

Fondazione Agnelli Quaderno 9/1977



ROCCO CAPORALE - RAINER DÖBERT

religione moderna e movimenti religiosi

La Fondazione Giovanni Agnelli intende favorire un approccio innovativo alla ricerca, che superi il momento puramente analitico/descrittivo e di "denuncia", per assumere contenuti direttamente propositivi, utili a fornire stimoli e suggerimenti non solo al dibattito culturale ma anche a chi ha responsabilità operative.

La collana dei "quaderni" è uno degli strumenti con cui si intende favorire il dibattito e fornire agli operatori un contributo di informazione e di stimolo.

Vi trovano spazio ricerche, saggi, estratti di volumi più ampi, resoconti di convegni, relazioni, suggerimenti di intervento operativo, proposte sperimentali.

I "quaderni" vogliono essere, cioè, oltre che un canale di divulgazione, uno strumento di lavoro per seminari, incontri, convegni.

Le opinioni espresse non riflettono necessariamente quelle della Fondazione ed impegnano, naturalmente, solo gli autori.

ROCCO CAPORALE

Riflessioni sul senso emergente della religiosità contemporanea.

RAINER DÖBERT

Religione moderna e movimenti religiosi.



**Fondazione
Giovanni Agnelli**

Presentiamo in questo quaderno — ripresi dal volume "Vecchi e nuovi dei", pubblicato nel 1976 — la prefazione di Rocco Caporale e il saggio di Rainer Döbert "Religione moderna e movimenti religiosi". Chi fosse interessato al volume, e non lo trovasse in libreria, può richiederlo direttamente alle "edizioni della fondazione", Via Ormea 37, Torino.

ROCCO CAPORALE ⁽¹⁾

Riflessioni sul senso emergente della religiosità contemporanea.

A immagine e somiglianza delle creature umane, anche gli dèi nascono e muoiono: ce lo attestano le svariate cosmogonie dove, accanto a una natura emergente, si profila invariabilmente l'immagine di entità soprannaturali che nascono, crescono, combattono, vincono, muoiono e trionfano nella lotta per formare un ordine cosmico nuovo. La perdita del senso eroico dei tempi preistorici non sottrae il nostro tempo ai grandi rivolgimenti cosmici, non ultimo tra questi la formazione di un senso religioso adeguato alla esperienza concreta di determinate epoche. Nel corso di questa trasformazione incessante del fattore religioso, oggi si nota da una parte il ritorno di un indecifrabile senso di stanchezza verso la religione convenzionale, mentre dall'altra si prospetta diffusamente un modo diverso di esprimere e vivere la dimensione religiosa. Nulla di nuovo, a dire il vero. Il fattore religioso nella nostra società ha sempre mantenuto la caratteristica di fluidità, che auspica sempre nuove sorprese, al di là dei modi convenzionali istituzionalizzati e prevedibili della religione organizzata, che nel modo comune di vedere è caratterizzata da immutabilità e continuità. Basta dare uno sguardo, anche solo fugace, alla storia per rilevare una lunga vicenda di cambiamenti continui, attraverso i quali la religione si sviluppa e manifesta sia a livello organizzato

⁽¹⁾ Professore alla Facoltà di Sociologia della St. John's University di New York; ha insegnato all'Università di California; al Manhattanville College di New York; ai Claremont Colleges di Claremont (California) e alla Columbia University di New York. Autore di *Vatican II*, *Last of the Councils*, e di *The Culture of Unbelief* (curatore); ha redatto numerosi articoli e capitoli di diversi libri e riviste di sociologia e religione.

sia a livello popolare. Nulla di più minaccioso di questo, naturalmente, nella mentalità di coloro che concepiscono la religione come qualcosa di completo e completato, un sistema chiuso che non è suscettibile di *inputs* da fonti esterne e che continuamente rintuzza gli attacchi di origine ostile. La religione si è dimostrata storicamente uno dei settori più vitali del patrimonio umano, sorprendendo ripetutamente sia quelli che dal di dietro dei sistemi religiosi cercavano affannosamente di contenere qualsiasi 'deterioramento', sia quelli per cui la religione rappresentava un elemento noioso, insignificante e da eliminare. Questa scatola a sorpresa continua a confondere i piani sia degli amici che dei nemici.

Un grosso debito è dovuto alla sociologia della religione e agli studi comparati di religione per aver individuato con chiarezza questa costante e immanente capacità di autorinnovamento del fenomeno religioso.

Purtroppo nessuna scienza finora ha saputo individuare le condizioni secondo cui i salti qualitativi del fenomeno religioso potrebbero esser previsti e in qualche modo gestiti. La dinamica religiosa ha sempre il vantaggio della iniziativa, sia che si tratti di Abramo o Mosè, di Lutero o Calvino, di Buddha, Maometto, Gesù.

Questo aspetto profondamente qualificante, se a volte sfugge alla considerazione dello studioso, è invariabilmente assente dalla considerazione del credente. È questa la ragione dell'incrollabile resistenza da parte del devoto fedele a qualsiasi mutamento del suo ambiente religioso, particolarmente nell'ambito dei simboli con i quali si caratterizza l'esperienza e la credenza di una fede particolare.

Infatti una delle caratteristiche fondamentali del tipo magico di religiosità è precisamente la sua impenetrabilità al cambiamento, alla critica, alla dialettica di fasi contrapposte: il ritualismo magico esige come condizione fondamentale l'aderenza alla 'formula' immutabile, ogni deviazione dalla quale toglie al rito la sua capacità soprannaturale e spezza l'incanto. D'altra parte, una delle caratteristiche della religiosità più libera e vivace è sempre stata la insofferenza per la ritualizzazione e per il mantenimento dello *status quo* oltre a un periodo molto limitato di tempo.

Ovviamente l'interesse dell'ecclesiologo e del sociologo della religione si scontrano su questo terreno, in quanto i due cercano oggetti differenti in base ad una *forma mentis* contrastante: il primo cercherà quegli elementi che tendono a rafforzare e giustificare la continuazione del processo religioso così come viene elaborato dalle istituzioni religiose, mentre il secondo mira a scoprire le varie manifestazioni che attestano la presenza di un dinamismo alterante, particolarmente per la forza con cui questo influisce sulla società e riflette le preoccupazioni fondamentali del tempo.

Gli Anni Sessanta furono caratterizzati, nel campo degli studi religiosi, dalle due correnti fondamentali legate alle tematiche della «morte di Dio» e della «secolarizzazione». A suo tempo gli scritti e gli studi su

questi due temi dominarono l'immaginazione degli studiosi e costrinsero gli ecclesiologi a trincerarsi in una posizione di silenzio e passività, data la virulenza e la sottigliezza dell'attacco. Stranamente, la risposta alle posizioni della morte di Dio e della secolarizzazione venne non dalle religioni organizzate, ma dalla direzione più insospettata: la frangia marginale rappresentata dai giovani, da coloro che erano socialmente diseredati ed espropriati, da quanti erano lontani da ogni preoccupazione intellettuale e religiosa. Fu così che nei primi Anni Settanta cominciò a manifestarsi un vasto risveglio di interesse religioso che prese l'aspetto di nuove 'denominazioni', 'riti', 'culti', 'movimenti' esoterici, che rapidamente si diffusero nei paesi dove la 'secolarizzazione' e la 'morte di Dio' sembravano aver fatto maggior presa. Ritornavano così certe preoccupazioni fondamentali per il problema della salvezza («figli di Dio», «Jesus Freaks»), della vita interiore (gruppi di meditazione), della testimonianza pubblica (che si è espressa con una forte accentuazione del simbolismo e della visibilità proselitistica) e del valore del gruppo e della comunità (che si è espressa nella localizzazione dei nuovi movimenti in piccoli gruppi primari).

L'impulso che animava i nuovi fenomeni puntava in direzioni molto più profonde e pregnanti, dal punto di vista religioso, tanto che si può dire che un nuovo senso religioso sta emergendo.

Nel senso religioso emergente possono venir identificati tre cambiamenti fondamentali, rispetto al senso religioso tradizionale, e cioè il passaggio:

- a) *da una religiosità di tipo credenza a una di tipo esperienza;*
- b) *da una religione istituzionalizzata a una religione personalizzata;*
- c) *da una religiosità formale esteriore a una religiosità interiorizzata e privatizzata.*

La tradizione occidentale ha sistematicamente privilegiato il fattore cognitivo e logico (fondato sul *Logos*=espressione simbolico-verbale di una realtà concettualizzata) del fattore religioso. Il credo, la credenza, i dogmi, le dottrine hanno costituito il fondamento e il punto di riferimento predominante delle varie denominazioni e tradizioni religiose, dal Giudaismo all'Islam, alle varie denominazioni Cristiane. La religione veniva così concepita e definita come un sistema di valori, di significati cosmici e vitali che si manifestava in un ordinamento rigido di riti e azioni e osservanze nel contesto di una organizzazione religiosa cui spesso si dava il nome di chiesa. Credenze, riti, organizzazione, per citare lo schema durkheimiano, hanno costituito la trama del discorso religioso convenzionale. Non solo: ma dal punto di vista delle varie denominazioni, il fattore centrale discriminante è sempre stato il credo, espresso in proposizioni che definiscono la realtà nel suo complesso.

In tutti questi approcci la religione come *esperienza* resta fuori dal raggio di interesse del programmatore religioso come una categoria re-

sidua e di dubbio valore. Solo all'interno delle scuole di ascetismo la preoccupazione per la spiritualità del credente assume valore più immediato e urgente che non la preoccupazione per la credenza, che si presume generalmente ortodossa.

Questo andamento della dinamica interna dei gruppi religiosi si riflette nelle ricerche e nelle conclusioni degli studiosi di religione: con poche eccezioni, la maggior parte degli studiosi hanno puntato sulle manifestazioni formali esterne, sul comportamento religioso, sull'adesione alle dottrine proposte dalle rispettive chiese, ecc. Solo in pochi casi, tra cui è paradigmatico quello di William James, studiosi isolati sono riusciti a far prevalere l'interesse per l'esperienza soggettiva su altri aspetti oggettivi e istituzionalizzati del comportamento religioso. Implicito nel nostro discorso è il problema di impostazione di fondo della natura del senso religioso. Quali sono le caratteristiche di una religione tipo *credenza*?

