Dc resta un partito interclassista che continua a garantire, in una sua specifica indeterminatezza ideologica, lo *status quo* delle classi medie del paese, senza che fra religione e tale offerta di garanzia continui a sussistere un rapporto reale.

La Dc, in effetti, ha portato alle estreme conseguenze di utilità il grande sogno della borghesia industriale del secolo scorso, ancora posto, come esigenza, alla base delle strutture del neocapitalismo: la sicurezza del sistema tecnologico di governo è data da una formazione politica decisamente atea (nel senso dell'ateismo pratico, inetto a ogni meditazione sui segni disturbanti dell'ateismo ideologico), la quale, contemporaneamente, si paluda di una veste pseudoreligiosa. Si comprendono, così, alcune situazioni reali del paese. Per prime, appaiono, più o meno effettuali,

alcune correnti, fra loro opposte, che tentano di recuperare al «politico» una suggestione religiosa. Il movimento di Comunione e liberazione fa esplicito riferimento a termini quali «popolo», «coscienza popolare», «pubblico», in uno sforzo restauratore e integralista del quadro prevaricante che, negli anni Cinquanta, aveva ridotto l'Evangelo a mero *instrumentum regni*, e affida la sua programmazione pragmatica, non secondaria, non inconsistente statisticamente, a un'abile gestione delle nuove generazioni cui presenta, nel vuoto e nella decadenza delle utopie, una sovrastruttura atta a determinare emozioni religiose e; in alcuni casi, deliri di integrità cristiana.

I movimenti dei Cristiani per il socialismo e le comunità politiche che più o meno si collegano ad essi esprimono, sull'opposta sponda di formulazioni ormai ritardatarie e non limpidamente definite, il bisogno di opporsi a una privatizzazione del «religioso» attraverso commistioni con il materialismo storico e con l'insegnamento marxistico. Sottoposti ad analisi antropologica, i Cristiani per il socialismo dovrebbero essere configurati come una formazione seriamente impegnata, la quale trova, nella costruzione della storia reale (da intendersi come eversiva modificazione delle strutture), una propria identità con i marxisti e con i comunisti, e che, tuttavia, esibisce, in questa omologazione pragmatica, una propria differenziazione che è l'eccedenza o il «qualche cosa altro» in termini di R. Otto, sovrapposti al piano dell'agire pragmatico nel fluire della storia presente: la visione di un mondo superstorico o astorico che è il Regno di Dio escatologicamente proiettato, cui il Regno dell'Uomo si connette come prelimine strutturale. Ma, nella concretezza dei dati, quali ho potuto sperimentarli più volte, i Cristiani per il socialismo restano ben distanti da questo quadro ideale, suddivisi come sono in più frazioni e correnti, che vanno da truci posizioni integraliste a pacifismi evangelici, a disponibilità alla lotta armata e all'eversione della democrazia, a chiusure confessionali e rigoriste.

In questa situazione, come si è tentato di dire, è possibile parlare di un ritorno al privato per quanto riguarda la vita religiosa all'interno dei contesti urbani. Relegata la «cristianità» della Dc nei limiti di un mero espediente di politica effettuale, l'uomo comune della città rivive la sua fede ai limiti di passioni individualmente consumate, sulle quali non è possibile fornire alcun dato statistico. Non sappiamo - e mai potremo saperlo - quante sono le persone che, continuando a votare Dc, anche con disgusto o con compiacimenti di garanzie pratiche, fanno esplodere il proprio momento religioso nell'orto concluso della preghiera o del rapporto vissuto con la Potenza, risolvendo, proprio in questo rapporto, le frizioni dell'essere storico, i rischi della perdita della presenza. La città, sotto questo profilo, è una foresta baudelairiana di simboli irrisolti, sulla quale l'onestà ideale della ricerca antropologica non può pronunziarsi. Nessun rilievo sociologico può portare a conclusioni utili, proprio perché esiste un livello dell'essere, quello delle «anime» da intendersi

come trame di vissuti sigillati nell'individualità, che la minuta tecnica dei *tests* non riesce a misurare.

