

Le trasformazioni socio-religiose del Nordest, sfide per le Chiese (e non solo)

Relazione (versione non definitiva)

Alessandro Castegnaro
Presidente Osservatorio Socio-Religioso Triveneto
Docente di sociologia Facoltà Teologica del Triveneto

Lo strano caso del cattolicesimo italiano

Gli osservatori stranieri hanno dei problemi a capire il nostro Paese dal punto di vista religioso. Da un lato gli indicatori di religiosità – la pratica religiosa, la credenza in Dio, la quota di popolazione che dichiara di essere cattolica e via dicendo - dicono di un Paese apparentemente ancora religioso e cattolico, in un panorama europeo dove la secolarizzazione si è imposta diffusamente.

Dall'altro una certa rilassatezza dei costumi, il basso livello dell'etica civica li lasciano interdetti. E tanto più interdetti dal momento in cui, fino a qualche tempo fa almeno, si manifestava una ripresa di ruolo pubblico della Chiesa cattolica, quando in altri paesi europei avveniva il contrario, e senza che ciò determinasse esiti apprezzabili sul piano della morale privata e dell'etica pubblica.

Gli stranieri chiedono perciò chiarimenti agli studiosi italiani, una parte dei quali, e tra i più accreditati, ha finito troppo spesso per assecondare senza discuterla l'idea di un Paese nonostante tutto saldamente cattolico e stabile dal punto di vista della religiosità (l'ultimo di questi lavori in ordine di tempo è quello di Franco Garelli, 2011).

L'approccio interpretativo è stato prevalentemente di tipo quantitativo e comparativo. Si sono messi in fila una serie di indicatori e li si è confrontati con quelli di altri Paesi. Ci si è accontentati di utilizzare indici piuttosto generici per rilevare le credenze e si è lavorato poco sulle forme del credere, come su quelle dell'appartenere. Si è cercato di verificare se anche in Italia si affermava quella "credenza senza appartenenza" di cui parla Grace Davie (1994), per concludere che, essendo i cattolici ancora numerosi, quel modello non teneva. Ci si è fatti prendere anche troppo dall'avvento dei nuovi movimenti, trascurando la grande massa dei cattolici con riserva o "a modo mio", in crescita. Ci si è compiaciuti di constatare che la fiducia nella Chiesa rimaneva alta comparandola con quella nelle altre istituzioni e dimenticando che questo è un Paese che non ha più fiducia in nulla.

È mancata una analisi della forma che stava assumendo il cattolicesimo italiano e si sono trascurate le sue dinamiche interne, confondendo spesso forma e sostanza, definizione di sé in quanto cattolici (identità) e contenuto di quel definirsi tali (credo e appartenenza). Con il rischio che, in questo modo, il termine cattolico non significasse più nulla. Le analisi hanno finito per accreditare nei mezzi di comunicazione una

immagine curiosa e poco convincente degli italiani: cattolici, ma un po' contraddittori e con le idee un po' confuse (basterebbe vedere i commenti di Avvenire alle indagini¹).

Prevale dunque nella lettura di quelli, peraltro sempre più pochi, che studiano il cattolicesimo italiano l'idea di una sostanziale continuità.

Non ci si è spinti, se non raramente, fino al punto di sostenere che vi è una ripresa di religiosità, anche se l'interrogativo viene ancora posto retoricamente (Lanzetti, 2012). Chi ha parlato di ripresa lo ha fatto in genere con riferimento al crescente ruolo pubblico esercitato dalla Chiesa italiana, per tutta una fase. Ma poiché non è stata sottolineata abbastanza la dissociazione che può esservi tra tendenze della religiosità di una popolazione e dinamiche nel ruolo pubblico della religione la sottolineatura di quest'ultimo è sembrato certificare una ripresa di vitalità religiosa.