In primo luogo si tratta di una religiosità essenzialmente organizzata e istituzionalizzata secondo una disposizione concentrica di diverse componenti essenziali quali un credo, una burocrazia dirigente, un sistema ritualistico e una presa di posizione di fronte al 'mondo' come 'altro', ossia come ambiente e interlocutore primario del processo conoscitivo e definitivo della realtà.

In secondo luogo la religiosità tipo credenza ha un rapporto essenziale con un ordine etico formale esterno (cui occasionalmente corrisponde anche un sottordine etico interno), che provoca un modo di comportamento ritualistico, soggetto a valutazioni definitive in base a un codice formale, che permette di identificare l'appartenenza dell'individuo all'uno o all'altro ordine di credenza (la confessione o professione di fede).

Oltre a questo, la religiosità tipo credenza si esprime essenzialmente nell'identificazione con il gruppo religioso cui si appartiene come elemento costitutivo della religiosità stessa, indipendentemente dal comportamento reale nella vita pratica. Ci si identifica come cattolici, cristiani, ecc. nonostante che il comportamento religioso non dimostri gran somiglianza con la fede confessata. L'etichetta vale più della realtà contenuta o indicata.

La religiosità di esperienza, dall'altro canto, gode di caratteristiche fondamentalmente diverse in quanto basate su premesse e concezioni del mondo contrastanti con quelle della religiosità di credenza. Abbozziamo alcune di queste caratteristiche. Alla base della religiosità di esperienza si trova un soggettivismo organico che pone l'evoluzione della persona, la sua crescita come individuo, la sua 'esperienza' unica, come valore centrale del sistema. La religiosità in questo caso è un mezzo diretto alla più immediata attualizzazione della persona, attraverso metodologie differenti, ma sempre dirette a una finalità antropocentrica, che però tiene conto nella maggior parte dei casi, del sistema socioecologico dentro il quale l'individuo è integralmente inserito.

La religiosità in questo caso assume precipuamente un significato propeudeutico e metodologico, escludendo l'enfasi propria della religiosità tipo credenza su un *corpus* oggettivizzato di verità o proposizioni sulla natura dell'universo 'sacro'.

Si ritorna così a una concezione del 'sacro' molto relativizzata, e cioè alla concezione di una condizione di essere che dà adito a degli stati di coscienza superiori, elevati, un processo quindi 'sacralizzante' in quanto permette la crescita interiore del soggetto e la realizzazione delle sue potenzialità, che costituiscono quello che di più valido e apprezzabile esista.

Tra i numerosi studiosi che si sono dedicati programmaticamente alla indagine sulla dinamica della coscienza religiosa nella storia, Max Weber, William James e Robert Bellah meritano particolare menzione.

Weber concentrò la sua ricerca sulle vicissitudini delle religioni storiche nelle loro caratteristiche socio-psicologiche, delineando molto chiaramente, caso per caso, sebbene su scala individuale, le evidenti correlazioni tra morfologia dei sistemi sociali di un certo periodo e paese e il profilo etico-conoscitivo dei movimenti religiosi che ivi predominarono. Pertanto la coscienza religiosa, negli scritti di Weber, diventa un derivato di condizioni socio-culturali che delimitano le possibilità di variazioni, secondo norme che determinano certe e non altre espressioni concrete del fenomeno religioso.

All'altro estremo William James vede l'esperienza religiosa come essenzialmente condizionata dalle predisposizioni individuali e dalla robustezza della personalità dell'individuo. I fattori sociali condizionanti acquistano un ruolo secondario: tuttavia ogni esperienza religiosa diventa essenzialmente unica, personalizzata, ancorché essa rifletta i caratteri precipi del contesto sociale in cui nasce. L'esperienza religiosa ha come finalità predominante il benessere individuale della persona e manifesta, a un livello trascendentale, caratteristiche isomorfe alla costituzione psico-fisica dell'individuo.

Nel pensiero di Robert Bellah l'esperienza religiosa ha dimensioni sia cosmico-sociali che personalizzate. In una rapida sintesi dell'evoluzione della coscienza religiosa umana, Bellah specifica parecchi stadi sostanzialmente diversi nel loro contenuto e nella dinamica religiosa da essi provocata. I momenti essenziali di questa dinamica si distinguono in un tempo preistorico-arcaico caratterizzato da una coscienza religiosa univoca, monistica, in un universo continuo, senza la nozione di trascendenza e di sacralità specifica, una unità cosmica non minacciata da tensioni dualistiche. In un secondo tempo si effettua uno spezzamento della unità originale, emerge il dualismo della concezione naturale-soprannaturale, sacro-profano e numerosissime possibilità di interpretare e di gestire le molteplici tensioni che conseguono la perdita della omogeneità primitiva. Al limite della disintegrazione del secondo momento emerge la promessa di un terzo momento che ricupera a un livello più elevato

l'unità e l'integralità della concezione del mondo e della vita e trascende ogni limitazione nella possibilità di variazioni e combinazioni nel concepire l'esperienza religiosa. In quest'ultimo stadio si effettua una sintesi tra componente sociale-culturale e componente individuale, vengono esplicitate nuove capacità religiose creative: gli spazi liberi si moltiplicano e l'individuo può facilmente rigenerare, a livello personale, tutta una esperienza religiosa arricchita degli elementi tradizionali che più si adattano alle sue idiosincrasie.

Il secondo momento dell'evoluzione dell'esperienza religiosa, si noti, comportava un riferimento cruciale alla dicotomia paradigmatica natura-sopranatura, sacro-profano, religioso-secolare.

Il processo di secolarizzazione, che tanto preoccupò gli studiosi degli Anni Sessanta, è estremamente indicativo del limite della concezione dualistica dell'esperienza religiosa.

Risulta interessante notare che, quando si parla di 'secolarizzazione', è ormai inevitabile sollevare molti dubbi, in quanto le osservazioni del comportamento religioso negli ultimi cinque anni fanno intravedere tutto un apparente *bouleversement* del fenomeno. L'uomo 'secolare' sembra dileguarsi nel turbinio di nuovi fenomeni ancora indecifrabili, ma che presentano decisamente un carattere 'religioso' anti-secolare. Nell'insieme si ha la sensazione che stia accadendo qualcosa di ben diverso dalla religiosità tradizionale: nessuno per il momento riesce a suggerire un nome, a concettualizzare questo dato emergente, mentre si diffonde la sensazione che la 'religiosità' così come l'abbiamo conosciuta durante la prima metà del secolo ventesimo non è più una realtà universalmente osservabile e rilevante. Analogamente, gli studiosi hanno raggiunto un certo consenso sul fatto che la religiosità come tale sopravvive e si trasforma, adattandosi a nuove condizioni, e quindi rendendo obsoleti tutti gli schemi concettuali che prevedevano la scomparsa dell'esperienza religiosa in seguito all'avanzare inevitabile della razionalità tecnologica e della scienza nella organizzazione sociale moderna.

Sarebbe indubbiamente un errore pensare che i cambiamenti di cui si parla nei saggi di questo volume pervadano a fondo tutte le società.

Il senso religioso emergente deve far fronte alle solite barriere erette da opposizioni, remore e dimensionamenti che bloccano ogni movimento innovativo ed emergente nella nostra società. Alienazione, indifferenza, attitudini borghesi, mentalità ristrette, propensione allo sfruttamento e all'esercizio del potere, supremazia maschile, inerzia della trazione, autoritarismo, tecnopolitica, ecc. costituiscono non solo ostacoli allo sviluppo sociale, ma vengono altresì identificati con la barriera che rallenta e ferma il diffondersi di nuove forme di religiosità. Se si ha la sensazione che un nuovo fenotipo religioso potrebbe emergere da questo logorio secolare, pure l'evoluzione è sempre lenta e il paesaggio, questa volta, comincia ad essere coperto dai resti di forme religiose atrofizzate che vanno estinguendosi per insufficienza di forza di sopravvivenza.

RAINER DÖBERT ⁽¹⁾

Religione moderna e movimenti religiosi.

I.

Qualsiasi tentativo che tenda a valutare quanto i nuovi movimenti religiosi, numerosi e parecchio eterogenei, incidano sulla civiltà occidentale, dovrà affrontare problemi che richiedono la massima attenzione. In primo luogo, di questi nuovi gruppi religiosi sappiamo ben poco: non possediamo dati sul proselitismo, sulla loro effettiva diffusione e sulle probabilità di una loro ulteriore espansione. In secondo luogo non conosciamo a sufficienza neppure il senso religioso tradizionale per poter indicare quali modelli di significato, propagati dai nuovi gruppi religiosi, possano, a ragione, essere definiti «nuovi fenomeni religiosi».

Questo problema è tipico di quelle società che, in secoli di tradizioni culturali, hanno accumulato un numero enorme di modelli orientativi in parte contraddittori e che possono selezionare dalla loro tradizione culturale un dato elemento specifico senza dover inventare qualcosa di completamente nuovo: da qualunque parte la si guardi, non c'è realtà che non abbia già avuto una sua esistenza nello spazio e nel tempo. Finché non saremo in grado di distinguere chiaramente tra elementi religiosi centrali e periferici, tra retorica pura e semplice e modelli orientativi importanti a livello di comportamento, sarà impossibile delimitare un aspetto qualsiasi della coscienza religiosa. A esempio, non è per nulla chiaro che «il senso di solidarietà collettiva» rappresenti veramente una «parte essenziale dell'ideale puritano originario». ¹ Se quanto supponiamo

⁽¹⁾ È membro del Max Planck Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt di Starnberg. È stato collaboratore e assistente del prof. Jürgen Habermas a Francoforte, e ha insegnato in varie università in Germania. Tra le sue pubblicazioni principali citiamo: *Systemtheorie and die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*, «Zur Logik des Uebergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen» in *Die Entstehung von Klassengesellschaften* (a cura di K. Eder). Ha pubblicato articoli su diversi periodici specializzati, in particolare su *Zeitschrift für Soziologie*.

fosse esatto, l'attuale movimento religioso dovrebbe essere in parte interpretato come un nuovo tentativo di istituzionalizzare un dato sistema di fede e non come una trasformazione del senso religioso in quanto tale. Weber pensa tuttavia che l'enfasi posta attualmente sull'amore e la solidarietà reciproca siano in realtà indicativi di una trasformazione ben più profonda, in quanto, senza alcun dubbio, egli considera la solidarietà collettiva un elemento secondario e subordinato del calvinismo. Il calvinista, sempre secondo Weber, si considera uno strumento di Dio, il cui solo dovere sia quello di «esaltare la gloria di Dio nel mondo con l'esecuzione dei suoi comandamenti... Il compito sociale del calvinista nel mondo è soltanto il lavoro *ad maiorem Dei gloriam*. Questo stesso carattere è quindi contenuto anche nel lavoro professionale, che è al servizio della vita terrena della comunità».¹

Se si accetta questa interpretazione, gli atteggiamenti e le propensioni calviniste sono a tal punto dominate dal rapporto «credente-Dio» che la 'solidarietà' tra credenti ha un'esistenza non già autonoma ma puramente incidentale e strumentale, prodotto secondario del rapporto con Dio e dell'aspirazione dell'*individuo* alla salvezza. La 'nuova' religiosità ha una notevole importanza, qualora si accetti questa interpretazione: la Riforma diede origine all'*individuo* e lo rafforzò ponendo l'accento su motivi puramente individualistici; ne consegue che il fattore solidarietà collettiva potrà — sulla base di un individualismo ben affermato — essere discusso senza che l'entità '*individuo*' in quanto tale corra dei rischi.

