SECOLARIZZAZIONE E MOVIMENTI RELIGIOSI



di
SALVATORE ABRUZZESE

The rise of new ecclesial movements represents something new that changes the scenario of modern society. Secularization, traditionally at the centre of sociological analysis, ceases to be the only possible interpretation of the religious situation in our contemporary society, and – at the same time – the religious dimension ceases to be reducible to the mere outcome of the processes of social conditioning and a simple reaction to the hardships of life. In the light of such reductive visions, the explanation of ecclesial movements was almost always reduced to an analysis of the organizational forms and institutional strategies. Nowhere was brought interest to the reasons of belief and joining, as they have never been taken into account the explicit reasons that founded the movement. This has resulted in a clear underestimation of the figures of the founders and their specific charisms. In fact, precisely in the context of a secularized society, it is impossible to understand the dynamics of membership and affiliation if no reference is made to both the explicit intentions of the movement, as to the role of those who founded and inspired them.

Il nome e l'opera di Chiara Lubich, al pari di quelli di altre grandi personalità religiose, sono da tempo noti anche al di là dei circuiti ecclesiali. Movimenti religiosi di grande visibilità e di indiscusso impianto internazionale strutturano in modo consistente l'universo religioso contemporaneo, attirando l'interesse di quanti si interessano ai processi culturali e, in particolare, dei sociologi delle religioni. Tuttavia gli studi, nella maggior parte dei casi, quando non sono meramente descrittivi, tendono a concentrarsi sugli aspetti organizzativi ed istituzionali. I movimenti, in altri termini, quando non sono l'oggetto di una descrizione esaltante a fini legittimanti, sono analizzati più per le strategie che perseguono che non per la missione che li anima e li motiva dall'interno. La curiosità degli osservatori esterni si sviluppa più per il funzionamento della macchina organizzativa e riproduttiva che li caratterizza, che non per il tipo di effervescenza spirituale che li abita e per le innovazioni culturali che producono, per i processi educativi che avviano e che, in tempi medi, influenzano in modo non irrilevante la rappresentazione sociale della realtà esistente nella più ampia società circostante.

Sembra ripetersi, per i movimenti, quello che è già avvenuto per gli ordini e le congregazioni religiose. Anche in questo caso la ricostruzione storica e la descrizione etnografica non sembrano essere state accompagnate da una opportuna analisi sociologica: sia intendendo tale disciplina nei parametri di uno studio dell'azione sociale, sia muovendosi in direzione della ricostruzione dei processi di condizionamento sociale. A riprova di un mancato impegno dei sociologi sembrano testimoniare sia una mancata rilevazione delle ragioni dell'adesione da parte dei singoli appartenenti (manifestando così la mancanza di una sociologia delle vocazioni e delle adesioni partecipanti) sia una mancata analisi dell'affermazione delle diverse personalità fondatrici (rivelando così l'assenza di una sociologia del carisma). In pratica, tanto le ragioni che invitavano ad aderire, quanto quelle che portavano a seguire il portatore di carisma, sono sempre state date per scontate o, all'opposto, considerate inconoscibili e impenetrabili.

Lo scenario di una società secolarizzata non sembra affatto avere permesso di superare entrambi questi limiti, al contrario: esso ha garantito un terreno di studi facilmente comprensibile ed ampiamente praticabile per i sociologi delle religioni senza che tali carenze emergessero. Consapevoli eredi di una robusta tradizione positivista, molti di questi si sono trovati a loro agio nel descrivere il declino delle religioni e, più in generale, l'eclissi del sacro nella società industriale[1]. Con la scomparsa di qualsiasi dimensione religiosa che non svolgesse funzioni puramente residuali la sociologia delle religioni riaffermava, dal suo punto di osservazione, quel primato della razionalità strumentale che da più parti veniva segnalato come pietra angolare dello spirito del mondo moderno[2]. L'eclissi del sacro veniva così a suggellare, sul piano delle dinamiche religiose, quel declino della razionalità assiologica che trapelava da più fronti dell'analisi sociologica e ne costituiva il paradigma principale. Declino di Dio, eclissi del sacro,

1) Non è affatto un caso che il successo della disciplina presso il contesto intellettuale nazionale sia stato assicurato dal testo di S. Acquaviva, *L'eclissi del sacro nella società industriale,* Comunità, Milano 1961, mentre ad un autore come Karel Dobbelaere sarà possibile il realizzare, vent'anni più tardi, una vera e propria sintesi delle teorie della secolarizzazione in *Secularization: a multi-dimensional concept*, in «Current Sociology», March 1981.
2) E. Troeltsch, *L'essenza del mondo moderno,* Bibliopolis, Napoli 1977.

inconsistenza di qualsiasi valore universale e di qualsiasi razionalità conseguente, costituivano altrettanti aspetti di uno stesso processo: quello che portava l'azione sociale ad essere comprensibile ed analizzabile attraverso il semplice recupero delle strategie utilitarie da un lato e dei condizionamenti socio-culturali dall'altro.

In una tale prospettiva non c'è dubbio che il successo dei movimenti religiosi nell'Italia contemporanea, quando non è stato sostanzialmente negato, sia apparso di difficile comprensione. I movimenti ecclesiali che si sono sviluppati all'interno della società contemporanea si sono infatti iscritti in controtendenza rispetto al generale scenario di secolarizzazione, limitando di fatto l'estensione di quest'ultimo. Il problema assume particolare interesse nella Chiesa Cattolica italiana, dove questi stessi movimenti sono giunti ad una visibilità senza precedenti[3]. Qualunque sia il giudizio che si possa formulare attorno a queste realtà ecclesiali, non c'è dubbio che la loro presenza abbia posto più di un problema alle teorie sociologiche della secolarizzazione[4]. Più in generale è la stessa presenza della dimensione religiosa che si esprime attraverso i nuovi movimenti ecclesiali, che finisce con il mettere in discussione l'intero impianto concettuale a partire dal quale la sociologia delle religioni come scienza si è sistematicamente edificata.