Più difficile capire che cosa pensino i vertici della Chiesa italiana i quali da un lato sembrano, nei loro discorsi pubblici, assecondare l'idea di un fervente paese cattolico, valorizzando anche quei molti che alla definizione di cattolico non associano alcuna pratica religiosa apprezzabile e sono sostanzialmente estranei alla vita della Chiesa. Ma dall'altro, in privato, non sembrano sconcertati quando si fa loro notare che le ricerche, una dopo l'altra, rilevano un certo regresso, fattosi negli ultimi anni più evidente, e che i cattolici su cui essi possono realmente contare, o che possono sperare di influenzare con il loro magistero, sono una ristretta minoranza.

L'idea della permanenza di salde radici cattoliche e un certo entusiasmo derivante dalla ripresa di ruolo pubblico sono sembrate in ogni caso tali da far ritenere che qui la secolarizzazione non avrebbe prevalso e da far sperare a taluni che proprio dall'Italia potesse partire una sorta di "riscossa cattolica". La dissociazione tra valutazione dello spessore religioso degli italiani e stato dello spirito pubblico non poteva essere maggiore.

Il clero dal canto suo non sembra avere mai nutrito soverchie illusioni. L'idea che le tendenze fossero verso una ripresa, o almeno orientate alla stabilità, non lo ha mai conquistato e certe analisi le ha semplicemente snobbate. Che rapporto c'era tra quanto dicevano alcuni accreditati sociologi della religione, sulla base delle loro analisi comparate, e quanto i preti sperimentavano ogni giorno nella flessione delle presenze in chiesa e delle confessioni, nella scomparsa dei giovani, nella crescita dei matrimoni civili, dei divorzi, delle nascite fuori del matrimonio, nella loro perdita di autorevolezza, anche se forse non di simpatia? Evidentemente nessuno, e anche per questo la sociologia della religione ha perso in appeal negli ambienti ecclesiastici.

Questo atteggiamento del clero, apparentemente sordo alle acquisizioni scientifiche, ha fatto dire ad alcuni, studiosi e cardinali, che i preti erano pessimisti, mentre forse erano soltanto realisti.

Nel frattempo il paradigma della secolarizzazione veniva messo in discussione da alcuni tra quegli stessi studiosi che di più lo avevano sostenuto (Berger, 2008). E questa idea che "la notte" fosse passata ha trovato orecchi attenti anche in certi ambienti ecclesiastici.

Come sempre le divulgazioni sono anche un travisamento di quello che gli autori di una idea avevano originariamente pensato. La teoria della secolarizzazione è in realtà formata da un'insieme di proposizioni e solo alcune di esse si sono rivelate fallaci,

¹ In data 28 febbraio 2012 l'Avvenire pubblicava ad esempio un'intervista a Clemente Lanzetti, in occasione della presentazione di una ricerca sui valori degli italiani presso l'Università Cattolica di Milano. Ecco i titoli: "Italia, un Paese religioso con tante contraddizioni. Il 78% è cattolico, ma la vita dopo la morte crea dubbi".

quelle in particolare che sostenevano la scomparsa della religione o una sua radicale privatizzazione (Casanova, 2000). Ma non quelle che riguardavano la sua essenza di fondo, su cui tornerò più avanti. Non si è colto inoltre che nuove definizioni di secolarizzazione si aggiungevano alle vecchie (C. Taylor, 2010) e che era precisamente con queste che, già da un pezzo, ci si trovava a fare i conti. Non ci si è resi conto che mentre dalla secolarizzazione scompariva lo spauracchio della fine della religione, essa poneva costantemente nuove sfide che non potevano essere evitate, sfide complesse perché intaccano profondamente una certa idea di Chiesa (la “religiosità di Chiesa”, Luckmann, 1969), ma nello stesso tempo costituiscono un’occasione senza pari per una purificazione dell’annuncio evangelico. Non essendo la secolarizzazione solo un male.