Dobbiamo dunque attenderci — come ha dimostrato la classica analisi del Weber dell'importanza storica a livello mondiale della Riforma — che l'evidente contenuto di un modello di fede della «nuova religiosità» sia in modo molto ironico (Berger) correlato alle sue effettive conseguenze a lunga scadenza: non si può escludere che la «nuova religiosità» contribuisca alla conservazione di elementi molto antichi. Bellah sostiene la possibilità che in una società tecnocratica e liberale i gruppi non ortodossi abbiano un'importante funzione:

«in una tale società è possibile intravedere un certo ruolo per i gruppi religiosi orientali e movimenti di vario tipo — forse anche per un piccolo gruppo radicale. Questi movimenti dovrebbero avere limitate possibilità operative, mediante le quali fornire l'occasione di esprimere la frustrazione e la rabbia che il sistema genera placando gli individui senza porre in pericolo il sistema stesso».²

Questa possibilità confermerebbe quanto si diceva prima circa gli stretti rapporti tra intenzioni dichiarate ed effettive conseguenze. Quando le funzioni palesi e quelle nascoste sono così legate tra loro, non è possibile dedurre dal contenuto esplicito dei sistemi di fede se siano indicative di una nuova coscienza religiosa che potrebbe rivestire la massima importanza per l'intera società. Sono sempre esistiti meccanismi che assicurano una assimilazione terapeutica dello *stress* di origine socio-culturale; quando un meccanismo viene sostituito dal successivo, può darsi

che si tratti semplicemente di una sostituzione di equivalenti funzionali, il che è un processo normale in sistemi auto-regolantisi. Il fatto puro e semplice che un modello di significato differisca dall'altro non ha la minima influenza sulla sua importanza a livello evolutivo; ne nasce quindi il problema di identificare aspetti e dimensioni a cui il contenuto esplicito di un sistema di fede possa essere riferito, e in riferimento alle quali possa essere classificato. Tali difficoltà si manifestano quando non ci si accontenti di attendere il processo storico per poi — *post festum* — ricostruire quanto sia realmente accaduto.

Problemi di questo tipo assumono un rilievo tutto particolare quando avvengano rapide trasformazioni sociali ed elementi diversi di una tradizione culturale stratificata siano continuamente collaudati da nuovi movimenti sociali oppure nuove formazioni di identità siano di continuo propagate. Quando si consideri inoltre che modelli di significato improbabili, cioè incompatibili con i requisiti minimi di funzionalità del sistema economico, sono trasformati in tematica costante ben più spesso a causa dell'estensione dell'adolescenza e la sua dissoluzione in quanto ben definito *status* di trasformazione, allora il problema di differenziare tra strutture che promettono sviluppi evolutivi e strutture prive di ogni prospettiva diventa di estrema urgenza. Poiché, se non è neppure possibile delineare una soluzione di tale problema, ne conseguirà una eccessiva considerazione per ogni nuova moda, e assumeranno un rilievo permanente nuove dimensioni del senso religioso moderno. Non ci si può impedire di pensare che ciò sia esattamente quanto è accaduto negli anni scorsi.

Il misticismo, la religione sperimentale, la nuova sensibilità, la nuova solidarietà hanno tutti preteso di rappresentare la 'nuova' religione. Di fronte a una tale pleora di orientamenti e interpretazioni contrastanti, se si vuole porre ordine nell'intrico di sistemi di fede emergenti, si dovrà procedere in modo più costruttivo. Queste pretese astratte non saranno rese più specifiche discutendo una delle implicazioni formali derivanti dall'analisi del protestantesimo iniziata da M. Weber.

Il tentativo di ricostruire la logica delle argomentazioni di Weber nell'*Etica protestante* dimostrerà che l'analisi di Weber è basata sulla implicita differenziazione di due livelli di analisi. Weber parte dalla ricostruzione — a un livello pre-teoretico ed ermeneutico — delle argomentazioni teologiche (*primo livello*). Questi equivalenti funzionali infatti sono concepibili e chiaramente individuabili. Egli quindi definisce — al *secondo livello* — la loro importanza nel costituire modelli orientativi che strutturano direttamente l'azione senza essere scambiabili. E ciò avviene senza tenere in alcun conto che l'*individualismo* della Riforma sia basato sulla supposizione calvinistica che Dio abbia scelto soltanto alcuni individui per renderli strumenti della sua impenetrabile volontà, né della fede luterana nella mistica riunione di Dio ed individuo. Allo stesso modo, la dottrina della predestinazione non è una condizione necessaria

per una *way of life* 'metodica': il concetto di «speranza nell'opera dello spirito» — cioè la credenza che reprimendo gli impulsi irrazionali ne emergerà «un punto profondo dell'anima... in cui soltanto Dio può avere parola» — ha lo stesso effetto sulla vita dei quaccheri.⁴

La discussione sulla modernizzazione, che segue il lavoro preparatorio di Weber, procede allo stesso modo. Nella sua introduzione riassuntiva al lettore di *L'Etica protestante e la modernizzazione*, Eisenstadt indica i seguenti elementi quali determinanti del potenziale di modernizzazione di un sistema di fede:

«in conseguenza della precedente analisi del protestantesimo, proponiamo che il potenziale di trasformazione di una data religione sia maggiore quanto più forte è l'enfasi sul trascendentalismo, sulla responsabilità individuale e sull'attivismo, su di un rapporto aperto e non mediato tra l'individuo e la sacra tradizione, con possibilità concomitanti di una sua continua ridefinizione e riformulazione, e infine su di un alto grado di apertura sociale tra i gruppi religiosi attivi».⁵

Dovunque i sistemi religiosi siano stati analizzati entro questo preciso ambito di ricerca, il gran numero di strutture dogmatiche eterogenee è stato 'valutato' in base a queste dimensioni e — in un certo senso — ad esse ridotto, evidentemente perché si pensava di avere motivi sufficienti per credere che mantenendo questa linea di azione le trasformazioni *significantive* del senso religioso potessero essere identificate. Il problema che dobbiamo ora affrontare è quindi: a quali paradigmi teorici si riferiscono le dimensioni di questo secondo livello analitico e come sarà possibile elaborare tale paradigma per poter essere totalmente padroni (malgrado le difficoltà sopra citate) dell'argomento di questo incontro: e cioè le dimensioni del senso religioso emergente dei nostri tempi.

II.

Pare impossibile, almeno allo stato attuale delle cose, tentare di ricostruire i modelli orientativi concreti e scambiabili del primo livello analitico. Ma se non sarà possibile almeno delineare un ambito entro cui una eventuale ricostruzione teoretica possa avvenire per le dimensioni più astratte a cui si riferiscono i concreti modelli di fede, allora i sociologi dovranno affrontare la spiacevole alternativa di dover ricadere — per mancanza di conoscenze più approfondite — in qualche forma di riduzionismo (per esempio il *Vulgarmarxismus*), oppure di dover abbandonare del tutto ogni teoria sull'evoluzione delle società. Bellah probabilmente ha già indicato nel suo saggio sulla *Evoluzione religiosa* il modo per ri-

solvere questi problemi teorici: la costruzione di modelli della fase evolutiva facilitata la sistematizzazione del gran numero di strutture religiose socialmente costituite e trasmesse e l'analisi delle loro interrelazioni.

Tutto ciò si dimostrerà valido se riusciremo a provare che le strutture prodotte durante l'evoluzione religiosa sono soggette ad una *logica dello sviluppo*. La concezione di una logica di sviluppo è stata formulata da Piaget nella sua ricerca sull'intelligenza del bambino. Questa concezione è stata, frattanto, così sviluppata nell'ambito della tradizione intellettualistica, che la si può ora applicare allo sviluppo delle competenze comunicative (assunzione di ruolo, ragionamento morale). Ci si dovrà però adeguare alle seguenti condizioni per poter definire come *logica dello sviluppo* le successive fasi delle strutture cognitive ed interattive:

— Le strutture conoscitive e di comunicazione delle varie fasi differiscono non quantitativamente ma *qualitativamente*: le interruzioni dell'interazione, per esempio, non sono risolte da un accrescimento ma da una diversificazione delle strategie (piangere, cercare di mettere i genitori in contrasto tra di loro ecc.).

— Le strategie specifiche di classificazione ed interazione sono integrate in *insiemi strutturali*: i campi di oggetti sono sempre costituiti da tutte le operazioni e distinzioni concettuali. Una volta che siano state apprese, a esempio, le distinzioni astratte tra realtà e irrealtà, interno ed esterno, fisico e psichico, l'intero campo delle possibili differenziazioni risulterà presente: gli oggetti sono localizzati in tipologie sistematiche e i loro rapporti con le altre cellule del sistema di classificazione formeranno sempre parte integrale della loro definizione.

— Il susseguirsi delle fasi è *invariabile*: può essere ritardato oppure accelerato; ma lo sviluppo di un organismo avviene sempre nella sequenza: fase 1, fase 2, ecc. Si potrà capire l'invariabilità della sequenza analizzando le interrelazioni tra successivi elementi strutturali: gli elementi precedenti sono requisiti indispensabili di quelli che seguono (processo di inclusione e di differenziazione). Dovunque non sia dato trovare un così ovvio rapporto tra elementi, si potrà capire la sequenza ricorrendo alle tendenze di sviluppo. La possibilità di giustificare l'invariabilità della sequenza in tale modo è essenziale per l'*elemento logico* dell'intero processo di sviluppo.

