

ECLISSI DELLA RELIGIONE E RICOLLOCAZIONE DEL SACRO

La problematica dell'eclisse (o dell'attenuarsi) della religiosità di chiesa non è recente, anche se il noto titolo del contributo di S.S. Acquaviva data dal 1961 e le pagine più significative circa l'imminente secolarizzazione avevano avuto la loro eco nelle carceri naziste o nelle paure del secondo conflitto mondiale.

Allorché Thomas Luckmann con il suo *The invisible religion* (1963) dette i suoi colpi alla sociografia religiosa, il terreno era ormai propizio ad una attenta riconsiderazione e del fenomeno religioso e della disciplina scientifica (sociologia religiosa) che ne aveva esaminato gli aspetti più salienti. Come è noto, il contributo di Luckmann, rilevante sotto l'aspetto metodologico, aveva spostato il baricentro della riflessione sociologica dalla religione-di-chiesa al fenomeno religioso antropologicamente vissuto nelle sue fasi della trascendenza psicologica, della ricerca di identità e dei processi di socializzazione.

In tale maniera, gli indicatori della prassi religiosa ecclesiastica perdevano molta della loro importanza a favore della costruzione organica dei significati rilevanti e ultimi, specifici di ogni uomo.

Da allora la sociologia religiosa si è scissa in due filoni: l'uno, quello maggiormente seguito dai ricercatori empirici, ricalcava le piste di sempre, onde misurare i vuoti e i pieni dell'esperienza religiosa specialmente cristiana. Questo filone è tuttora florido ed ha prodotto le indagini e le valutazioni più attendibili circa l'estensione e lo spessore della adesione ai precetti ecclesiastici. L'altro, più recente, sulla scia anche dei contributi della scuola di Francoforte, ha interessato tutta l'area dei significati profondi, nel tentativo di valutare le nuove tendenze secolarizzanti.

È indubbio che le due prospettive possono utilmente fondersi, sia perché la prassi religiosa tradizionale sta slittando verso modalità e contenuti non formali, sia perché l'antropologia religiosa riscopre oggi nel rito e nelle liturgie le modalità tradizionali dell'esperienza religiosa. Difatti, le indagini più recenti (che hanno misurato l'adesione alla dottrina, ai precetti, ai comandamenti, e alle prescrizioni liturgiche), realizzate, sia in ambito europeo (Stoetzel) sia italiano (Burgalassi, Ampola, Garelli, Milanese, ecc.), indicano un progressivo slittamento a livello della dottrina e del rito, con il venir meno di tutte le forme accessorie legate prevalentemente alla cultura e alla tradizione territoriali. Non è un mistero che lo zoccolo duro dei credenti e praticanti integrali non superi quasi mai il 50% di coloro che dichiarano di credere e di praticare. Inoltre, come abbiamo potuto constatare nelle recenti indagini eseguite a Pordenone e a Conegliano Veneto, la religiosità giovanile (sia maschile che femminile) si differenzia notevolmente da quella anziana, specialmente a livello di adesione ai precetti di natura etica. Mentre gli anziani osservano tuttora una morale tradizionale che fa perno sui precetti religiosi, su quelli fa-



miliari e su quelli relativi alla sfera sessuale, i giovani tendono a sottolineare maggiormente i precetti cosiddetti sociali. Le lavoratrici, poi, o le studentesse hanno ormai un comportamento in tutto simile ai coetanei maschi. D'altro canto, l'esplosione — per molti versi inaspettata — di tutto il movimentismo religioso aveva rimesso in questione (specialmente a livello giovanile) la tesi di una eventuale eclissi del sacro.

Se questi erano e sono i problemi che interessano, in modo più o meno profondo, aliquote di individui che in Europa non sembrano superare quasi mai il 40% dei casi e nelle nazioni dell'oriente asiatico o dell'America latina anche livelli inferiori, sorge il problema del «su che cosa» e dell'«a che cosa» credono tutti gli altri, riempiendo in tal modo quel vuoto antropologico che proprio le tesi di Luckmann hanno dichiarato impossibile per il fatto stesso che ne andrebbe di mezzo il costituirsi equilibrato della personalità individuale e collettiva. Qui troviamo una conferma (non sottovalutabile) delle note tesi di Buralassi, secondo il quale le stesse credenze e gli stessi valori, un tempo denominati indifferenti con riguardo all'ottica religiosa, vengono strutturandosi in modo analogico al modello religioso, ricostruendosi in tal modo una dottrina (per esempio una ideologia), delle liturgie, dei riferimenti etici abbastanza congrui con gli interessi esistenziali assunti nuovamente come spazi sacri o cosmici sacri¹.

Al di là del dato effimero, propagandato quotidianamente dai *mass media*, non si può negare che stia crescendo un bisogno di sicurezza interiore ed esterna che, a livello negativo, fa proprie le paure apocalittiche di Chernobyl o degli scudi stellari, mentre a livello positivo indirizza masse estese di individui verso quelli che possiamo chiamare i nuovi «surrogati» del sacro: oroscopi, guaritori, filosofie orientali, nostalgie dittatoriali e le stesse forme evasive della rinuncia e della droga, nonché il consumismo dilagante, diventano i nuovi segnali a cui nel mondo fattosi villaggio tutti sembrano obbedire.

A livello sostanziale sorge qui una duplice domanda.

1) Dove si collocano i nuovi spazi sacri, se si prescinde da quelle chiese che il Durkheim riteneva necessarie per identificare e costruire una religiosità collettiva? E, inoltre, con che cosa è possibile fondare e ricostruire la «solidarietà organica» se si prescinde da chiese e liturgie? Il bisogno, la paura o il terrore non sembrano elementi di possibile aggregazione.

2) Quali indicatori il sociologo della religione può utilizzare per identificare, definire e valutare le nuove espressioni religiose?

È evidente che il pullulare di forme religiose intimistiche, effimere, labili, largamente succubi delle mode, non consente la messa a punto di strumenti metodologici oggettivi, largamente condivisi, e rigorosamente verificabili.

La sociologia religiosa è, dunque, ad una svolta vitale al pari dell'uomo che affacciandosi alle soglie del duemila sta ancora ondeggiando tra una fase iconoclasta pressoché esaurita e gli scarsi bagliori di nuove forme idolatriche che si intravedono all'orizzonte.

SERGIO DEI

dell'Università Cattolica di Milano

¹ Lo spostamento di senso delle indagini religiose è evidente anche nelle recenti indagini sulle condizioni anziana e giovanile condotte da Buralassi, Dei, Ampola, Franchi, L'Eltora, nelle quali i significati più profondi della religiosità si fondono con il senso ed il significato del vivere e del morire. In tal modo indagini particolari assurgono ad elementi sostanziali, espressivi del nuovo modo di sentire e di vivere l'esperienza religiosa nei paesi industrializzati.