Nel corso di questa riflessione ci si ripromette sia di dare conto dell'impraticabilità del processo di analisi strutturato dalla sociologia delle religioni nei confronti del proprio oggetto, sia di chiarire in quali termini un'analisi adeguata delle logiche di adesione ai movimenti ecclesiali possa dare conto non solo delle ragioni spirituali che motivano l'adesione, ma anche delle dinamiche relazionali che la strutturano ed alle quali fanno riferimento quanti aderiscono. Solo così è possibile valutare in modo adeguato l'attuale impatto che i movimenti registrano sulla società italiana; impatto che va ben al di là delle semplici articolazioni istituzionali e delle eventuali ricadute sul piano politico.

1. Il caso della vita consacrata

L'analisi sociologica dei movimenti religiosi di ogni genere si è spesso ridotta allo studio del solo piano organizzativo, portando attenzione ai condizionamenti strutturali, alle risoluzioni operative ed alle scelte strategiche che gravano su ogni associazione comunitaria comunque definita. Per tale strada, questa prospettiva ha certamente conferito un valore aggiunto agli studi del fenomeno religioso. L'analisi della vita con-

3) I due precedenti che sono storicamente rintracciabili nella società moderna, il Cattolicesimo sociale dell'Opera dei Congressi alla fine del XIX secolo e l'Azione Cattolica degli anni Cinquanta, sono entrambi riconducibili ad una realtà culturale ancora profondamente attraversata e strutturata dal credo religioso. Per quanto il processo di secolarizzazione fosse già avviato, la maggioranza della popolazione continuava ancora a riconoscersi in un orizzonte cattolico comune.

4) Se queste segnalano l'avvento di un generale processo di disincantamento del mondo ed un'autonomia dal sacro delle diverse sfere della vita sociale, non di meno non liquidano la ricerca di una paternità originaria e di una signoria dell'universo a partire dalla quale questo cessi di essere una pura e fortuita serie di connessioni causali.

sacrata, fornendo un'ampia serie di casi in cui i condizionamenti di ogni genere sono stati alla base di scelte decisive, costituisce un esempio più che eloquente.

I condizionamenti climatici e la stessa natura del suolo, ad esempio, influenzeranno in modo considerevole la localizzazione geografica delle prime forme di eremitismo cristiano in Occidente. La possibilità di poter contare sulla fertilità del suolo e la vicinanza a corsi d'acqua renderanno possibili quelle forme di dedizione costante alla preghiera che sarebbero risultate immensamente più difficoltose in zone dove la natura fosse stata meno generosa[5]. Ma anche i ruoli offerti ai "santi di Dio" da parte delle collettività locali costituiscono parte integrante del successo dell'eremitismo nel IV e V secolo: la scoperta di funzioni di rilievo nella gestione delle controversie in seno alla comunità locale, esercitate dagli anacoreti del IV e V secolo alla vigilia della caduta dell'Impero Romano d'Occidente e nella verosimile latitanza dei poteri costituiti, rappresenta un'informazione di indubbia portata al fine di una valutazione del prestigio sociale[6]. In altri casi non sono le condizioni esterne, ma quelle interne alla comunità religiosa che fanno da premessa ad importanti sviluppi. Le forme di legittimazione spirituale degli oblati dentro i monasteri cistercensi del XIII e del XIV secolo, ed il modo in cui questi stessi processi di legittimazione rinforzassero i riferimenti di senso religiosamente costituiti, sono un esempio magistrale di come la risoluzione di un problema di legittimazione consentisse lo sviluppo dell'intera famiglia religiosa[7]. In modo analogo, la scelta dei certosini nel XIV secolo di delegare a funzionari laici esterni l'amministrazione e la gestione dei beni[8] costituirà un elemento di rinforzo decisivo del processo di ascesi che questo gruppo si proponeva di perseguire. In tutti questi casi, come è agevole notare, si è dinanzi a problemi direttamente connessi ai diversi contesti come alle diverse strutture organizzative, tanto esterne quanto interne, la cui risoluzione comporterà conseguenze rilevanti per ogni gruppo.

A volte è la stessa analisi delle strutture di governo a costituire una variabile rilevante per cogliere l'importanza delle decisioni compiute dagli ordini religiosi[9]. Impossibile comprendere le continue riforme che attraverseranno il monachesimo benedettino a partire dal X secolo, se non si tiene conto della necessità di difendersi dall'interesse dei poteri secolari, ansiosi di mettere le mani sui beni fondiari e le rispettive rendite che le abbazie avevano accumulato nel corso dei secoli a seguito delle donazioni e della particolare organizzazione del lavoro agricolo[10]. La ricerca di regole rigide a favore di un'ascesi sempre rinnovata andava di pari passo non solo

5) Cf. a tal proposito L. Regnault, *La vie quotidienne des pères du désert en Égypte au IV siècle,* Hachette, Paris 1990.
6) Cf. P. Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity,* Faber & Faber, 1982.
7) Cf. C.H. Lawrence, *Medieval Monasticism. Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages,* Longman Group, London 1989; tr. it., *Il monachesimo medievale. Forme di vita religiosa in occidente*, San Paolo, Milano 1993.
8) Cf. R. Hostie, *Vie et mort des ordres religieux*, Desclée de Brouwer, Paris 1972. Cf. anche S. Abbruzzese, *La vita religiosa. Per una sociologia della vita consacrata*, Guaraldi, Rimini 1995.
9) Si veda in tal proposito L. Moulin, *Le monde vivant des religieux,* Calmann-Lévy, Paris 1964; tr. it., Ferro, Milano 1965.
10) Cf. L. Moulin, *La vie quotidienne des religieux au Moyen Age, X-XV siècle,* Hachette, Paris 1978; tr. it., *La vita quotidiana dei monaci nel medioevo,* Mondadori, Milano 1988.