— Le fasi sono sistemate *gerarchicamente*, di modo che le strategie di soluzione dei problemi che precedono — se non sono del tutto eliminate — sono ancora presenti ma implicitamente classificate — anche dal soggetto stesso — come 'primitive' e vengono richieste soltanto in situazioni di emergenza: le *regressioni* a fasi di sviluppo già superate sono sempre *obbligatorie*.

— Durante l'intero processo di sviluppo emergono alcune *tendenze di sviluppo*. Esse possono essere spiegate facendo riferimento all'apparato conoscitivo o alla competenza comunicativa: un accrescersi degli stimoli in generale, in dipendenza dell'ambiente, differenziazione crescente; un'accresciuta obiettività e una migliore rappresentazione della struttura della realtà sono alcune delle tendenze rilevanti in un caso; nell'altro caso le tendenze rilevanti possono essere caratterizzate, grosso modo, come universalizzazione, interiorizzazione e crescente emancipazione dal cieco conformismo a date regole culturali — in generale: come accrescimento delle possibilità di mantenere l'intersoggettività di comuni-

cazione anche in condizioni sfavorevoli. Tutto questo spiega come mai la regressione a fasi di sviluppo superate assuma sempre forma compulsiva: sarebbe molto strano che un sistema preferisse, nel risolvere i problemi, modelli 'peggiori' a modelli 'migliori'.

— Il numero delle fasi è limitato.

Se questa concezione di una logica dello sviluppo potesse essere applicata all'evoluzione della religione, i seguenti vantaggi pragmatici potrebbero risultare per la ricerca in questo campo:

— Il modello a fasi definisce in modo implicito gli aspetti rilevanti per la valutazione delle innovazioni religiose: le innovazioni importanti che vanno al di là delle pure e semplici variazioni di superficie influiscono sulle dimensioni mediante le quali le fasi di sviluppo sono definite e così caratterizzano le transizioni di fase (progressive o regressive). Ulteriori trasmutazioni regressive dovranno essere considerate troppo instabili per resistere, e cioè è possibile indicare simultaneamente la probabilità di influenzare o istituzionalizzare i 'nuovi' modelli di significato.

— I complessi problemi che la delimitazione dei periodi comporta, non dovranno più essere risolti mediante una decisione pura e semplice, poiché gli elementi dei sistemi di fede sarebbero integrati in insiemi sistematicamente organizzati o in stili di concettualizzazione del 'mondo'.

— L'investigazione di rapporti casuali sarebbe facilitata, poiché uguali incidenti produrranno logicamente effetti dipendenti dalla effettiva fase di sviluppo: un'invasione da parte di conquistatori stranieri può, nelle società primitive, condurre al *cargo cult*, mentre nella moderna società industriale una tale reazione sarebbe impossibile.

— Il susseguirsi dei sistemi religiosi nell'ambito dell'evoluzione potrebbe più facilmente essere ricostruito dai sociologi in quanto il numero delle trasformazioni di rilievo è limitato e gli elementi specifici apparsi in un secondo tempo sarebbero concatenati in rapporti non contingenti.

III.

L'invito a seguire una tale strategia nello studio comparativo delle religioni deve essere preso in considerazione con molta cautela. Difatti, da un lato, si corre sempre il rischio di sostituire un'adeguata analisi con una serie di superficiali analogie nel trasporre strumenti concettuali di ricerca ontogenetica nel campo dell'evoluzione filogenetica. Per esempio, nell'ambito del comportamento individuale non è difficile definire il termine «regressione compulsiva». Ma quale significato avrà lo stesso termine qualora si debbano analizzare le trasformazioni della storia umana, che non sono generate da uno stesso soggetto, empiricamente esistente, ma che sono prodotto di un soggetto costruito teoricamente? D'altro canto è sempre aperta la discussione su quale ambito teoretico e

in termine di quali dimensioni l'evoluzione religiosa possa essere adeguatamente ricostruita.

Nel suo saggio sulla *Evoluzione religiosa* Bellah fa ricorso al modello evolutivo della *teoria generale dei sistemi* (maggiore possibilità di soluzione dei problemi mediante un'accresciuta differenziazione, maggiore complessità e integrazione a un livello più astratto). Un tale modello può generare confusione invece di proporre delle direttive per organizzare la storia della religione. Da un lato non è chiaro come una teoria che non faccia riferimento a un ambito oggettivo specifico — come la teoria generale dei sistemi — possa effettivamente portare all'identificazione delle dimensioni evolutive ricercate. Il che è possibile soltanto se si accetta una teoria che si basi su presupposti specifici nel loro ambito oggettivo. È palese, d'altronde, che la ricostruzione teoretica dello sviluppo di modelli interni del mondo esterno, cioè della scienza empirica, possa portare a risultati plausibili soltanto perché si applica, a ragion veduta, il modello di un sistema che tenta di sopravvivere in un ambito 'indipendente'. Si suppone che lo sviluppo di tali sistemi possa condurre a un più effettivo controllo di ogni particolare sezione ambientale. Distinte tendenze di sviluppo sono il risultato di una così distinta funzione: una teoria a un più alto livello è sempre caratterizzata da una maggiore omogeneità, dalla semplicità e da uno scopo di più ampia validità.⁶

Il tentativo di trasferire questa strategia teoretica all'analisi dei sistemi religiosi di fede è destinato al fallimento poiché il soggetto esplicito (*dio*) di tali sistemi di fede non può essere caratterizzato quale fatto irriducibile ed indipendente, ma è sempre ricostituito *ex novo* dai modelli di coscienza religiosa in fase di sviluppo, in ogni caso, come elemento bene specificato. Persino la tesi secondo cui la religione è in rapporto alle «condizioni ultime dell'esistenza umana» non ci conduce oltre. Le condizioni ultime dell'esistenza umana in quanto tali non possono assolutamente essere controllate, possono soltanto essere interpretate come molto 'significative'.

Ne deriva quindi il problema della classificazione dei sistemi di significato delle successive fasi storiche come sempre più 'significative', o 'migliori', interpretazioni delle condizioni ultime dell'esistenza umana e dell'indicazione dei criteri corrispondenti. Prendendo in considerazione il fatto scontato che nelle società moderne non vi è quasi istituzione capace di interpretare la malattia e la morte in modo tale da renderle psicologicamente tollerabili, i dubbi sull'utilità della teoria generale dei sistemi per la concettualizzazione dell'evoluzione religiosa si accrescono. Poiché il modello teoretico di evoluzione dei sistemi non pare in grado di portare alla costruzione del paradigma che stiamo cercando, è ragionevole esaminare quale problema *specifico* dei *sistemi sociali* — la sopravvivenza in un dato ambiente non è un problema così specifico — possa essere risolto dalla religione e quale teoria sociologica si occupi di questo problema. La definizione 'funzionale' della religione, proposta da Luckmann nell'ambito di un approccio fenomenologico e di interazione, ci offre

un'effettiva possibilità di ulteriore approfondimento.

Luckmann va oltre la dicotomia di *sacro/profano*, che è fondamentale per la definizione 'sostanziale' (Berger) della religione. Secondo lui i modelli sacri orientativi rappresentano soltanto un aspetto di una «forma interna di Weltanschauung», cioè della struttura profonda del sistema di significato istituzionalizzato. Questa struttura profonda è «determinata dalla funzione religiosa originaria: come vincolo e trascendenza essa è puramente la fonte di ogni significato dell'essere umano in quanto vive socialmente».⁷

In questa concezione, l'aspetto sociale e psicologico sono inseparabilmente fusi: da un lato, l'uomo può realizzarsi come persona soltanto integrandosi in strutture di significato socialmente costituite; dall'altro questo processo di formazione d'identità è anche un processo di costituzione e di mantenimento della società, poiché la società esiste soltanto perché comuni modelli orientativi sono generati e trasmessi.

Così Luckmann inizia con un problema caratteristico di uno specifico ambito obiettivo: con l'*autocostituzione* permanente di *sistemi sociali* mediante l'istituzionalizzazione di *modelli orientativi* e con le implicazioni che da questo processo derivano alla *identità individuale*. Questo duplice punto di riferimento (individualità ed intersoggettività) è il comune denominatore di tutte le varianti delle teorie di azione sociale. Così, dal momento che la funzione dei sistemi religiosi di fede è di riempire il vuoto che la riduzione di istinti lascia aperti, rendendo obbligatoria la definizione di situazioni e definendo certi modelli di vita sociale come legittimi, un'analisi degli aspetti che possono essere considerati problematici e devono essere regolati nell'ambito dei sistemi di azione sociale dovrebbe portare a dimensioni evolutive di rilievo.

Inoltre, la *teoria dell'azione* con il suo duplice punto di riferimento (*individuale e sociale*) permette di analizzare il rapporto tra i processi ontogenetici e quelli della storia del mondo. Si accrescono gli elementi dimostranti come lo sviluppo delle competenze conoscitive, comunicative e morali dei bambini procedano 'logicamente'. Poiché le fasi di sviluppo dell'ontogenesi debbono basarsi sui sistemi di fede istituzionalizzati, si può indagare su quali aspetti della tradizione collettiva possano sostenere gli elementi strutturali possibili da un punto di vista ontogenetico mediante i rapporti di affinità. Per esempio: lo sviluppo ontogenetico della concezione dei sogni è basato su di una serie di differenziazioni che conducono a considerare il sogno come avvenimento irreali, interno e mentale. Quando il sistema culturale assume i sogni come avvenimenti effettivi, il normale sviluppo conoscitivo può essere bloccato, oppure la concezione spontaneamente sviluppata dei sogni viene 'capovolta' sotto una spinta emotiva (lo sviluppo strutturale è contraddetto dall'apprendimento del contenuto). Il fatto che simili rapporti di affinità tra strutture ontogenetiche e valori culturali esistano, permette di trasferire il concetto di una logica di sviluppo al campo dell'evoluzione dei sistemi culturali.

Poiché il termine «regressione compulsiva» può soltanto essere reso atto all'analisi del sistema culturale, quando lo si consideri in funzione dei sistemi reali di azione sociale. Il che dipende dal fatto che il sistema culturale si avvicina ai sistemi di azione — non agisce — e il termine «regressione compulsiva» implica la nozione di una «improbabile alternativa di comportamento». Questa nozione di una «improbabile alternativa di comportamento» può essere spiegata in riferimento all'evoluzione religiosa se si parte dal processo di individuazione: le trasformazioni del sistema culturale sono compulsive-regressive se influenzano il processo di individuazione in modo tale da 'capovolgere' un dato livello di sviluppo ontogenetico — e forzare così l'individuo a ritornare a una forma più primitiva di identità funzionale.