5. Il Dio delle borgate

Ancora diversa è la qualità del religioso, nella condizione di attuale evoluzione, all'interno delle comunità di immigrati nelle città. Prendiamo consapevolezza della vastità del fenomeno. Nell'ultimo ventennio una pianificazione politica oscenamente errata, affidata alla violenza camorristica del gavismo e al malcostume, ha operato su due binari: il conclamare l'avvio della soluzione del problema meridionale e di tutte le zone «meridionali» del Nord (penso ai retroterra del Saluzzese, del Valdostano, del Bergamasco, del Veneto); ma in pratica il determinare una potente corrente di migrazione interna, proprio perché le soluzioni conclamate restavano nella via delle intenzioni non realizzate ed erano affondate nella vergogna degli affarismi. Non ancora sappiamo, nella durezza dei dati statistici, quale consistenza abbia questo spostamento di enormi masse verso il Nord e verso i centri industriali, ma si tratta certamente di più milioni. Sono la folla degli umili e dei cancellati che hanno creato la topografia della disperazione nelle borgate che stringono Roma, Milano, Torino, Firenze, ma anche altri capoluoghi di provincia.

Il problema della vita religiosa nei gruppi di urbanizzati è ricco di articolazioni e di aspetti irrisolti. Se facciamo riferimento agli immigrati di epoca recente (ultimi trent'anni, e soprattutto nuova generazione nata in borgata o immigrata in età giovanile) i temi religiosi appaiono connessi direttamente con i temi più generali del modello culturale originario posto in crisi nell'impatto con la realtà nuova della periferia cittadina. Nei paesi di origine quasi sempre gli attuali borgatari erano assoggettati a una routine comportamentale collettivamente controllata da un modello visibile, diretto e impersonato dalla famiglia, dai notabili, dalle forze di polizia, dal prete. La devianza volontaria o involontaria dal modello comportava una corrispondente censura collettiva e, insieme, intensi sensi di colpa. Il valore degli atti e delle parole era definito sulla base di una scala qualitativa che derivava dalla tradizione di società di tipo integrato o globale, secondo la terminologia di Poirier e di Balandier: così che censura e senso di colpa scaturivano, senza fondamentali differenze, da comportamenti che, nella società borghese urbana, appaiono nettamente differenziati soprattutto per quanto riguarda la risposta collettiva e la reazione di gruppo nei riguardi di essi. Rubare, violentare una ragazza, uccidere gli animali altrui, rovinare le messi e le piantagioni altrui si configurano come atti che hanno gli stessi effetti moralmente negativi di quelli qualificanti il non frequentare la messa, il bestemmiare, il non rispettare i morti, il ridicolizzare i santi e le rappresentazioni di potenza. Parallelamente, sotto il profilo dell'interiorizzazione psicologica del

modello globale, la semplice e innocua presenza di un carabiniere o di un poliziotto scatena una reazione di timore, talvolta di paura, non perché si siano compiuti atti contrari alla legge, ma soltanto perché nel carabiniere o nel poliziotto si proiettano le angosce derivanti dal rigore del modello e il potenziale punitivo che è in esso.

Da un'inchiesta sul campo condotta presso studenti immigrati in Roma e ormai inurbati è risultato molto limpidamente che una delle scoperte del vivere cittadino consisteva nel non avere più reazioni di timore nei riguardi della polizia. Ora, quando avviene il trasferimento in città, il quadro modulare si frantuma quasi completamente e vengono meno le efficacie tradizionali del controllo censorio di gruppo. Salvo rari casi, il giovane entra in una fruizione orgiastica di un libertarismo che gli si presenta come proprio della città e si compiace di realizzare spesso comportamenti che gli erano tabuizzati dal modello arcaico. È una fase di passaggio molto delicata, al termine della quale possono presentarsi due soluzioni: l'assunzione definitiva di una scelta definibile, secondo le schematizzazioni tardoborghesi, come «delinquenziale» (e si spiega, così, perché la borgata origina schiere di piccoli ladri, di violenti, di prostituti e prostitute, ecc.); ovvero, superato lo smarrimento iniziale, il giovane si piega al dettato della morale borghese affidandosi a un lavoro di tipo continuativo e rassicurante.