Il nord est e la subcultura bianca

In questo contesto, il Nord Est è sempre parso come un ambiente sociale in cui la tesi della continuità trovava le conferme più sicure. Esso - grossolanamente inteso e il Veneto in particolare - è stato considerato dai commentatori, per gran parte della seconda metà del secolo scorso, come un luogo di particolare tenuta del cattolicesimo nel panorama italiano e europeo. Per molte ragioni:

- la scarsa presenza di altre religioni e confessioni religiose in un territorio nel quale si era avuta molta emigrazione, ma pochissima immigrazione e la quota di popolazione dalle origini autoctone era la più alta nell’Italia del Nord
- la scarsa presenza delle culture laiche, e di quella comunista in particolare, se si escludono alcune limitate enclaves territoriali
- l’alta frequenza comparata ai riti religiosi
- il battesimo conferito in una chiesa cattolica alla quasi totalità dei nati e il conseguente carattere quasi-generalizzato della socializzazione religiosa cattolica (Castegnaro, 2002)
- il radicamento, sociale oltre che religioso, della parrocchia, luogo dove tutti o quasi celebravano i momenti salienti della vita (qualcuno ricorda di aver partecipato a funerali non religiosi?) e trovavano occasioni di socialità, di formazione, ecc.
- l’alto numero delle vocazioni. Il Veneto e la Lombardia erano le sole regioni esportatrici di preti.
- il riconoscimento sociale e l’influenza del clero.

Qui la secolarizzazione è apparsa a lungo frenata da un potente e organico sistema socio-culturale che ha potuto far pensare alla sopravvivenza di una “comunità” in un mondo che prevede ormai soltanto “società” (Tönnies, 1963).

Una secolarizzazione che appariva procedere a rilento all’interno di un’area che – si diceva – è stabile socialmente, cambia più piano, realizza un equilibrio diverso tra tradizione e innovazione, riformula la modernità non contrapponendola alla tradizione, ma rendendole funzionali l’una all’altra (Fondazione Corazzin, 1985, 1987).

Oggi possiamo dire che il Nord Est ha vissuto in quegli anni solamente una fase della sua evoluzione, una fase che ora sappiamo essere finita. All’interno di quello che Giorgio Fuà (1983)² chiamava modello NEC (Nord Est Centro), l’industrializzazione ha potuto impiantarsi e svilupparsi assegnando alla religione qui radicata socialmente una funzione che potremmo dire linguistica. È stata essa a fornire quel retroterra culturale comune su cui ha potuto svilupparsi la fiducia tra gli attori che compongono la società

² Fuà G. (1983), L’industrializzazione nel Nord Est e nel Centro, in G. Fuà e C. Zacchia (a cura di), Industrializzazione Senza Fratture, Il Mulino, Bologna.

locale, consentendo nel medesimo tempo di sviluppare le solidarietà comunitarie e di trafficare con reciproco vantaggio.

È stata l'epoca di quella che i politologi chiamavano "subcultura bianca": quell'insieme organico fatto di parrocchia e oratorio, stampa confessionale, associazionismo cattolico, cooperazione cattolica, finanza cattolica, sindacato cattolico, partito cattolico e... latteria cattolica³. Un sistema di congruenze culturali tra appartenenza religiosa, luoghi di socializzazione e di aggregazione, comportamento di voto, rappresentanze sociali e politiche.

Merito di tutto questo è stato dare la possibilità a queste terre di uscire dalla società tradizionale e contadina in modo relativamente non traumatico.

Tutto questo mondo si è dissolto. Il convegno "Aquileia 1" (1990) si svolge quando ormai siamo alla fine dell'unità politica dei cattolici: "mani pulite" è del '92, lo scioglimento della DC del '94. Ma già in quel tempo vi era una acuta consapevolezza che quel mondo stava finendo.

Il tentativo di sostituire il "verde" al "bianco", al di là dei suoi aspetti pittoreschi (o farseschi), può essere anche letto come un modo con cui la società locale, cerca di darsi una nuova subcultura, perché ne avverte il bisogno per funzionare al meglio, ma è un tentativo che possiamo ormai considerare fallito. Il verde non sembra andare d'accordo con il bianco e quando un accordo sembra possibile ci si ritrova ad annaspere nel grigio. Dal punto di vista che qui interessa il dissolvimento della subcultura bianca può essere letto come un dispiegarsi di quella secolarizzazione che fino ad allora era sembrata frenata. Questa, nel suo significato permanente (Casanova, cit.), è un processo di differenziazione funzionale della società e di emancipazione delle sfere secolari da quella religiosa. Coincide con la scoperta che ogni ambito di vita ha propri principi e norme, non meccanicamente e direttamente deducibili dalla religione, come avveniva in passato. Questa può dare un contributo, e non di poco conto, ma non può ritrovare in se stessa il tutto sociale e l'insieme dei suoi principi ordinatori.