con la necessità di preservare i monaci da un decadimento della tensione morale, ma anche con l'esigenza di preservare la direzione dell'abbazia dal potere secolare. La stessa nascita degli Ordini Mendicanti, separati da qualsiasi possesso fondiario e conseguentemente privi di interesse immediato per gli appetiti dell'aristocrazia feudale, si spiega anche in relazione a tali necessità. Sempre nel quadro dei rapporti tra potere laico e potere religioso, la cacciata dei Gesuiti dalle corti europee e la loro stessa soppressione ad opera di Clemente XIV nel 1773 risponde ad una dinamica simile. Una tale decisione apparirebbe incomprensibile se non si tenesse conto dell'istanza di autonomia politica portata avanti dalle corti europee nei confronti del papato e della conseguente diffidenza che poteva registrare la presenza a corte di ogni colto gesuita, obbediente al papa *perinde ac cadaver* e capace di influenzare direttamente il re del quale era molto spesso confessore e padre spirituale.

Gli esempi appena citati – facendo certamente l'economia delle specificità e delle precisazioni che si imporrebbero nel caso di un'analisi più circostanziata – potrebbero proseguire, e l'importanza di un approccio che privilegia le forme organizzative e le criticità che spesso ne scaturivano interagendo con il contesto naturale, culturale e politico, è di un'importanza evidente.

Non c'è tuttavia alcun dubbio che questa riduzione delle diverse forme di vita consacrata al solo piano organizzativo e istituzionale corra il rischio di lasciar passare inosservate le dimensioni principali di molti dei fenomeni sotto analisi, se non fosse affiancata da una consapevolezza della specificità dell'agire religioso in quanto tale. A nessuno apparirebbe sensato ridurre l'esperienza delle diverse forme di vita consacrata alle strutture organizzative ed alle strategie di presenza e di affermazione. È evidente che il tratto specifico del monachesimo va ricercato nel desiderio di affezione e di prossimità a Dio; un desiderio dal quale doveva essere espunto ogni fattore di disturbo[11]. È altrettanto evidente che lo specifico degli Ordini Mendicanti vada ricercato nella necessità di transitare dalla contemplazione alla predicazione a fronte dell'insorgere delle eresie. È ancora evidente che il rifiuto dei certosini di occuparsi di persona della gestione dei beni comuni vada spiegato in relazione al loro tentativo di non compromettere il primato assegnato alla meditazione ed alla preghiera. Infine, è evidente che l'intera dinamica della Compagnia di Gesù vada cercata nella volontà di dare basi catechetiche certe ad una cristianità poliforme, assieme ad una rigorosa direzione spirituale della vita interiore[12].

Qualsiasi mancata presa in esame della dimensione spirituale a profitto della sola analisi della struttura istituzionale e organizzativa è tanto più deleteria quanto più pone tra parentesi il contributo che le diverse forme di vita consacrata hanno apportato ad una società europea in corso di costituzione. Un tale apporto, prima di giocarsi sul piano economico, organizzativo o politico, si è esercitato soprattutto su quello della comunità esemplare e della sollecitazione utopica. Per secoli e fino ad oggi le comunità religiose hanno costituito una forma di riproposizione serrata e continuativa di modelli di esistenza alternativa, alimentata da principi di riferimento che andavano

11) Su tale aspetto, si veda lo studio di M. De Certeau, *La faiblesse de croire*, Seuil, Paris 2003.
12) Cf. J. Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, PUF, Paris 1971.

al di là di questa e che, opportunamente riformulati, potevano ricadere anche sulla vita dei laici non consacrati.

È in tal senso che le diverse forme di vita consacrata si sono rivelate come una vera e propria fucina di valori, una fabbrica di progettualità costante di principi di vita che avrebbero investito – in forme diverse più o meno distanti dal modello principale – la società cristiana nella sua interezza. È abbastanza evidente quanto la funzione di rinforzo esercitata dalle forme di vita consacrata, sia sul piano della vita interiore, promuovendo la permanenza e la regolarità dei comportamenti spirituali, sia su quello della vita esteriore, incrementando il governo razionale degli uomini e delle cose, avrebbe influito in quel processo di razionalizzazione che è stato il motore dello sviluppo dell'Occidente. Un processo tanto più importante quanto più non va confuso con la ricerca della stabilità di sentimenti ed il controllo delle emozioni propri della cultura greco-latina; non si riassume, cioè, in un banale esercizio di temperanza, ma incorpora una carica permanente di utopia ben temperata e trasformata in carica progettuale. Si è qui dinanzi ad una dinamica specifica dell'agire religioso che poco ha a che fare con l'originario atteggiamento intramondano, teso alla ricerca della protezione divina[13]. La dinamica dell'Incarnazione e la promessa di salvezza per i giusti assieme alla riedificazione totale del mondo hanno fatto da propulsori ad una logica dell'evoluzione spirituale e ad un cammino dell'umanità assolutamente originali. Tanto il misticismo contemplativo orientale con la sua concezione di un ordine sovrano che regola gli uomini e le cose, quanto la *religio* romana, con il suo *pantheon* di dei, a governo di un mondo immutabile e iscritto nel ciclo permanente delle stagioni, sono molto distanti e implicitamente opposti alla visione del mondo incarnata dal Cristianesimo, tesa alla realizzazione piena dell'umanità, secondo una particolare "storia della salvezza". Con le diverse forme di comunità religiosa costituite a seguito dell'irruzione di Cristo sul piano storico, dinanzi a un Dio che si è "ricordato dell'alleanza", la vita di tutti i credenti è richiamata al "progetto" ed al "cammino" all'impegno di fedeltà ad una promessa[14].