In questo orizzonte va posta la problematica religiosa di borgata, quale è stata possibile accertarla, in rilievi molto approssimati, nella terza cerchia di borgate romane, analoghe, del resto, a molti altri ghetti delle città del Settentrione. La religione passa dalla sua qualità pubblica, presente nella tradizione, a una privatizzazione quasi totale, proprio perché è venuta meno la globalità del modello e si è giunti alla distinzione dei significati dei diversi piani di comportamento. Nasce una nuova morale, secondo la quale (e le informazioni vengono da parroci di borgata) il rapporto con l'istituzione ecclesiastica, quando è accettato, si consuma in vissuti personali, non ha risonanze collettive. Lo stesso schema delle colpe, classicamente indicate come «peccati», si everte e capovolge, poiché i giovani non avvertono negativamente il furto e, in alcuni casi, la violenza. Ormai posti a confronto con una società in cui furto e violenza sono elementi del «pubblico» politico, si riscattano dai fantasmi di un'etica che, nelle loro infanzie, li aveva oppressi. È singolare che, in una statistica dei peccati denunziati nelle confessioni, si avverta, per esempio, come colpa fondamentale la violazione della normatività sessuale (contatti prematrimoniali, petting, omosessualità, masturbazione, ecc.) e la bestemmia o la parola oscena, quest'ultima equivalente, lo si osservi, a un atto sessuale mancato nelle ipotesi avanzate dalla scuola freudiana. Allora, in questa prima analisi, potremmo dire che i processi di privatizzazione del dato religioso hanno nelle borgate la loro *humus* più ampia e convincente. Tuttavia gli immigrati vengono immessi in un tipo di vita non decodificabile umanamente. città, cui ormai appartengono, è una realtà assente e lontana. Sono,

come mi si dichiarava in un'intervista, *non carne e non pesce*, formula sintomatica nella quale si conclude una sofferenza esistenziale con una cocente perdita di identità culturale. Per dare un solo esempio della disgregazione borgatara della qualità della vita, ricordiamo che Torre Stella, una delle borgate della terza fascia di Roma, abitata prevalentemente da operai pendolari, è servita da un solo autobus che porta i lavoratori nelle fabbriche distanti fra i 10 e 15 km. L'aggressività collettiva, sempre secondo le informazioni raccolte presso i parroci, si devia proprio verso l'utilizzazione di questo unico mezzo di trasporto, nel quale la folla umana non riesce ad accedere. La violenza per salire, si scatena in episodi che hanno segnato cronache recenti per ferimenti e aggressioni. In uno *status* zoologico di questo genere, voluto dal potere e dall'inerzia degli organi di protezione del cittadino, si determina, nelle borgate, una conflittualità fra privatizzazione della religione, così come è stata indicata, e contrastante esigenza di recupero di una globalità del modello arcaico obliterato. Si spiega, così, perché le case di borgata, dove lo sfruttamento edilizio non è ancora giunto, restano case per famiglie individuali e perché in esse è quasi sempre presente un piccolissimo orto o un giardino, segnali esistenziali di una nostalgia del paese, come difesa contro la violenza della città. Si spiega così perché, nel grande pellegrinaggio annuale di Vallepietra, abbiamo potuto rilevare la presenza di una «compagnia» di fedeli che ostentava un segnale borgataro, lo stendardo della Rustica (borgata della terza fascia romana).

In una diagnosi rapida, i cui elementi andrebbero approfonditi con impegno ermeneutico, distante dalle facili ipotesi della sociologia, nelle borgate opera la seguente dinamica: a) privatizzazione della vita religiosa nella trama complessa di un decadimento della censura di gruppo; b) tensione verso la valenza pubblica del «religioso», inteso come riacquisto dell'immagine perduta della propria identificazione culturale.