IV.

Dovremo ora precisare quali dimensioni debbano essere prese in considerazione quando si tenti di specificare un paradigma di interazione dell'evoluzione religiosa. Senza voler pretendere di essere esaurienti, alcune varianti di rilievo le si otterranno chiarificando le implicazioni analitiche della concezione di «azione sociale».

Un primo aspetto notevole deriva dalla distinzione analitica tra comportamento ed azione. Ogni azione non è altro che comportamento. Ma soltanto il *comportamento evidente* che può essere *interpretato* come conseguenza di *significati intesi soggettivamente* (*subjectiv vermeinter Sinn* — secondo il Weber) è azione.

Poiché il comportamento palese e la motivazione non sono in rapporto di parità reciproca e gli stessi spunti possono dare origine a un diverso comportamento palese, è possibile definire come importante per un dato sistema di interazione sia l'aspetto interno che quello esterno dell'azione. Ci si può concentrare soltanto sulle manifestazioni esterne dell'azione ed assumere quale criterio di valutazione le obiettive conseguenze di una data azione. D'altro canto ci si può concentrare sul processo intimo da cui proviene l'agire umano e prendere in considerazione soltanto le motivazioni (*gute Gesinnung*). Si potranno, poi, considerare entrambi questi aspetti dell'umano agire che richiedono un controllo reciproco (*etica della responsabilità*).

La concezione dell'agire socialmente implica inoltre che *azioni particolari* siano attribuite ad *attori* che in una data situazione — implicante oggetti *fisici, sociali e culturali* — possano scegliere tra svariate *alternative di comportamento*.

Agendo a questo modo essi tenteranno sempre, mediante le loro azioni, di realizzare intenzioni specifiche (*funzioni manifeste*). È chiaro che

in tutte queste dimensioni esistono varie possibilità, che devono essere ridotte, cosicché la complementarità delle attese, cioè l'intersoggettività dell'azione, possa essere stabilita. Si dovrà definire *quali* azioni saranno permesse; a *chi* una data azione dovrà essere attribuita (al membro singolo di una data collettività, a un tale individuo in un ruolo rappresentativo, alla tribù, ad altri uomini, a tutti gli uomini, a esseri soprannaturali). Si dovrà pure stabilire *chi è designato* a compiere determinate azioni. Inoltre gli attori devono formarsi *un'idea di se stessi* e della situazione, vale a dire devono costruire schemi degli oggetti fisici, sociali e culturali e dei loro rapporti reciproci. Un particolare valore si attribuisce agli *obiettivi sociali* — nel caso dell'agire religioso, alle *divinità* — perchè se si vuol portare a buon fine l'azione, e cioè se si vuole che venga svolta la funzione palese dell'azione, si dovrà dare adeguata interpretazione agli intenti degli obiettivi sociali. L'idea che gli uomini hanno di se stessi e gli schemi entro i quali essi strutturano, a livello concettuale, la situazione determinano la *possibilità di alternative* a essi aperte. Sarà evidentemente diverso se gli aspetti della situazione fisica, della realtà sociale o del sistema culturale o tutti gli aspetti della situazione diventeranno liberamente manipolabili o no: quanto più la validità delle norme sociali o della tradizione culturale è riconosciuta come prodotto umano, tanto più il modo in cui i modelli orientativi conoscitivo-normativi regolano il comportamento (*modalità di credenza*, per esempio, spontaneità contrapposta a riflessione) sarà trasformato.

Quanto detto fin qui indica alcune delle dimensioni rilevanti, sulla base delle quali la costruzione di un paradigma evolutivo dovrebbe essere possibile. Nella sezione seguente illustrerò brevemente come i fatti dell'evoluzione religiosa e il rispettivo materiale possono essere ordinati in modo plausibile nell'ambito di queste dimensioni. Le fasi iniziali dell'evoluzione religiosa saranno soltanto delineate — nella speranza che questo non conduca ad eccessive semplificazioni né introduca sistemazioni troppo controverse.*

Poi intendo discutere il significato evolutivo della Riforma — cioè dell'ultima trasformazione religiosa la cui importanza per la storia del mondo non sia in discussione — per poter poi definire, su questo sfondo, una «religiosità moderna». Su questa base dovrebbe essere possibile discutere le possibilità evolutive di concreti movimenti religiosi.

Grosso modo il processo di evoluzione religiosa può essere definito un processo di crescente consapevolezza del fatto che l'umanità crea la propria storia oppure un processo durante il quale l'agire sociale diviene chiaro ed autoconsapevole. Le prime tre fasi di questa trasformazione possono essere riassunte in una sola concreta definizione della religione. La prima fase è la *coscienza mitologica delle società arcaiche*, che può essere definita 'naturalistica', perché non c'è una chiara diversificazione tra gli avvenimenti fisici e l'agire sociale, e la coscienza religiosa si preoccupa soprattutto della sopravvivenza in un ordine naturale che tutto pervade. La seconda fase include i *sistemi politeistici delle società agricole avanzate* (Lenski); può essere definita la fase della prima costruzione della concezione di una persona agente e la sua esteriorizzazione o proiezione su altri esseri (divinità). La terza fase include le *grandi religioni monoteistiche del mondo*.⁹ Durante questa fase la concezione dell'agente autonomo e responsabile viene applicata agli esseri umani — almeno alla loro essenza intelligibile. Ora la decisione più importante di un individuo — quella di accettare la parola di Dio come verità — è decisione che soltanto da lui dipende.

Lo schema della pagina seguente descrive queste tre fasi.¹⁰

Il tentativo di definire la *Riforma* mediante le varianti indicate in questo schema dimostra immediatamente che il suo sistema di fede è identico alla terza fase di questo modello evolutivo: le convinzioni religiose della Riforma costituiscono un sistema *monoteistico personalistico*, in cui il credente interagisce con Dio conducendo una vita di pie convinzioni e spera nella *redenzione*. È la fede nella *rivelazione* che separa *questo mondo* dall'*altro*, in modo tale che la vita in questo mondo potrà in effetti essere liberamente modellata. Considerando l'evidente importanza storica a livello mondiale della Riforma, si deve essere scettici sul sistema di categorizzazione scelto, poiché la precedente descrizione implica il fatto che la Riforma non rappresenti una specifica fase di evoluzione religiosa. Non si dovrà, tuttavia, dimenticare che il precedente modello a fasi contiene soltanto i modelli di significato centrali delle religioni universali; il che non indica fino a quale punto questi modelli orientativi siano istituzionalizzati. Se si prenderà in considerazione anche questo «criterio esterno» di fase evolutiva (*diffusione*), la presunta contraddizione tra il significato storico a livello mondiale e la classificazione di fase della Riforma svanisce: prima della Riforma il sistema religioso del Cristianesimo non era mai penetrato, in quanto tale, nella coscienza religiosa delle masse. E questo perché alle intenzioni originarie dei fondatori della religione vennero aggiunti elementi magici di religione popolare, e la loro fine fu determinata da compromessi pragmatici, proprio nell'epoca

SCHEMA ANALITICO DELLE FASI DELLA EVOLUZIONE RELIGIOSA

Dimensioni Fase	Immagine di Dio	Immagine dell'Uomo	Vettori di sistemi religiosi	Struttura della situazione globale	Azione Religiosa	Funzione palese + contenuto	Criterio per valutare le azioni	Modalità di credenza	Possibilità di alternative manipolabili
Fase naturalistica coscienza mitologica delle società arcaiche	semidivinità immortali	imicazioni di radigmi primitivi + par-tecipanti spem-sonalizzati ai rii	tribù	interconnes-sione moni-stico-sacrale di entità essen-zialmente iden-tiche	comporta-mento rituale e magico verso 'Dio'	mantenimento dell'ordine del mondo, in par-ticola e dall'ambiente naturale	comporta-mento palese e conseguenze obbittive	vita non ri-flessiva	Possibilità di alternative manipolabili
Fase della prima costruzione ed esteriorizzazione del "soggetto agente": sistemi politeistici	essenzi razionalizzati	soprattutto strumenti della volontà di Dio ma rudimenti di autonomia ed interazione	tribù	monismo sa-crale complesso con un prin-cipio di desacra-zizzazione (non identità di Dio e manife-stazione; diffe-renziazione dei soggetti agenti e delle entità passive)	implorazione, sacrificio + pre-ghiera: cioè forme di in-terazione	mantenimento dell'ordine del mondo, in par-ticolare delle istituzioni so-ciali (dei della legge, rituale dai rii)	comporta-mento palese e conseguenze obbittive pro-biettive	sapere codi-ficato, tra-smisso dai preti	alcune alter-native all'in-terno dell'ordine globale: co-scritto astratta-mente
Fase dell'applicazione del "modello agente" all'uomo: religioni monoteistiche	Dio trascenden-te: monotei-stico con at-tributi etica-razionali	essenzi au-tonomi respon-sabili delle proprie azioni (come soggetti intelligibili)	individuo e genere umano	dualismo fra "questo mondo" (profano) e "altro mondo" (sacro)	giusta fede + amore fraterno	redenzione da questo mondo	pietà (cioè Ge-sù)	accettazione della rivela-zione per deci-sione	secolarizza-zione della natura e della so-cietà: ampio spirito di e-cumeni controp-geiti
Tendenze	allontanamento pro-gressivo + razionalità etica	crescente auto-nomia	individualizza-zione e univer-salizzazione	differenzia-zione e desacra-lizzazione	destrumenta-lizzazione + al-largamento allo spirituale	tematizzazione e problematizzazione delle istituzioni so-ciali	interiorizza-zione	accrescersi della riflessione	emancipazione da vincoli natu-rali e sociali: quindi costituzione del con-tento di sog-getto attivo-au-tonomo

in cui il Cristianesimo tentava di istituzionalizzarsi come religione di massa. La creazione di chiese e la formazione di un ramo clericale specializzato (*sacerdozio*) oltre che la confusione con gli interessi dello Stato favorirono questo processo. Soltanto con la Riforma questi processi degenerativi furono arrestati e, per la prima volta, venne effettuato il tentativo di istituzionalizzare la fede cristiana incontaminata e su di un'ampia base. La Riforma deve dunque essere interpretata come la fase di *istituzionalizzazione della religione storico-monoteistica* che da secoli veniva rinviata. Soltanto il suo completamento caratterizza una nuova fase nello sviluppo della religione.