Da ciò consegue come l'agire nel mondo, anche quello economico e quello politico, si iscrivono in una dinamica consapevolmente ed esplicitamente religiosa. Relazione intima e permanente con Cristo, evangelizzazione e promozione dei principi cristiani, educazione religiosa e rigore della vita interiore costituiscono altrettanti principi primi, qualità morali poste al vertice dell'esistenza e ragione ultima di ogni singola famiglia religiosa in quanto tale: sono cioè, almeno in un'accezione specifica del termine, dei carismi. Ignorare i carismi – intesi qui come qualità morali consapevolmente perseguite – per rintracciare solo le risoluzioni operative, equivarrebbe a porre tra parentesi le ragioni stesse dell'esistenza di ogni singola forma di vita consacrata. Ordini religiosi, congregazioni, comunità e associazioni spirituali di ogni genere tendono ad essere visibili nelle loro motivazioni reali, solo rendendo chiare le ragioni che sono alla base della loro fondazione e si rivelano costitutive dell'identità specifica di ciascuna di queste.

13) Si veda a tal proposito M. Weber, *Economia e Società,* II, cap. V, §1, Comunità, Milano 1980.

14) Una tale chiave di lettura ha trovato un'esposizione accurata in M. Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris 1985.

È proprio in una tale prospettiva che si giunge a rintracciare l'autonomia relativa del fatto religioso[15] e la sua capacità di alimentare l'affermazione della modernità come processo culturale. Come mostra Max Weber, il desiderio di razionalizzazione della dimensione spirituale, invadendo la vita quotidiana, aveva finito con il costituire l'ineludibile premessa per la razionalizzazione di tutti gli altri ambiti di esistenza[16].

Un tale processo, coniugato con la fine delle religioni pre-cristiane, opererà non solo nella direzione di una coerenza tra fini e mezzi, ma anche in quella della costituzione di una tensione progettuale che strutturerà l'intera società moderna. Si afferma così una società del fare, dove le stesse congregazioni religiose si assumono ruoli specifici, elevando l'operato quotidiano a strumento per l'edificazione interiore, nonché a specifica modalità di collocazione dell'agire stesso nel disegno generale di Dio. Per tale strada la vita consacrata inizia a guardare il mondo intervenendo in prima persona, dando vita a pratiche di assistenza su larga scala e ponendo così le premesse affinché, quattro secoli più tardi, fosse lo stesso Stato laico ad incorporarle nella sua forma di funzionamento.

Tutte queste dinamiche sono perfettamente identificabili e comprensibili quando si è scelto di prendere in esame le ragioni prime della singola famiglia religiosa, rintracciando lo spirito originario intorno al quale si costituisce il consenso e si raccolgono proseliti. È solo cogliendo queste dinamiche che si registra l'impatto delle comunità religiose sulla società secolare, di fatto costantemente attraversata e ristrutturata da fermenti spirituali che dal cielo ricadono sulla terra, dal trascendente pervengono all'immanente, realizzando quella sinergia culturale che sorprenderà un Alexis de Tocqueville:

> «ciò spiega perché i popoli religiosi hanno spesso compiuto opere destinate a durare. Accadeva che, occupandosi dell'altro mondo, avevano scoperto il segreto per avere successo in questo. Le religioni abituano a comportarsi in vista del futuro. In ciò esse non sono meno utili alla felicità in questa vita di quanto non ritengano di esserlo nell'altra. È questo uno dei loro più grandi aspetti politici»[17].

Senza la lettura di una tale dinamica, l'intera modernità ci resta in gran parte ignota ed incomprensibile. Nella maggior parte dei casi finisce con lo scivolare nel manicheismo positivista, nel quale la ragione si contrappone alle tenebre e la luce del pensiero critico rischiara le ombre della superstizione e dell'ignoranza. Non accontentarsi di una tale riduzione ideologica e riscoprire il motore religioso interno ai tanti processi di rinnovamento che hanno scosso e ristrutturato l'Occidente, sono due passi dello stesso cammino e sono Max Weber ed Ernst Troeltsch ad avere tracciato tale strada.

15) Su questo concetto si è a lungo investito un attento lettore di Weber e di Troeltsch come Jean Séguy. Cf. J. Séguy, *Conflit et utopie ou Réformer l'Église. Parcours wébérien en douze essais*, Cerf, Paris 1999.
16) Una tale chiave di lettura è rintracciabile in tutta l'opera di Max Weber, anche se è stata espressa in forma maggiormente sistematica nell'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano 2009.
17) A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique,* II, Gallimard, Paris 1961, p. 155.

2. Una riduzione fatale

È importante constatare come la lezione weberiana, interamente tesa ad analizzare le ricadute dell'agire religioso sul processo di razionalizzazione, abbia occupato per lungo tempo una posizione defilata in sociologia delle religioni. L'attenzione della maggioranza degli analisti è stata monopolizzata in permanenza non dalle dinamiche del credere, intendendo con tale termine ciò che la religione mette in moto, bensì dal declino del sacro in quanto tale. Un tale fenomeno ha finito con il costituire un vero e proprio paradigma interpretativo gravido di conseguenze, la più grave delle quali è stata certamente la liquidazione di qualsiasi senso dell'agire religioso che non fosse a fini strumentali.