6. *Da Pio XII a papa Wojtyla*

Una fenomenologia collettiva di non trascurabili dimensioni caratterizza questi ultimi anni. Il «religioso», apparentemente relegato sul piano del privato, riesplode attraverso un invadente carisma, del quale la rappresentanza istituzionale ecclesiastica è data da Wojtyla e la figurazione laica appartiene a Pertini. Ci accorgiamo della prepotenza del segnale wojtyliano soltanto perché nella serie papale Pio XII - Giovanni XXIII e ora Giovanni Paolo II, si inserisce una figura, quella di Paolo VI, che, in una sua angosciata meditazione sull'attuale condizione della chiesa e forse per motivazioni caratteriali, è apparso schivo da ogni compiacimento populista e si è volontariamente estraniato dalle folle. Non si fa cenno al troppo breve e disastroso pontificato di Giovanni Paolo I. Ora, la collettivizzazione del «religioso» ha accompagnato l'iter pontificale di Pio

XII e di Giovanni XXIII e sembra ritornare con Giovanni Paolo II. Ma è necessario approfondire l'analisi dello spessore qualitativo di questi fenomeni che, pur associati nel referente del «sociale», hanno portata storica e psico-sociale diversa.

Pio XII appartenne a un tempo tendente, in un'infrenabile corsa della violenza contro la ragione, verso finali apocalissici e sofferenze immani, quali forse mai nella storia furono registrate. Il consenso che egli accolse presso le masse si scandisce in due fasi. Nella prima fase, quella appartenente al periodo della seconda guerra mondiale, egli sollecita, forse inconsapevolmente, un'adesione totalmente irrazionale, ma statisticamente imponente. È per le folle non un padre, ma un sostituto di Dio, un Dio presente, che coinvolge con il suo invasamento di tipo sciamanico, destinato, tuttavia, a coprire traffici curiali, contatti non chiari con il nazismo, quali, poi, furono rivelati in occasione della sua morte, uno fra i più truculenti episodi della cronaca del secolo. Dentro quest'uomo era forse il sepolto sogno di una teocrazia che ha avuto le sue radici in Bonifacio VIII e che offriva a un'umanità smarrita e atterrita un'assicurazione emozionale appartenente all'ambito che la storia delle religioni indica ed etichetta come «mana» e «numinoso». Teatralità della gesticolazione, mitologia alimentata abilmente, proclamate di scelte sofferenze vicarie e sostitutive per i peccati del mondo fanno di Pio XII un grande attore che esibisce, attraverso la spettacolarità, la pillola di salvezza alla *massa perditionis* del popolo cristiano, anche se, sotto la crosta del grandguignolismo, erano presenti intensi impegni intellettuali, documentati, per esempio, nell'enciclica sul Corpo mistico.

Nella seconda fase della sua attività, quella del dopoguerra, Pio XII, ancora avvalendosi del suo potere carismatico, diviene il segno di una reazione invadente e mortificante, è la pietra dello scandalo di un'assurda divisione fra uomini, quando anatemizza i movimenti operai, autorizza la grande diarrea lacrimale delle Madonne italiane, fa circolare la notizia di sue soprannaturali rivelazioni e di disvelamenti dei segreti della Madonna di Fatima, il tutto diretto a consolidare, su base pseudoreligiosa, il costantinismo democristiano e l'arretramento del nostro paese su posizioni vetuste in rapporto a quanto, dopo la guerra, avveniva in altri paesi europei.

Giovanni XXIII provoca reazioni collettive di differente natura. I suoi atti e le sue parole apparvero rivoluzionari, anche se, in realtà, trovavano il loro *esprit* in tutta la tradizione controriformistica del cattolicesimo, in quella paziente tolleranza, in quella disponibilità al mondo, che era stata già insegnata, nel XVI e nel XVII secolo dai gesuiti e dalle fondazioni religiose dell'umanesimo devoto. Le sue improvvise aperture verso la sinistra, anche se temperate qui e lì da sconcertanti ritorni ai rigori di chiuse teologie, la sua rinuncia ai bizantinismi della corte pontificia, la sua umanità contadina, tuttavia temperata da una lunga esperienza diplomatica e da un gusto costante del buon senso e del *savoir-faire*, lo proposero alle folle come il primo papa cristiano, capace di portare in

mezzo agli umili, ma anche nei grandi incontri internazionali, il messaggio dimenticato dell'Evangelo.