Con ciò non si intende negare che la Riforma avesse prodotto specifiche innovazioni concettuali dalle conseguenze storiche di vasta portata. Il concetto luterano di 'chiamata' e l'ascetismo interiore del calvinismo" sono i classici esempi a questo riguardo. Tuttavia, considerando che queste trasformazioni 'progressive' sono accompagnate da regressioni in altre dimensioni (assolutizzazione della concezione di Dio, ricostituzione della sacralità dell'esistente ordine empirico tramite Lutero), diventa poco plausibile trattare la Riforma come una fase originale e distinta del senso religioso. Questa interpretazione — se si accetta la tesi weberiana secondo cui la Riforma ha mediato la modernizzazione delle società europee — porta alla conclusione paradossale per cui l'istituzionalizzazione di un sistema di fede «non moderno» agisce quale causa della propria eliminazione. In modo tale che non ne risulti scetticismo e incertezza — il che in tempo di crisi succede a ogni livello di evoluzione della religione — ma in modo che, tramite la secolarizzazione della fede protestante, emergano nuove strutture caratteristiche di una nuova fase evolutiva.

Due aspetti possono essere importanti ai fini della comprensione di questo processo di autodissoluzione. In primo luogo il fatto che le fasi evolutive 'successive' producono sempre più ampie possibilità di alternative, e per ciò accrescano il potenziale trasformativo interno delle società. Già i sistemi politeistici si erano rivelati incapaci di conseguire la stabilità delle immagini mitologiche del mondo delle società arcaiche, poiché l'istituzionalizzazione delle antiche regalità produsse un avanzamento della riflessione" che si manifestò nella trasformazione del modo di fede (la codificazione diventa necessaria), oltre che nella prima tematizzazione delle istituzioni sociali. Una volta raggiunta questa fase, la dinamica di sviluppo delle immagini del mondo subisce un'accelerazione: anche nell'Impero Egiziano, che per così lungo tempo si rivelò stabile, il sistema di significato cambiò (*tendenza al monoteismo, dualismo ed interiorizzazione*) — senza trasformazioni contemporanee della struttura sociale.

La transizione alle religioni monoteistiche accresce l'instabilità interna dell'ambito di significato istituzionalizzato: la natura e la società

perdono la loro sacralità e così nuovi e profani sistemi simbolici possono competere con i sistemi etico-religiosi impoveriti a livello conoscitivo. Ora per la prima volta l'interpretazione dell'ambito sacrale venne resa relativa dall'interpretazione dell'ambito profano e viceversa. La validità del sistema simbolico religioso in quanto verità rivelata non fu scossa ma venne interpretata come esplicita negazione di una verità fin qui ritenuta valida e così perse, ancora una volta, parte della sua evidenza. L'universalismo e l'individualismo contribuirono ad acuire il problema della plausibilità poiché popoli dalle diverse tradizioni culturali dovevano essere integrati, e l'individuo, quale ultimo portatore di fede, poteva, in ogni caso, dare diverse interpretazioni alla rivelazione.

Le conseguenze che il soggettivismo pietistico ebbe nei confronti della validità delle strutture dogmatiche del protestantesimo, secondo l'analisi di Berger,¹³ sono soltanto un esempio delle tendenze dissolutive inerenti al monoteismo individualistico.

In secondo luogo, la Riforma accrebbe la problematica immanente alla tradizione cristiana: dei due contesti religiosi *credente-Dio* e *credente-credente*, il primo fu troppo accentuato a detrimento del secondo, cosicché il contesto entro cui la fede cristiana poteva essere resa collettivamente valida divenne insignificante. Tutto ciò rese il problema della certezza individuale della salvezza ancora più acuto. In questa pletora, in cui la fraterna solidarietà cristiana fu respinta, era ovvio cercare criteri di salvezza in ambiti di azioni che, in quanto tali, sono strutturati monologicamente: in particolare il sottosistema economico in cui l'agire è sempre categorizzato come comportamento razionale-finalistico, mediante il quale il soggetto individuale porta a un livello ottimale le sue possibilità di apagamento.¹⁴

Si deve riconoscere l'affinità del modello puritano del soggetto isolato che esagera le norme da seguire per giungere alla salvezza con il modello utilitaristico: in entrambi i casi l'utilità collettiva viene, per così dire, prodotta quale semplice effetto collaterale da strutture esclusivamente orientate verso l'individuo. Fu quindi facile il passo successivo verso la trasformazione in senso profano del sistema simbolico religioso concretamente inteso.

Si deve anche riconoscere quanto fosse pericolosa per le motivazioni religiose la trasformazione a «livello operativo» della *certezza di salvezza* in *certezza di successo* nel settore economico: il successo economico e la carriera sono, di norma, obiettivi che non si raggiungono repentinamente, ma vengono piuttosto conseguiti nell'arco di un'intera vita. È quindi fin troppo semplice separarli dalle loro giustificazioni metafisiche, perché possono funzionare quali principi organizzativi dell'intero ciclo vitale e perché si reggono su motivazioni — in questo senso il materialismo storico pare aver ragione — che hanno svolto una parte essenziale nell'intera storia del genere umano.

L'instabilità, particolarmente diffusa in questa fase, della religiosità

storica e l'affinità del protestantesimo con il modello utilitaristico dell'individuo calcolatore hanno reso il protestantesimo propenso a ulteriori trasformazioni. Queste trasformazioni, tuttavia, vanno ben oltre quella che era in origine l'essenza dogmatica della Riforma e determinano una nuova fase del senso religioso: quella della *religione moderna*. La concezione della secolarizzazione offre un utile punto di partenza per il tentativo di analizzare il precedente schema di sviluppo religioso con l'intento di stabilire quali ulteriori trasformazioni ci si può attendere avvengano se lo sviluppo segue un corso logico.

VI.

La religione moderna e i nuovi movimenti religiosi.

1. La secolarizzazione interessa, in questo contesto, non tanto come processo di abbandono da parte delle chiese di aspetti di vita che avevano in precedenza dominato ma, in primo luogo, come processo di ristrutturazione interna del *sistema simbolico* religioso: in particolare in quanto processo durante il quale l'idea di un ordine sacro viene del tutto abbandonata. La 'secolarizzazione' del sistema simbolico si manifesta nelle singole dimensioni del precedente schema pressappoco nel modo seguente: dopo che la religione storica aveva dichiarato profana la sfera d'azione mondana ed aveva trasferito ogni indagine storica su questa sfera ad altre tradizioni teoretiche (scienza naturale e scienza sociale) soltanto l'aldilà e la rivelazione religiosa rimasero quali realtà sacre e quindi non manipolabili arbitrariamente. Ed è precisamente questa *sacrosanta parte residua* che è investigata ed ora vista quale *prodotto della specie umana*. Ne consegue che la *modalità della fede* e la struttura della situazione globale sottostanno a un'ulteriore trasformazione: regole di comportamento e modelli orientativi non sono più validi perché sostenuti da un'autorità esteriore, ma perché possono — in modo altrettanto ragionevole ed adeguato, poste certe condizioni — essere resi *consensualmente validi*. Come prodotti della specie umana sono essi stessi semplici componenti di un *mondo reso in generale profano* e non richiedono più di essere salvaguardati da una sacra entità (*dio*) ultramondana.

Ora, mediante queste innovazioni concettuali, il dualismo della religione storica viene, in via di principio, superato e la fede non deve più basarsi sulla rivelazione. Una tale religiosità non esiste più «a fianco del» oppure 'oltre' il dato ordine naturale e sociale, ma nel suo stesso ambito: la distruzione dell'ultramondanità produce quindi *azione politica mondana* perché non vi è più alcuna ragione per cui il sistema simbolico religioso

autocosutuitosi non debba e non possa essere concretizzato *entro* le prevalenti strutture sociali. La 'redenzione' da questo mondo diviene così la rielaborazione razionale delle forme di interazione umana.

La sostituzione della dicotomia *sacro-profano* incide anche sull'immagine dell'uomo: la *concezione dell'individuo ne risulta arricchita*. Poiché non esiste più un 'io' puramente 'empirico' che deve essere quanto più possibile soppresso e represso per realizzare — malgrado tutte le differenze empiriche tra uomini — l'idea di una collettività cristiana universale (i figli di Dio); ma, in via di principio, diventa possibile analizzare ogni motivo, stabilire se possa essere preso in considerazione nelle strutture 'religiose' autocosutuitesi.

Tutto ciò, tuttavia, presuppone *solidarietà concreta* tra i soggetti interagenti: l'esame di motivazioni balzane e capricciose non deve produrre un'interruzione nella comunicazione, né mettere fuori causa gli attori, né sfruttarne le debolezze, come avviene con l'individualismo competitivo ed antagonistico che riassume il senso della società borghese. Dovrebbe essere evidente che questo arricchimento della concezione dell'individuo si identifica con l'*espansione ed approfondimento delle reti di comunicazione*: individualità totale e intersoggettività illimitata non sono che due lati della stessa medaglia.

La struttura che si manifesta attraverso queste trasformazioni rende reali e concrete, al presente, le utopiche speranze della religiosità storica: non in quanto soggetti intelligenti, ma come *entità concrete ed intelligibili*, gli uomini sono ora *uguali* in via di principio e hanno uguale *libertà* di esprimere le loro necessità e le loro motivazioni. Soltanto nella misura in cui essi sono, in questo senso, liberi e uguali potrà la rete di comunicazioni intersoggettiva pienamente dispiegarsi. Di conseguenza, nello sviluppo della religione si realizza una struttura che rappresenta la funzione dei sistemi simbolici religiosi in forma pura: le norme di *uguaglianza e libertà* sono precisamente quelle che permettono una reciprocità di prospettive e di soddisfazioni dei bisogni, e così costituiscono una intersoggettività onnicomprensiva." Quello che appare come un processo di crescente autonomia e individualizzazione dal punto di vista dei soggetti agenti, deve — dal punto di vista del sistema sociale — essere considerato un processo di crescente 'Vergesellschaftung' e di crescente consapevolezza di questo stesso processo. Difatti il risultato di questa fase di sviluppo, una volta che i contenuti conoscitivi siano stati eliminati dalla religione, è un'etica pura che formula le condizioni preliminari alla costruzione di comuni sistemi di speranze.