Fino a quando il processo di secolarizzazione è stato considerato come lo scenario unico e definitivo della modernità avanzata, la dimensione religiosa si è configurata come una semplice persistenza, un puro residuo della tradizione, un'area di rifugio nei momenti di crisi, o al massimo una modalità specifica e temporanea di opposizione sociale e di protesta politica. Costituendo una presenza puramente reattiva, essa non è stata considerata che come una delle forme di espressione possibili del disagio, personale e sociale al tempo stesso. Il suo stesso oggetto – la relazione con Dio – è stata vista come la semplice "vernice logica", l'espressione fenomenica di una criticità che aveva invece precise cause storiche ed altrettanto chiari contenuti sociali.

L'analisi dei nuovi movimenti religiosi, rientrando all'interno di questo paradigma, ha finito per considerare questi ultimi come una forma di reazione alla caduta delle utopie politiche degli anni Sessanta. Espressioni del rifugio personale e intimistico da parte di una generazione che aveva sperimentato tanto il declino delle utopie politiche quanto i riflessi della prima crisi economica degli anni Settanta, i movimenti religiosi sono spesso stati considerati come il semplice "riflusso", la variante minore e senza futuro dell'universo protestatario degli anni Sessanta. Una tale chiave di lettura è arrivata fino ad oggi. Per tale strada ogni movimento ecclesiale, quando non è oggetto di una semplice descrizione a fini apologetici, è analizzato non alla luce delle motivazioni che presenta, ma delle funzioni che assicura, del modello organizzativo alla luce del quale le svolge e dei benefici, diretti o indiretti, che distribuisce a quanti vi militano.

Una tale spiegazione, pienamente coerente con il generale processo di secolarizzazione e di disincantamento del mondo, estende all'area religiosa quel primato della razionalità strumentale che caratterizza oramai la vita dei singoli. Come l'azione sociale è spiegata e ritenuta comprensibile solo quando viene ricondotta al perseguimento di scopi specifici, allo stesso modo i movimenti religiosi si rivelano analizzabili solo una volta identificati nei loro obiettivi pragmatici: siano questi di natura sociale, culturale o politica. I movimenti ecclesiali non costituiscono che la variante spiritualista di quelli politici, dove l'obiettivo della conquista del potere è stato sostituito da quello dell'evangelizzazione e, al posto del mutamento politico generale, si è insediato quello dell'utopia comunitaria particolare, intesa come nucleo propositivo di un'umanità nuova in corso di edificazione.

Una tale formulazione, tanto dei movimenti religiosi quanto del sacro *tout court*, per quanto apparentemente illustrativa della novità rappresentata dai nuovi movimenti religiosi, è densa di conseguenze. Si tratta non solo di lasciare incompresa la ragione principale alla base dell'agire religioso in quanto tale, ma di sottodimensionare ed in

definitiva trascurare la radice carismatica a fondamento dei movimenti stessi. Per di più, poiché una tale riduzione ha tante più possibilità di affermarsi con successo quanto più si ricollega al sottodimensionamento dei valori, annullando la novità di un agire religioso *dentro* al mondo moderno, essa finisce per sancire una visione della società contemporanea come interamente strutturata dal paradigma della razionalità strumentale. Non solo la dimensione religiosa ma qualsiasi dimensione assiologica, qualsiasi valore legittimato su fondamenta trascendenti, non solo è definitivamente secondario e sostanzialmente irrilevante, ma nega la stessa possibilità di esistenza di una forma dell'azione sociale che valga in sé, cioè per ciò che esprime, indipendentemente dagli obiettivi specifici che può perseguire.

Il bilancio dei pezzi di società ritenuti inesistenti o comunque irrilevanti, e quindi proprio per questo trascurati dall'analisi, è ampio. Perdono terreno i valori in quanto tali: sempre meno capaci di orientare l'esistenza del soggetto e sempre più formalmente ostentati più che realmente operanti. Perdono terreno le dimensioni di vita collegate ad una vocazione, cioè ad un desiderio immateriale di realizzazione interiore attraverso il perseguimento di un preciso stato di vita, il più delle volte articolato attorno allo svolgimento di una professione o all'esercizio di una funzione. Perde senso la stessa vocazione religiosa: di fatto incomprensibile e ancorata a delle rappresentazioni aleatorie e soggettive della vita interiore.

Il fatto che singoli soggetti, in conseguenza della sola volontà di essere all'altezza di una relazione per loro qualificante e decisiva (quella con Dio e con la Chiesa) arrivino a operare in modo sistematico per un mutamento della loro personalità etica, è valutato come un fatto individuale sostanzialmente privo di legami e di ricadute sul contesto culturale. Per questa strada la mancata analisi della spiritualità, così come quella dei valori, sono entrambe viste come inutili; hanno cioè un valore puramente documentale: sono materiale descrittivo la cui interpretazione rinvia ai contesti economici, culturali e politici. Gli stessi movimenti spirituali non entrano nell'ambito di osservazione degli scienziati sociali che quando, manifestandosi al perseguimento di fini concreti, diventano oggettivamente visibili. In tutti gli altri casi restano oggettivamente secondari, scopertamente marginali.

Una simile disseminazione interpretativa, capace di annullare Dio e valori, principi costitutivi e vocazioni di vita, fa della sociologia un'agenzia di disincanto sociale. La riduzione dell'agire religioso ad espressione di condizionamenti culturali, psicologici o biologici scava tra la sociologia della religione e i fenomeni che questa pretende di comprendere un baratro incolmabile. Dinanzi ad una disciplina che riduce ogni credo ad un condizionamento di ordine sociale, culturale o psichico, ogni soggetto credente non può che allontanarsi, preferendovi una lettura strettamente psicologica ed arrestandosi alla semplice narrazione storica, spesso redatta al fine di consolidare la narrazione dominante attraverso la quale ogni movimento – esattamente come ogni famiglia religiosa – costruisce la propria identità.