Con Giovanni Paolo II l'approfondimento della capacità collettivizzante va forse proposto in termini decisamente diversi. Fino al momento attuale è da giudicare un pontefice di scadente livello intellettuale (la *Redemptor hominis* è sicuramente un documento mediocre sotto il profilo teologico, nonostante il sostegno delle esegesi cortigiane dei soliti abbatini di corte). Si ha l'impressione che Giovanni Paolo II, preso da una frenesia scoutistica dello spostarsi e del viaggiare, dimentichi la realtà dei problemi dell'uomo. E purtroppo è da chiedersi quali siano i motivi del suo successo, perché le folle lo seguono. Non è certo un papa che risponde alla gravità dei tempi, proprio perché passa da impensate aperture a esili ideologici nella teologia medievale: basti rifarsi al decreto della Congregazione per la dottrina della fede circa la presenza reale e personale del demonio nel mondo, o alle ripetute riconferme dell'emarginazione dei partiti di sinistra. Il successo di Wojtyła è quasi certamente in un coacervo di segnali sociologici, che sono la sua virilità, la sua apparente ed esibita superficialità, la sua origine etnica, la regia teatrale del comportamento, la sua capacità di cantare e danzare, la sua apparente gioia di vivere.

Quanto resta di «religioso», come acme collettivizzante, in questa serie di personaggi? Ridotte a stereotipi formali, le reazioni psico-sociali relative all'incidenza storica di essi possono essere così schematizzate, con tutte le approssimazioni che devono essere consentite a un'indagine di questo genere:

- a) Pio XII è l'immagine visibile del soprannaturale. Egli mi salva in virtù del gesto e della parola. Egli soffre per noi e si offre, come vittima, dinanzi a Dio;
- b) Giovanni XXIII è la figura paterna, mi convoca a un contatto liberato da ogni etichetta, fisicamente è un contadino che mi tende la mano, è un papa santo perché chiama la mia ragione e il mio essere alle cose che devo fare e mi cancella quelle che non devo fare in nome di Cristo. Mi ispira simpatia, non terrore;
- c) Giovanni Paolo II è bello, è forte, è un divo, smuove gli istinti di Eros e di Vita, libera la chiesa da tetraggini (ma, in realtà, riconferma l'emarginazione celibataria dei preti), gli piacciono le donne (ma in realtà preclude loro il sacerdozio), è aperto al mondo perché ha una piscina (ma in realtà ti insegna, a mezzo del citato decreto della Congregazione per la dottrina della fede, che esiste un inferno cui si accede in persona).

Nei tre casi esaminati è certo che la religione diviene un fatto pubblico, ma secondo linee ben diverse di incidenza, fino al punto che in tale diversità è possibile rintracciare la reversione del dato religioso in irreligiosità. Se per religione dobbiamo intendere un *corpus* di credenze e di rituali che presumono di essere soprannaturalmente fondati e che, nella loro dinamica, comportano un

impegno operativo di scelte etiche nei riguardi degli altri appartenenti alla comunità umana, va riconosciuto che nei casi di Pio XII e Giovanni Paolo II si delinea con chiarezza l'emergenza di un meccanismo areligioso o irreligioso che può essere genericamente identificato con l'istinto gregario (*gregariousness*; v. S. Freud, *Massenpsychologie und Ichanalyse*, 1921, in tr. it. nel *Disagio della civiltà*, Torino 1971). In effetti ambedue questi pontefici sono portatori di un messaggio che, indipendentemente dalle loro intenzioni, sollecita nel popolo dei fedeli (e anche dei non fedeli) una rinuncia a impegnarsi e a pensare, un rifiuto di compiere le scelte etiche che vanno poste, nel comportamento individuale e collettivo, come esito irrinunciabile della vita religiosa. Tutto si sviluppa all'interno di un carisma che appare risolto nei segnali individuati: «è come Dio» (Pio XII), «è bello» (Giovanni Paolo II).