In conclusione, le *caratteristiche fondamentali* della *religione moderna*, che derivano da un modello di fase evolutiva interagente, possono essere descritte così: la religiosità moderna si riduce a *pura etica*, contemporaneamente individualistica e universalistica, poiché impegna

tutti gli individui liberi e uguali ad agire in modo solidale. È *tendenzialmente atea*, perché i modelli orientativi accettati come vincolanti sono riconosciuti come autocostituentisi (non più come diretta emanazione della rivelazione), e non necessitano quindi di una garanzia esterna. È *monistica e interiore* in quanto non esistono né sacre entità né sfere trascendenti, perché i rudimenti degli schemi cosmologici vengono sempre più eliminati e lasciati alla scienza.

2. Si tratta ora di raccogliere indicazioni per provare che questo schema di religiosità 'moderna' non è semplicemente una costruzione teorica, ma possiede un suo contenuto empirico. Le prove devono comprendere sia innovazioni 'dogmatiche', intrateologiche, sia la misura in cui i nuovi modelli di fede sono disseminati.

a) Luckmann ha fatto rilevare che la marcata adesione degli americani alle *attività parrocchiali* non può essere considerata indicativa di una più alta religiosità (in senso effettivo), perché le attività 'religiose' e le idee dogmatiche e concretamente efficienti delle sette religiose americane sono secolarizzate in modo tale che la teologia ne risulta ridotta a una forma specifica di terapia sociale.¹⁴ Qualcosa di simile, forse in forma più teoretica, si produsse durante lo sviluppo della teologia protestante in Germania.

Questa tendenza influenza, in primo luogo, il modo in cui viene affrontata la Bibbia; questa non è più vista come un testo valido e autorevole che deve essere preso seriamente così com'è — parola per parola, lettera per lettera — ma come qualcosa da cui «in qualche modo» la verità deve essere filtrata. Che la moderna teologia protestante abbia superato la concezione teistica di Dio è un tipico esempio di questo atteggiamento nei confronti della rivelazione che si offre soltanto come 'occasione' su cui ciascuno possa modellare la propria attività.

Tutto ciò non ha, a quanto pare, altro significato se non che la Bibbia non è più accettata come verità rivelata. E non sono soltanto le modalità di fede a essere mutate nella teologia moderna, ma anche il tradizionale contenuto dogmatico della religione. La «teologia politica», la «teologia della speranza», la «teologia della rivoluzione» e la «teologia narrativa» sottintendono tendenze a definire l'azione religiosa come solidale, 'antiautoritaria', terrenamente rivolta contro l'agire.

Autori quali Sölle, Metz, Moltmann, Pannenberg, Bahr ed altri forniscono la prova di tale tendenza che può essere qui illustrata soltanto da una citazione scelta a caso:

Così quando i cristiani parlano di Dio pongono, in particolare, l'accento su di una categoria importante politicamente, e cioè quella del predominio. Il modo in cui questo predominio di Dio è interpretato nella testimonianza di Gesù, dimostra che non

può in alcun modo essere visto alla luce delle forme attuali di predominio politico. Anzi, è vero il contrario. Avendo precisamente di mira la trascendenza e la libertà che questo predominio divino offre, il riferimento a esso dei teologi altro non significa che l'inizio della secolarizzazione e della relativizzazione di tutte le forme attuali di predominio politico; serve soprattutto come strumento di critica verso tutte quelle forme di predominio politico che si definiscono assolute, cioè estranee all'ambito della storia dell'emancipazione umana e a essa precedenti... Nella misura in cui la libertà, come base di relazioni politiche, è esattamente l'opposto di un assoluto predominio politico, il discorso del teologo sul predominio di Dio (come il discorso sulla sua entità) è parziale nei confronti di questa libertà... »

La tendenza complementare a prendere coscienza dell'individuo con la moltitudine delle sue necessità e bisogni, e su questa base a sviluppare forme di umana solidarietà comunitaria è ben espressa negli scritti teologici che convergono sulla « nuova sensibilità ».

b/1) Le tendenze di sviluppo che affiorano nella teologia moderna possono — ne sono certo — essere viste come manifestazioni parziali della religiosità moderna cui abbiamo prima riferito. Non di meno, le discussioni teologiche devono essere interpretate con molta cautela. Finché non penetrano nella coscienza di massa devono essere respinte in quanto di secondaria importanza. Tuttavia, le esistenti investigazioni empiriche della religiosità sembrano indicare che anche a livello di religione di massa stanno avvenendo trasformazioni corrispondenti. Poiché il « buon cristiano » si suppone sia quello che — al di là di ogni fissazione dogmatica — cerca in ogni occasione di aiutare i suoi fratelli. » Questa sostanza etica della « coscienza cristiana di massa » può evidentemente essere rafforzata dai rudimenti di uno schema cosmologico (« esiste un qualche tipo di Principio superiore »), che pure rimangono, di solito, astratti e, paragonati ai precetti etici, sono ritenuti relativamente poco importanti e lasciati, per principio, alle opzioni individuali. Il che significa che non sono più sperimentati come elementi di qualsiasi tradizione vincolante o di una comune coscienza collettiva.

b/2) La rapidissima diffusione della teoria psicanalitica oltre i confini della comunità scientifica può essere considerata indicativa di un inizio di fusione dell'io 'empirico' e di quello 'intelligibile', e cioè di un arricchimento della concezione dell'individuo agente con una dimensione psicologica profonda. Prendendo atto, per la prima volta, dell'abbondanza di movimenti veramente efficienti, si vennero creando le condizioni preliminari all'affermazione di nuove forme di trattamento dei moventi 'devianti': » i moventi idiosincratici e devianti possono essere tematizzati e non risultano automaticamente esclusi dalla società.

c) I « nuovi movimenti religiosi » potranno essere discussi sulla base di quanto abbiamo fin qui detto riguardo alla « religione mo-

derna». Si può assumere come punto di partenza il fatto che *i più recenti movimenti religiosi di una certa importanza* coincidono su di un punto: essi respingono il materialismo e l'individualismo antagonistico della società borghese rivolta al successo. Tuttavia l'opposizione a un affermato principio organizzativo della società non porta automaticamente a nuove soluzioni storicamente producenti.

Annovererei fra le soluzioni controproducenti tutte quelle che tentano di riasserire la validità dei tradizionali modelli culturali mediante una stretta aderenza alla lettera dei rispettivi testi. I «Jesus people», i «Children of God» e il «Krishna movement» sono casi estremi di tali tentativi regressivi. Gli orientamenti di questi gruppi sono necessariamente antiscientifici perché ritornano ai vecchi schemi cosmologici. Essi reintroducono il vecchio dualismo della religiosità storica con tutte le conseguenze per l'io 'empirico' (distruzione di ogni sensualità). Tuttavia, questo 'neofondamentalismo' dogmatico — una volta che lo sviluppo del senso religioso abbia superato la fase della religiosità storica — diventa sempre meno credibile.

Le forme organizzative adottate dai movimenti contemporanei ne rivelano chiaramente i caratteri compulsivo-regressivi: si propongono come *istituzioni totali* che proteggono i loro adepti da ogni contatto con l'ambiente sociale perché il confronto con la realtà sociale potrebbe portare alla scomparsa dell'organizzazione. La base di reclutamento di questi gruppi indica inoltre che la «nuova religiosità» non assumerà le forme di un nuovo fondamentalismo: essi si rivolgono soprattutto agli adolescenti, cioè a un gruppo che, in virtù della sua posizione nel ciclo vitale, è soprattutto preso da problemi di identità e perciò rivela instabilità psichica; e quelli che vengono trascelti da questo gruppo — conformemente a questo modello di reclutamento — sembrano essere i più instabili (per esempio, i *drogati*). Sia il tipo di organizzazione che gli aderenti sono molto più estremisti di quanto ci si attenderebbe da 'normali' minoranze intellettuali perché — ritengo — che ciò che stanno tentando sia di capovolgere uno sviluppo 'logico' e quindi tendenzialmente irreversibile.

La «nuova religiosità» non si manifesterà neppure come un nuovo misticismo o una religione di esperienza immediata, poiché l'istituzionalizzazione di un'esperienza mistica è comunque soltanto possibile se si ricorre a modelli orientativi comuni, i quali strutturino in anticipo la realtà che dovrà essere sperimentata misticamente. Eppure le strutture conoscitive a ciò indispensabili sono state eliminate durante l'evoluzione della religione.

Perciò do per scontato che le dottrine che privilegiano la meditazione, ancorché religiosamente ispirate (meditazione trascendente, Arica), diventano automaticamente profane non appena vengono inse-

gnate, in quanto adottate come tecnica psicologica atta a produrre la presa di coscienza e l'introspezione individuale.

Questa forma di adesione è accettata anche dai nuovi «sacerdoti»: non si richiede ai 'convertiti' di sottoscrivere le strutture dogmatiche della nuova fede. Questi movimenti aperti, non dogmatici, dovrebbero rivelarsi capaci di sopravvivere a lungo andare, poiché promuovono la formazione di identità personali differenziate ed altamente individualizzate, e quindi si rivelano perfettamente adeguati all'emergente coscienza moderna.

Il movimento studentesco degli Anni Sessanta, la sperimentazione di nuove forme di vita in comune e certe varianti della terapia di gruppo possono essere considerati un diretto tentativo di realizzare o di offrire un addestramento nell'etica universalistica e comunicativa sopra delineata.

In conclusione, potremo schematicamente riassumere il programma di tali gruppi nel modo seguente:

- 1) *imparare a conoscere le proprie motivazioni;*
- 2) *imparare a esprimerle agli altri;*
- 3) *aiutare gli altri a capire chiaramente le loro motivazioni e comunicarle;*
- 4) *non privare gli altri della possibilità di esprimere le loro motivazioni, le loro necessità;*
- 5) *ricercare una convergenza razionale comune che si riveli in grado di prendere in considerazione le necessità di tutti gli 'altri'.*

In programmi di questo tipo l'individualità e la intersoggettività sono i punti di riferimento che servono a dirigere l'azione. Il processo di interazione in questi gruppi include le norme di *libertà, uguaglianza e solidarietà*, cioè i principi che rappresentano e rendono possibile un processo onnicomprensivo di comunicazione intersoggettiva.

Se si sostiene che quest'etica pura caratterizzerà l'ultima fase dell'evoluzione religiosa, significa anche affermare che le immagini sonuose e pittoresche della religiosità tradizionale non avranno più alcuna funzione nei confronti della società presa nel suo insieme. I sistemi cosmologici, le consonanti figure paterne e la speranza nell'aldilà rimarranno, nel migliore dei casi, come modelli di individuazione e stili di espressione personale. Il cielo così spopolato non potrà più essere ripopolato anche se noi lo volessimo.