Fin qui la storia di un'incomprensione manifesta tra una dinamica dell'agire che pone il proprio senso ultimo in un desiderio di legame con l'Altro ed un'interpretazione che la nega, facendone la pura conseguenza di condizionamenti psichici, sociali o culturali. L'assunto di partenza che postula una incompatibilità radicale tra dimensione religiosa e società secolare, non fa che enfatizzare e portare fino alle estreme conseguenze una tale interpretazione: il processo di razionalizzazione e il primato della razionalità

strumentale sono visti come fattori di annichilimento di qualsiasi valore universale, ma anche come rivelazione dell'inesistenza dell'universale in quanto tale.

Una tale concezione della modernità è oltremodo riduttiva. Spiegando la persistenza della dimensione religiosa se non nei termini del "ritardo" o della semplice "persistenza di un'illusione"[18], riducendo il soggetto alla sommatoria delle sole azioni che questi compie in vista di uno scopo, questa non è in grado di recuperare il senso dei valori che alberga all'interno dell'uomo e non spiega l'intera dimensione assiologica che lo costituisce[19]. La stessa dimensione utopica che è presente nella modernità stessa resta incomprensibile. Quest'ultima delinea infatti una dimensione progettuale al cui interno finisce per trovare spazio una rilettura religiosa. In altri termini:

> «abolisce la religione, in quanto sistema di significati e motore degli sforzi umani, ma essa crea, nello stesso momento, lo spazio–tempo di un'utopia che, nella sua stessa struttura, resta in affinità con una problematica religiosa del compimento e della salvezza»[20].

Che i movimenti religiosi si situino dentro la società moderna, mutuando da questa gli strumenti organizzativi, comunicativi e tecnologici; il fatto che talvolta vi esercitino un ruolo politico, culturale o economico, secondo modalità e forme in tutto e per tutto identiche a quelle delle realtà laiche operanti negli stessi ambiti, non consente affatto di mettere tra parentesi quella che è la loro prima ragione d'esistenza: la relazione strutturante, pervasiva e generativa con il trascendente in quanto tale, cioè con Dio stesso. Nei fatti è quest'ultima che comanda le altre e non il contrario.

Un tale primato della dimensione strategico-organizzativa provoca non solo la rimozione della stessa categoria di movimento a favore di quella di organizzazione, ma anche la conseguente riduzione di quest'ultima alle sole dinamiche strategico-organizzative, perdendo così di vista qualsiasi ruolo culturale esercitato dai movimenti religiosi sul tessuto sociale. Un ruolo che opera invece tanto in modo indiretto, animando valori specifici, quanto in modo diretto, dando vita a potenti reti relazionali a partire dalle quali si edificano opere specifiche che finiscono con il costituire altrettanti tasselli della società civile. Si arriva per tale strada a sottodimensionare e non valutare adeguatamente la stessa dinamica delle opere avviate dai movimenti ecclesiali (come lo erano già in precedenza quelle avviati dagli ordini e dalle congregazioni religiose): queste sono, di fatto, percepite e analizzate più nella dinamica organizzativa che rivelano che non nei contenuti che veicolano. Un'intera realtà ecclesiale transita non vista, né percepita; l'agire solidaristico si stempera in singoli episodi, isolati in cornici agiografiche. A tutt'oggi manca ancora un'analisi sulle strutturazioni di mondo vitale che le esperienze avviate da ordini, congregazioni e associazioni prima e dai movimenti ecclesiali poi realizzano, e sulle nuove letture della realtà che di fatto promuovono nella società civile.

18) Il riferimento esplicito è qui costituito dall'opera di S. Freud, *L'avvenire di un'illusione* [1927] in *Il disagio della civiltà e altri saggi*¸ Boringhieri, Torino 1971.
19) Cf. R. Boudon, *Le sens des valeurs,* PUF, Paris 1999; tr. it., *Il senso dei valori*, Il Mulino, Bologna 2000.
20) D. Hervieu-Léger, *Verso un nuovo cristianesimo? Introduzione alla sociologia del cristianesimo occidentale*, Queriniana, Brescia 1989.

Sarebbe invece importante interrogarsi, ad esempio, su quanto della tradizione politica del Veneto debba essere ricondotta all'esperienza dei gruppi e dei movimenti associativi che, nati sulla base della *Rerum Novarum*, hanno dato vita ad una consistente rete di cooperative. Allo stesso modo sarebbe importante verificare in che misura l'attuale cultura dell'adolescenza – particolarmente sviluppata oggi nell'ambito dell'Università Salesiana – sia stata avviata e ristrutturata da sacerdoti come Giovanni Bosco a Torino o Giacomo Zanella a Trento. E, sempre nella stessa direttrice problematica, sarebbe utile chiedersi quanto dell'attuale cultura dell'impegno lavorativo volontario abbia avuto alla base dei motori ecclesiali. Manca, in altri termini, un bilancio dei processi culturali dei quali ordini e congregazioni religiose prima e movimenti ecclesiali poi si sono resi protagonisti[21].

3. Per un'altra chiave di lettura

La riduzione del movimento ad organizzazione, e il conseguente prevalere dell'interesse per le strategie istituzionali più che per il contributo offerto alla strutturazione della società civile, nascondono l'imbarazzante silenzio della sociologia sui due elementi fondamentali che contraddistinguono l'agire della comunità religiosa: le ragioni dell'adesione e il riconoscimento del carisma. Non è infatti un caso se dalle indagini giornalistiche, e dalle incursioni sociologiche su organizzazioni e strategie, tanto le ragioni del militante quanto le scelte del fondatore restano sostanzialmente in ombra e, in ultima analisi, sono ritenute incomprensibili ed inessenziali al tempo stesso.