La subcultura bianca, in un certo senso, rappresentava già un primo stadio di questo processo di differenziazione, ma restava un linguaggio comune a far da trama, a tenere unito l'insieme e a fare pensare che la secolarizzazione fosse una strada che si poteva anche evitare, o quanto meno contenere. C'era un ambito comune che permetteva una differenziazione tra le diverse sfere di azione, ma nel contempo le legava insieme. Come dice il termine legare la "religione" veniva intesa qui in senso etimologico.

Il suo dissolvimento fa passare ad un altro e più elevato livello di differenziazione funzionale della società che comporta una autonomizzazione maggiore delle parti e dei principi di regolazione e induce la specializzazione/differenziazione della religione stessa riconducendola a una sfera particolare, quella religioso/spirituale, dove la sua influenza appare ridotta, ma che la rende anche più libera. È la secolarizzazione che si afferma. Questo è quello che è avvenuto nel Nord Est sul finire del secolo.

Ben di più di eventi che interessano la sfera politica dunque. Si è trattato di processi derivanti da mutamenti culturali che venivano da lontano e di cui le Chiese convenute ad Aquileia nel 1990 avevano chiara consapevolezza.

Soppressi i vincoli, ormai più apparenti che reali, della subcultura bianca nel periodo successivo il cambiamento ha potuto esprimersi in forma accelerata e interessare più direttamente l'appartenenza religiosa, il sistema di credenza, il rapporto tra identità religiosa, evidenze etiche e comportamenti. Non si nasce più entro una subcultura

³ Ce lo ha ricordato recentemente don Battista Borsato.

(bianca). Si esce dal cristianesimo socialmente determinato e si entra in un cristianesimo scelto, in religioni di elezione.

Come poi vedremo meglio siamo oggi in presenza di un ulteriore momento di quella differenziazione che costituisce il nerbo dei processi di secolarizzazione e che ora tende ad interessare il rapporto tra religione e morale, i modi di appartenenza al cattolicesimo il livello di condivisione delle sue credenze fondamentali.

Se ci guardiamo intorno vediamo che oggi non vi sono più differenze davvero rilevanti tra Nord Est e Italia. Il quadro è molto simile. Studiare il nord Est è come studiare l'Italia o, più esattamente, il quadro medio nazionale.

Quanto ad orientamenti di valore e religiosità infatti si può sostenere che (Castegnaro, 2012):

- sulle questioni di morale pubblica il Nord Est non è meno accogliente e più lassista;
- sulle questioni di morale privata non vi sono né più libertari né più conservatori;
- sulla religiosità non vi sono né più "cattoliconi", né più miscredenti.

Salvo su alcuni temi ben delimitati le differenze tendono ad essere di dettaglio, a partire dalla frequenza alla messa. La "diversità" del Nord Est si rivela con gli occhi di oggi per quello che è diventata: un aspetto dell'ideologia del Nord Est, non della sua realtà. Ma questo significa che le trasformazioni avvenute tra Aquileia1 e Aquileia2 (1990-2012) sono state qui più rapide che altrove. Per questo ora siamo meno diversi, non perché non lo siamo mai stati.

Le ricerche che l'OSReT ha condotto in questi ultimi anni fotografano un Nord Est davvero molto cambiato, rispetto a un passato relativamente recente in cui il radicamento del cattolicesimo era ben maggiore nel Nord Est che in Italia. Basti dire, per gettare uno sguardo sul tempo andato, che la percentuale di popolazione la quale sostiene di aver frequentato in passato un gruppo religioso è in Italia del 20%, mentre nel Nord Est raggiunge il 35%.