In altri termini, se irreligioso è quanto sottrae l'uomo all'ethos, nell'esempio di Pio XII si cala un dinamismo estraniante e alienante che delega la soluzione degli impatti storici e del vissuto etico alla prepotenza di una personalità schiacciante e disumana, omologata, nel vissuto, alla stessa potenza divina. Il popolo cristiano è ridotto alla condizione di gregge, con l'improvvisa emergenza delle istintualità più basse che sono nell'efficacia magica, non religiosa, della relazione istituita con il capo carismatico. Egli salva per il suo *mana*, per il suo *wakan*, per il suo *numen*, trasmesso alla collettività, anche attraverso il magnetismo dei suoi interventi parlati, anche attraverso il tocco delle sue vesti, come avvenne quando Pio XII visitò, dopo il bombardamento, il quartiere romano di San Lorenzo. Il tutto si fa più rischioso e alienante quando questa immagine sciamanica viene circondata dalla leggenda di una sofferenza interiore, di un patire per il mondo che crolla prima nella guerra, poi nel comunismo. Con Pio XII è stato toccato, nei due ultimi secoli, l'apice del costantinismo più assurdo, dell'invadenza della religione nella vita temporale e nella politica.

Analoga risposta di *gregariousness* è da segnalare nell'attività pontificale di Giovanni Paolo II, con uno spostamento dell'istintualità verso l'eros e i suoi travestimenti, che ancora una volta allontanano il confronto con i problemi reali. Nella sostanza i problemi reali restano quelli della realizzazione di una società diversa fondata sulla giustizia e sulla pace, disposta a superare i disastri esistenziali del tardocapitalismo. Con Giovanni Paolo II non esplose più, come era avvenuto con Pio XII, una santità di tipo primitivo, violento e mortificante. Tutto è trasferito sul piano di un rapporto che, respinta la paternità, si compiace della virilità presuntiva, della retorica dei gesti e dei comportamenti, della «modernità» e dell'adeguamento alla società dei consumi. Questo viaggiare frenetico, senza trasmettere alcuna parola, questo godere il tono di una vita sportiva, questo intenzionale esibire di pantaloni bianchi sotto la tonaca - un fatto di costume non secondario, che fa impazzire e svenire monache nelle udienze vaticane -, questo spettacolarismo del cantare, dello

scrivere mediocri poesie, di crearsi l'aureola di un sapere filosofico mai avuto, sembrano corrispondere alla celata esigenza di un fragore, di un rumore, di una fantasmagoria piedigrottesca che è destinata a scavare la fossa alle urgenze dell'umana fatica e al tragico ritmo della storia. Ancora una volta, con Giovanni Paolo II la religione passa in irreligione, dopo il rapido trascorrere di Giovanni Paolo I, che aveva rinnovato, distruggendo tutta l'opera di riconciliazione con i movimenti cristiani acattolici, il culto mariano e aveva proclamato, in una sua celebre gaffe pontificale, la maternità di Dio.

Diversa è l'influenza storica di Giovanni XXIII, nel quale l'interferenza fra privatezza e pubblicità del religioso aveva trovato un *topos* singolarissimo. La relazione folla-pontefice-chiesa si risolveva, è vero, nella scoperta di una dipendenza paterna (Freud farebbe ancora una volta, ma erroneamente, riferimento alla *gregariousness*). Ma parole e fatti di quell'uomo non scatenavano soltanto rinunzie al proprio pensiero. A distanza di anni va riconosciuto che la sua presenza rientrava nella remota linea del profetismo, del dire cose, del compiere gesti, che avevano la capacità di trasformarsi in invito diretto all'uomo comune affinché, sollevandosi dal sonno della ragione, si aprisse alla lotta per un mondo diverso.