La riduzione della dinamica religiosa a prassi organizzativa comporta la liquidazione delle ragioni prime in quanto tali. Tutta la dinamica che porta a fondare e ad aderire è confinata nelle biografie dei singoli, e in nessun modo questa sembra giocare un ruolo degno di nota in quella che è la specifica prospettiva di analisi. Le ragioni dell'adesione, in piena società secolare, a movimenti di spiritualità con forti ricadute normative sulla vita quotidiana dei singoli appartenenti, restano ignote nella loro dinamica ultima. In pari modo restano ignote le ragioni della permanenza, dell'impegno quotidiano, della dedizione all'opera.

Ma ancora più grave è l'incomprensione del carisma. Il ruolo del fondatore, o della fondatrice, è semplicemente ignorato oppure – il che è lo stesso – ridotto alle semplici abilità organizzative e al successo ottenuto presso le istanze istituzionali. Benché a nessuno sfuggano la centralità e l'importanza di queste personalità, non solo nell'edificazione del gruppo originario ma anche nella realizzazione di un modello organizzativo destinato a restare immutato per decenni, il ruolo esercitato dal fondatore resta sostanzialmente in ombra[22].

21) Va osservato come la stessa difficoltà di presentare e far riconoscere le "radici cristiane dell'Europa" fino al ritiro del concetto dai documenti costitutivi dell'Unione Europea, sia stata la conseguenza di decenni di assoluto silenzio verso una tale dinamica, alimentato spesso da una consapevole strategia di laicizzazione forzata e di disconoscimento delle dinamiche specifiche provocate dal credo religioso nello stesso mondo moderno.

22) Un tale limite nell'analisi non è senza spiegazioni. Un'analisi del carisma, elaborata soprattutto in ambito politico ed essendosi conseguentemente investita nei contesti laici, ha sempre fatto i conti con la figura del capo carismatico che alimenta una vera

Tuttavia, proprio la presenza di una società massicciamente secolarizzata fornisce elementi concreti per superare entrambe le riduzioni. Infatti, una volta che ci si pone nel contesto di una società secolarizzata, la specifica religione non si configura né come una strategia a difesa e protezione dell'esistenza, né come percorso di salvezza dell'anima nella vita futura. Tanto la protezione quanto la riassicurazione contro le incertezze dell'esistenza rientrano oramai sotto la responsabilità del sistema istituzionale secolare. In modo analogo, la stessa precarietà dell'umano è occultata da un'economia del benessere e da un esteso ed efficace sistema di riassicurazioni. Rovesci e disastri sono destinati – almeno formalmente – ad infrangersi lungo le mura di difesa innalzate dalle agenzie assicurative e dai sistemi di protezione sociale, operanti lungo tutta l'esistenza del soggetto.

Ciò non è senza conseguenze sulla stessa percezione di sé da parte del soggetto. La dinamica religiosa è sempre di meno la risultante di un desiderio di protezione per assumere invece sempre di più una dimensione relazionale, recuperando per intero la forma primigenia della compagnia dialogica, della relazione con un ancoraggio autorevole che orienta, indica strade, suggerisce impegni, propone una vocazione. In quest'ambito la relazione con il testimone esemplare costituisce sempre di più la forma dominante ed il criterio strutturante il legame religioso. Nel caso del movimento ecclesiale questo testimone esemplare è, nella maggioranza dei casi, il fondatore o qualcuno che ne sa recuperare le virtù costitutive.

Non è un caso che la sociologia delle religioni resti silenziosa sulla funzione del carisma nelle comunità religiose contemporanee. Il primato della razionalità strumentale non ne prevede l'esistenza se non in forma temporanea. La dimensione carismatica resta un tratto momentaneo, riservato ai momenti di crisi, al periodo di fondazione eroica. Non si pone così adeguata attenzione ad una conseguenza del processo di secolarizzazione: quella di aver ricondotto costantemente la dimensione religiosa al momento fondativo. Con il primato della secolarizzazione ogni dimensione trascendente non può affermarsi che in controtendenza, ricollocando la proposta evangelica alla fase di confronto iniziale: quella nella quale deve spiegare le proprie ragioni dinanzi al nuovo areopago contemporaneo. Non è un caso se tutti i movimenti religiosi ripropongono il messaggio evangelico originario, indirizzandosi ad un mondo che non ha più nessun motivo per credere. Che siano gli studenti agnostici del Berchet dinanzi al giovane Giussani, o le masse sfiduciate dallo smarrimento della guerra e dal conseguente degrado umano agli occhi della terziaria francescana Chiara Lubich, o i cattolici praticanti abitudinari dimentichi della resurrezione per Kiko Arguello, in ogni caso i fondatori non intervengono a sorreggere, ma a recuperare un ambiente religiosamente indifferente, rincorrendolo all'interno della società secolarizzata.

Nella misura in cui quest'ultima permane e si rinforza nella sua struttura laica e secolare, il messaggio religioso non può non recuperare gli accenti originari della prima evangelizzazione. Ed è proprio in funzione di una tale dinamica che la dimen-

e propria narrazione di sé, fino ad avviare, in molti casi, un vero e proprio culto della propria persona. Questa stessa tradizione si ritrova in grande difficoltà quando si tratta di analizzare il carisma in ambito religioso, dove ogni esaltazione della persona è stigmatizzata proprio dallo stesso portatore del carisma. Per tale strada gli analisti finiscono spesso per sottodimensionarne il ruolo.

sione dell'annuncio acquista una valenza di permanente novità ed è costantemente innovativa, inattesa e dirompente. Ma è anche proprio per questo suo essere inattesa, che colui che l'annuncia non può non rivestire una forma espressiva direttamente corrispondente ad una tale novità. All'annuncio recuperato nella forma dell'impatto originario consegue una postura del sacerdote che da "amministratore del sacro" si converte in testimone profetico; al clero dedito alle funzioni del proprio ufficio si sostituisce il clero evangelizzatore dedito all'agire profetico; alle organizzazioni seguono i movimenti. È nella dinamica di una società interamente secolarizzata che la città diviene di nuovo terra di missione, l'intera collettività religiosa si anima di personalità esemplari, e credere vuol dire in primo luogo rintracciare il testimone autorevole e seguirlo.