NOTE

- ¹ PARSONS, «Religion in Postindustrial Society» in *Social Research*, Vol. 41, N. 2.222
- ² M. WEBER, *Die Protestantische Ethik* (a cura di J. Winkelmann), 3ª edizione, Monaco, Amburgo 1973, p. 126
- ³ R. BELLAH, *New Religious Consciousness and the Crisis of Modernity*. Scritto appositamente per questa conferenza, p. 23.
- ⁴ M. WEBER, *Die Protestantische Ethik*, p. 160.
- ⁵ S. N. EISENSTADT, «The Protestant Ethic Thesis in An Analytical and Comparative Framework» in *The Protestant Ethic and Modernisation* (a cura di S. N. Eisenstadt), 1968, p. 20.
- ⁶ H. STACHOWIAK, *Denken und Erkennen im Kybernetischen Modell*, Vienna, New York 1965.
- ⁷ T. LUCKMANN, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, Freiburg 1963, p. 36-37.
- ⁸ Questo rapido esame nasconde alcune difficoltà sistematiche che si dovrebbero risolvere se si intendesse organizzare il materiale nell'ambito di un modello a fasi. Indicherò almeno alcune di queste difficoltà:
 - a) I sistemi di fede integrano ed organizzano l'intero ambito dell'esperienza. Perciò essi comprendono strutture correlate a diversi ambiti vitali: il rapporto in cui l'uomo si pone con la natura e la costituzione e legittimazione di forme di interazione sociale può dipendere, in via di principio, da strutture diverse: la 'composizione' dei modelli orientativi concreti non è, tuttavia, immediatamente ovvia.
 - b) Le immagini del mondo reagiscono anche a immissioni 'contingenti' dovute all'ambiente, e perciò contengono componenti non concettualizzabili quali elementi di una struttura che si sviluppi logicamente.
 - c) Una terza difficoltà è in diretto rapporto con queste due: non tutte le strutture sono riconducibili alla logica. Piaget distingue tre tipi di strutture: *algebraica o topologica*, *meccanismi cibernetici autoregolantisi e modelli stocastici*. Di queste, soltanto la prima è riconducibile a una logica rigorosa. Ora, com'è possibile ricostruire lo sviluppo di un fenomeno concreto se è basato sulla interazione dei tre tipi di struttura? Cfr. J. PIAGET, *Erkenntnistheorie der Wissenschaften vom Menschen*, in part. a p. 197 e segg.

Questa classificazione non sembra definire adeguatamente il buddhismo e l'induismo, poiché gli indiani hanno elaborato la concezione dei meccanismi impersonali molto di più che non quella di 'azione', nel differenziare la matrice arcaica delle concezioni fisico-personali. Ma i sistemi filosofico-religiosi che ne sono risultati non sono mai stati istituzionalizzati tanto da diventare religione di popolo. La coscienza religiosa delle masse è stata dominata dagli dèi personali; di norma un dio costituiva la figura dominante. Tutto ciò può essere dovuto al fatto che gli dèi personali possono, più facilmente, essere integrati nella vita di ogni giorno: possono svolgere la funzione di garanzia del sistema istituzionale e soccorrere il singolo individuo in tempo di crisi. Quindi, considerando il problema dell'istituzionalizzazione, si concluderà che i sistemi monoteistici hanno una maggiore possibilità di diventare una fase dell'evoluzione religiosa che non i sistemi quasi meccanicistici dell'India.

¹⁰ Si fa brevemente notare che, in questo schema, le file contengono gli elementi dei sistemi di fede religiosi inclusi in una sola fase, le colonne contengono i modelli nel loro ordine di successione entro una sola fase. Gli elementi conclusivi di ciascuna fila indicano le conseguenze obiettive dell'interazione di tutte le dimensioni per ciascuna fase: in particolare, l'estensione delle alternative di azione liberamente manipolabili. Le somme delle colonne specificano le tendenze evolutive di ciascuna dimensione. Per essere più chiari, si fa brevemente notare che in questo schema le file contengono gli elementi dei sistemi di credenze religiose inclusi in una sola fase, le colonne contengono i modelli nel loro ordine di successione entro una sola fase. Gli elementi conclusivi di ciascuna fila indicano le conseguenze obiettive della interazione di tutte le dimensioni per ciascuna fase: in particolare, l'estensione delle alternative di azione liberamente manipolabili. Le somme di ogni colonna specificano le tendenze evolutive di ogni dimensione.

¹¹ Ci si può chiedere se la portata dell'ascetismo interiore non sia stata notevolmente sopravvalutata. Infatti quanto avrebbe inciso l'ascetismo interiore senza l'individualismo protestante? Soltanto le caratteristiche antiautoritarie (Weber), implicite nell'individualismo, permettono la costituzione di spazi istituzionali entro i quali l'ascetismo interiore possa evolversi così da rendere possibile la trasformazione dell'ordine tradizionale.

¹² La transizione dalla regolazione rituale a quella cerimoniale dei conflitti — descritta da GLUCKAMN in «Politics, Law and Ritual in Tribal Societies», Oxford 1956 — indica che, in effetti, l'istituzionalizzazione dei sistemi di autorità politica rappresenta il fattore causale decisivo per la trasformazione della coscienza religiosa arcaica.

¹³ Cfr. P. BERGER, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, Capitolo 7, Frankfurt 1973.

¹⁴ La ricchezza è sempre stata apprezzata, anche quando la si è dovuta redistribuire.

¹⁵ Tutto ciò giustifica il tentativo di ricostruire lo sviluppo dei sistemi sottospecie di una logica evolutiva: se il risultato dell'evoluzione consiste in una solida, 'concreta' struttura, deve essere possibile interpretare le strutture precedenti come predecessori carenti di quella stessa struttura. Cfr. PIAGET, *loc. cit.*, p. 217 sg., specialmente p. 225 sg.: Sezione C: «Die Regelsysteme»; per lo sviluppo del giudizio morale: cfr. KOHLBERG, *The Cognitive Developmental Approach to Socialization*, in *Handbook of Socialization, Theory and Research*, Goslin ed., Chicago 1969.

¹⁶ Allo stesso modo, il partito comunista francese deve il suo successo anche al fatto che è in grado di offrire, non soltanto una dottrina politica, ma anche una forma di vita in cui molte attività ricreative apolitiche sono organizzate collettivamente.

¹⁷ «Nel discorso cristiano su Dio viene inclusa come argomento centrale una categoria politicamente rilevante, ossia della *potenza*. Il modo in cui la potenza divina si esprime nella testimonianza di Gesù, dimostra che essa non può assolutamente essere spiegata dalle forme di dominio politico esistenti. Al contrario. Proprio a causa della trascendenza e della libertà di questa potenza divina, il discorso teologico sulla potenza di Dio è l'inizio della secolarizzazione e della relativizzazione di ogni forma di dominio politico esistente; è prima di tutto l'origine della critica a tutte quelle forme di dominio politico che si considerano esse stesse assolute, ossia sottratte alla storia della libertà umana e precedenti alla stessa... In quanto la libertà, come fondamento delle condizioni del dominio politico, è il concetto contrapposto del dominio politico assoluto, il discorso teologico sulla potenza di Dio (come discorso della sua divinità) è derivato dalla parzialità di questa libertà...». J. B. METZ, «Politische Theologie in der Diskussion», in *Diskussion zur politischen Theologie*, a cura di H. Peckert, pp. 272-3.

¹⁸ Cfr. A. HAHN: *Religion und der Verlust der Sinngebung*, cap. I, Francoforte. New York 1974. Non si può naturalmente, partendo dal fatto che la coscienza religiosa moderna produca una forte tendenza etica, concludere che l'etica cristiana regoli effettivamente la totalità della vita dell'uomo moderno. Il tipo di vita è, di regola, in gran parte condizionato dal tipo di occupazione, e quindi determinato da obiettivi eccentrici, soltanto in poche sfere di comportamento al di fuori della vita di tutti i giorni (in 'Ausseralltäglichem' Handeln) si manifestano i principi del superego dell'etica cristiana resa profana (per la distinzione analitica tra gli obiettivi dell'*ego* e del *superego*: cfr. JACOBSON, *Das Selbst und die Welt der Objekte*, parte II). Il peso relativo degli obiettivi dell'*ego* e degli ideali del *superego* sarà probabilmente determinato da tendenze socio-culturali di ampia portata (perdita della possibilità di successo in specifici gruppi di lavoro, limiti della crescita economica). Quale obiettivi dell'*ego* saranno quindi istituzionalizzati, costituisce un problema a cui non si può rispondere entro quest'ambito di interazione e di sviluppo. Non pare improbabile, tuttavia, che, con il collasso dell'identità di ruolo nell'occupazione borghese, i principi del *superego* possano in parte assumere la funzione dei principi dell'*ego*. Alcuni risultati di uno studio esplorativo, intrapreso dal prof. Nunner-Winkler e da me riguardo ai processi della formazione dell'identità tra gli adolescenti, indicano questa direzione: gli adolescenti che non vengono facilmente integrati nel sistema lavoro, stabilizzano la loro identità in ben maggior misura sulla base dei principi della coscienza morale. Assumono coscienza di sé quali soggetti identici proprio perché rimangono saldamente ancorati – anche sotto pressione – ai loro principi morali.

ULTIMI QUADERNI PUBBLICATI

5. Censis, "Mobilità e mercato del lavoro",
I caratteri della partecipazione al lavoro nella società italiana.
6. "La programmazione regionale: il caso del Piemonte",
A. Viglione, S. Lombardini, G. Frignani, C. Simonelli,
Obiettivi e problemi della programmazione regionale piemontese.
7. "La programmazione regionale: il caso del Piemonte",
G. Maspoli, G. Tamietto, B. Ferraris.
Il rilancio dell'agricoltura piemontese.
8. "La programmazione regionale: il caso del Piemonte",
R. Cominotti, S. Bajardi, A. Benadi.
L'industria piemontese, soggetto attivo e utente della programmazione regionale.
9. R. Caporale, R. Döbert,
"Religione moderna e movimenti religiosi".

261602



*Fondazione
Giovanni Agnelli*

Via Ormea, 37 - 10125 TORINO
Telef. (011) 65.86.66 - 65.87.65



**Fondazione
Giovanni Agnelli**

M787

Q9