7. *Movimenti giovanili e misticismo*

Appartengono alla considerazione attuale della religiosità i movimenti giovanili protestatari, del tipo Indiani metropolitani, Punks, Reggae, ecc. Essi rivelano un'ampiezza diintonie con il «religioso» che si esprime in una molteplicità di varianti e di contenuti, ma che, in tutti i casi, è riducibile al comune denominatore di una ribellione patente, emotiva ed esibita contro le attuali strutture, nella tensione verso un «qualche cosa altro», già di per sé elemento fondamentale di tutte le dinamiche presenti nelle religioni storiche in moduli istituzionalizzati. Questi movimenti, nati dal rifiuto della routine spogliata di spinte utopiche, non possono essere definiti come un riflusso nel privato, ma si sviluppano secondo linee proprie che sono certamente un «ritorno sul sé», e non su un sé privatizzato. Piuttosto sono tentativi aggreganti corpuscolari che contrappongono, in programmazioni più o meno chiarite e proclamate, una diversa collettività, in conflitto con quella storico-sociale dell'ufficialità. Sono corpi microsociale contrapposti al corpo macrosociale: e nella loro genesi sembrano incidenti motivazioni religiose in senso improprio e non quali appaiono consacrate nel lessico comune e nell'analisi antropologica tradizionale.

Quando, per esempio, gli Indiani metropolitani, con un'ironia più o meno pesante, scoprivano il ritorno alla gioia (collettiva), al sarcasmo antiborghese, alla danza, come veicoli di costruzione di un nuovo mondo *in statu nascenti* rinnovavano, senza accettarne gli schemi soprannaturalistici, i

temi della «pazzia per il Cristo» che segnano l'esegesi paolina e la vita di Francesco d'Assisi. Quando i Punks relegano nell'universo delle formalità inaccettabili il controllo del linguaggio, l'igiene personale, i formalismi dei rapporti di etichetta, siamo ancora una volta in presenza di un'utopia del capovolgere il mondo che è alla base dell'antica filosofia dei Cinici e si condensa nel primo monachesimo del deserto; rimozione della civiltà attuale nell'attesa di una nuova civiltà liberata dalle sue arcaiche tabuizzazioni. Per i Reggae, che passano presso di noi prevalentemente per le loro proposte musicali, la componente religiosa esotizzante non può essere messa in discussione, nel legame con il sogno messianico del tafarismo e della redenzione della negritudine americana.

La quale ultima notazione porta a riconsiderare i significati degli orientismi italiani, sui quali si è forse troppo scritto e parlato, poiché restano fenomeni di ristrette cerchie disturbanti, all'interno del letargo dei comportamenti conformistici, non per la loro consistenza statistica, ma per la loro diversità anche esteriore. Gli orientismi, siano o no gestiti abilmente da gruppi di potere interessati alla destabilizzazione delle coscienze, costituiscono indubbiamente un altro momento aggregante intorno a suggestioni religiose che, questa volta, operano con conseguenze deculturanti. Le scarse schiere di giovani che restano attratti dal monachesimo buddistico, dalle pratiche yogiche e tantriche (quando divengono impegno di approfondimento conoscitivo e non si riducono a mera e superficiale esercitazione fisica), dal verbo induistico, testimoniano un impatto contro la visione occidentale e cristiana del mondo che non ha saputo comunicare le sue ricchezze e che, piegata a un permanente incesto con il potere, ha perso la sua credibilità.

Tuttavia i viaggi ideologici e mistici verso i vari orienti, spesso immaginari, sono un'autolesionistica operazione di deculturazione che sostituisce il sogno all'imperativo etico di una lotta contro le deficienze e i disfacimenti del sistema, ma all'interno del sistema. La qualità religiosa della vita mi sembra poter essere recuperata, con molta più congruità e con misura realistica, rivisitando la grande tradizione cristiana e recuperando un codice visibile e comprensibile: ché certo le esperienze orientistiche, quando non siano accompagnate da una profonda consapevolezza culturale, sono una droga cerebrale che sottrae al tempo.