Ciò spiega la centralità dei discorsi dei fondatori, della loro narrazione della dinamica costitutiva del movimento stesso, delle loro sintesi, quando non addirittura degli aforismi e delle battute: tutto diventa importante quando si è dinanzi all'annuncio religioso per delle nuove aree di missione. Ancorarsi al carisma, rintracciare e seguire la personalità esemplare, credere al testimone sono le forme effettive di una adesione a credenze e principi religiosi che non conoscono, né vogliono sapere di altre strade. Il riconoscimento della singolarità eccezionale del fondatore-testimone costituisce la base per l'avvio di una serie di relazioni tra quanti, vivendo tale esperienza, la pongono come costitutiva di un'intera ristrutturazione della loro esistenza personale. Il riconoscimento della singolarità genera così quello di una radice comune che unisce e consolida, genera e alimenta un'esperienza di legame sociale a partire dalla quale si radica il senso di appartenenza.

Risiede proprio qui l'apporto paradossale del processo di secolarizzazione. Solo in una società completamente secolarizzata l'annuncio religioso può risuonare ricostruendo il mandato fondativo originario. Solo in una società dimentica di qualsiasi dottrina di salvezza, per la quale il Dio incarnato non è che un filosofo spiritualista tra gli altri e la Chiesa non è che un'istituzione specializzata nella propria autorappresentazione, l'annuncio religioso può essere proferito come se fosse la prima volta. È importante a questo punto chiedersi quanto i fondatori dei diversi movimenti ripartano dalle domande originarie, dai desideri primi, dagli interrogativi di partenza. Nulla è scontato e tutto è di nuovo da dimostrare per il giovane Luigi Giussani dinanzi ai suoi liceali agnostici e serenamente iscritti nella nuova Milano secolarizzata e indifferente. Nulla è già dato e tutto è da ricostruire per la giovane Chiara Lubich dinanzi alle macerie della pacifica Trento appena bombardata.

L'attenzione verso la figura del fondatore sposta completamente l'asse di interesse dell'intera disciplina. Depurata dall'illusione di analizzare il singolo movimento religioso attraverso il solo esame degli aspetti organizzativi, delle tecniche comunicative e delle risoluzioni operative, l'analisi verte tanto sulla riforma spirituale, cioè sul progetto di riedificazione della vita interiore che il singolo movimento avvia, quanto sulla credibilità di colui che lo propone. Non c'è nessun cammino di "educazione alla fede", nessun progetto formativo, per quanto incentrato su valori sublimi, che possa affermarsi senza avvalersi di una rete di relazioni significative in cima alle quali c'è quella con il fondatore stesso del movimento e con quanti ne sono testimoni.

4. Conclusioni

Risalire all'analisi delle motivazioni dei soggetti che aderiscono al singolo movimento religioso riconoscendole come *ragioni* equivale a riaprire le porte ad una rianalisi del legame con il sacro. I movimenti ecclesiali di oggi, esattamente come gli ordini e le congregazioni religiose di ieri, non si riassumono nella sommatoria delle condizioni storico-culturali, economico-geografiche o politico-istituzionali nelle quali si affermano. Né si riducono al proprio apparato organizzativo ed alla propria strategia di presenza nella società. Concepire le adesioni di oggi, come quelle di ieri, alla luce di un atteggiamento puramente reattivo equivale ad una squalifica del senso religioso in quanto tale. Se una tale riduzione era sostenibile in una congiuntura storico-culturale nella quale l'universo religioso appariva come un puro residuo della tradizione, oggi, dopo oltre trent'anni di vivacità ecclesiale e di pieno riconoscimento dei movimenti ecclesiali, una tale squalifica appare improponibile[23].

La presenza dei movimenti religiosi pone sul tavolo il problema delle "ragioni del credere", cioè dei percorsi biografici attraverso i quali il soggetto compie la scelta consapevole di aderire ad una Chiesa, riconoscendo la presenza e l'inaggirabilità di una relazione con Dio che percepisce come costitutiva della propria stessa esistenza. Ammettere una tale dinamica porta la sociologia delle religioni a distaccarsi da una qualsiasi logica dell'agire che si riduca ad una semplice strategia strumentale, per riconoscere invece il primato incontrovertibile della relazione in quanto tale. Ma a partire dal momento in cui è quest'ultima la vera ragione del credere, questa non può non sperimentarsi che attorno all'incontro con persone concrete, con esistenze biograficamente definite. L'adesione ai movimenti ecclesiali nasce precisamente da questa dinamica: non è il riconoscimento di *qualcosa,* ma l'esperienza dell'incontro con *qualcuno*. È intorno alla preziosità di un simile incontro ed alla forte consistenza della relazione che vi nasce dentro, che la dinamica del movimento religioso trova la sua anima, il suo principio costitutivo.

SALVATORE ABBRUZZESE
Professore ordinario di Sociologia dei Processi Culturali presso l'Università di Trento
salvatore.abbruzzese@unitn.it

23) Cf. S. Abbruzzese, *Un moderno desiderio di Dio. Ragioni del credere in Italia,* Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.