8. Conclusioni

Eravamo partiti da una disamina della relazione pubblico-privato come momento che avrebbe toccato, in fase critica, anche la vita religiosa e che, in questa, corrisponderebbe alle analoghe reversioni presuntivamente verificate dai sociologi nel campo degli affetti e dell'amore, sostituiti alla sessualità selvaggia, nel campo del ritorno alla figura del padre e alla funzione della famiglia,

nel campo del disinteresse per la politica. Ora la spinta privatizzante, per quanto riguarda la religione, ha avuto conseguenze molto incerte e discutibili. Potremmo giungere alle seguenti conclusioni e ipotesi finali:

a) La religione ha sempre avuto, in ogni società, una sua *facies* privata e una sua *facies* pubblica, tendente verso l'istituzionalizzazione. Anche epoche di eccezionale prepotenza dell'istituzione, quali quelle di Bonifacio VIII, di Gregorio VII, di Pio XII, non escludono la presenza di sperimentazioni intime, riservate, concluse nella propria individualità, che sono appunto la permanenza di una privatezza soggiacente alla chiesa visibile e temporale. Attualmente si dimentica la natura essenzialmente sociale e comunitaria del dato religioso e si accentuano questi ultimi aspetti, in una diagnosi deviante che non tiene conto dei fatti storici e che forse appartiene, con la proclamazione del privilegio del privato, a una strisciante sotterranea corrente di reazione.

b) La religione, come fatto pubblico, è rappresentata da una serie di miti-riti-comandi di comportamento, che possono operare, ora come sempre è avvenuto, al livello del privato. La variante importante in questa dinamica (pubblico *versus* privato) è la progressiva perdita di rigore, negli ultimi trent'anni, dei comandi tabuizzanti. Trasmettere messaggi religiosi, fino all'epoca di Pio XII, significava offrire al gruppo, e all'individuo nella sua fase di interiorizzazione del messaggio, precisi elenchi del «fare» e del «non fare», dipendenti ancora, per la loro codificazione linguistica e legalitaria, dallo statuto anticotestamentario e patriarcale. Attualmente le strettoie precettistiche appaiono evinte e, almeno nei contesti urbani e in molti ceti della popolazione, l'accettazione del dato religioso si costituisce in una linea di comportamento generico cui viene attribuito valore etico sanzionato soprannaturalmente. Agli antichi precetti del «non rubare», «non desiderare la donna altrui», ecc. si è andato sostituendo il diverso ethos secondo il quale, al di là di ogni istituzione legiferante, vivere religiosamente significa non commettere il male secondo paradigmi di «male» e di «bene» che variano in rapporto alle situazioni sociali e alle anamnesi individuali. Emerge, in conseguenza, più una laicizzazione eticizzante del vissuto religioso, che una sua privatizzazione. Molta parte delle mitologie, principalmente nelle città e nei centri industriali, sono crollate.

c) La natura pubblica della religione, le cui dimensioni ideologiche non sono affatto costanti e universali, può comportare una patente irreligiosità nel senso della sollecitazione di stati emozionali, non coinvolgenti l'ethos collettivo ma soddisfacenti esigenze di gregarietà e di salvezza delegata, come nei casi Pio XII e di Giovanni Paolo II.

d) È verificabile una progressione qualitativa, collettivamente impegnante, del «laico» nel «religioso», nei casi dei movimenti giovanili di rivolta e negli orientamenti di carattere elitario e piccolo-borghese. Probabilmente eventi recenti, quali l'uccisione di Moro o l'attivismo delle Br, hanno, alla loro base, suggestioni di carattere integralista e «religioso», come immagine della

violenza assunta nel suo potere di capovolgimento del mondo. Ed è evidentemente una via mistificatoria che, pur rispondendo al calo delle grandi utopie, agonizza, ancora una volta, intorno all'immagine della morte, rifiutando quella della vita.

e) È presente e invadente, come risulta dalla crescita statistica delle pubblicazioni dedicate al problema, un interesse per la morte. Questo interesse è confermato, per quanto riguarda la società urbana, da inchieste compiute sul campo presso studenti e operai. Il ritorno alla meditazione su uno dei «grandi problemi» pascalianamente vissuti è forse il simbolo di intimismo e personalismo dell'esperienza religiosa, che copre, come si è detto, soltanto uno degli aspetti costanti di quella esperienza.

Alfonso M. di Nola