Le trasformazioni della religiosità

Ma procediamo con ordine. Espongo sinteticamente per punti le principali acquisizioni della ricerca campionaria promossa dalla CET, una cui sintesi iniziale, ancora prevalentemente descrittiva, è stata pubblicata su Il Regno (Castegnaro, 2012, cit.) e provo a offrire alcuni spunti interpretativi rifacendomi in particolare a quanto ci è sembrato di capire conducendo la ricerca su giovani, spiritualità, religione pubblicata con il titolo "C'è Campo?" (Castegnaro, a cura di, 2010).

Stiamo vivendo oggi una transizione verso nuovi modi di vivere la religiosità che ha origini diverse. In parte esogene: l'esplosione delle immigrazioni e il conseguente pluralismo di religioni. I cattolici nel Nord Est sono oggi circa un terzo della popolazione. Vent'anni fa erano il 90%. I battesimi in una chiesa cattolica riguardavano nel 1989 circa il 96,3% dei nati, mentre nel 2009 sono scesi al 73,6% (-22,7) (OSReT, anni vari). Ma lascio ai margini quest'aspetto, del resto ben noto.

La transizione ha origini soprattutto endogene. Al centro di essa vi è l'emergere della soggettività individuale, con le conseguenze che ne derivano: la personalizzazione (o individualizzazione) del credere e il pluralismo nei modi di intendere il cristianesimo-cattolicesimo (pluralismo intra-confessionale). Mi soffermerò su sei punti. Un settimo verrà illustrato più avanti.

1. Con l'ultima generazione che sta diventando adulta si evidenzia una discontinuità e un momento di svolta, un vero e proprio salto generazionale.

Mentre tra le età intermedie (30-44 e 45-59) prevale la stabilità e le differenze negli indici di religiosità sono poco significative, tra queste e i giovani (18-29) si notano variazioni notevoli e *in questa misura* inaspettate, anche da chi scrive, che pure le attendeva.

Se si confronta la generazione dei genitori con quella dei giovani attuali praticamente tutti i valori degli indici non semplicemente diminuiscono, ma si dimezzano. E ciò non riguarda solamente pratica e senso di appartenenza alla Chiesa, ma interessa tutte le dimensioni della religiosità.

Se tuttavia si esaminano l'interesse per la dimensione spirituale, il saldo tra chi avverte una crescita e una diminuzione in questo campo e la frequenza con cui si vivono esperienze che fanno percepire l'esistenza di "altro" al di là del tangibile, le differenze tra le generazioni si annullano. In altre parole, se abbandoniamo il lessico del religioso e passiamo a quello dello spirituale i risultati cambiano, e di molto.

C'è in sostanza *un distacco in atto di una parte non trascurabile del mondo giovanile* dall'universo religioso che la Chiesa cattolica rappresenta e questo distacco, pratico ancor prima che spirituale (pochi giovani oggi, ricevuta la Cresima, frequentano la parrocchia), comincia a manifestare i suoi effetti anche sul modo in cui ci si relaziona con la figura di Gesù Cristo: la condivisione del suo messaggio morale e spirituale non è più scontata. Ma si tratta anche di un distacco che non sembra essere la diretta conseguenza di una corrispondente, radicale, afasia spirituale.

2. Molti dei mutamenti appena descritti riguardano sia gli uomini che le donne, ma le *modificazioni sono assai più evidenti lungo la linea femminile*, tanto che buona parte delle trasformazioni avvenute sono da attribuirsi a una variazione di atteggiamento delle donne. Le tradizionali differenze di religiosità legate al genere si stanno perciò attenuando fino a quasi scomparire, in particolare per quanto riguarda la pratica religiosa esplicita e il rapporto con la Chiesa.

L'avvicinamento tra uomini e donne è meno avvertibile sul piano del sentimento religioso: le ragazze, ad esempio, continuano a pregare più dei ragazzi nella stessa proporzione che distingue i padri dalle madri. Per quanto riguarda le credenze l'avvicinamento assume contorni diversi: l'interesse per la figura di Gesù continua ad essere in una certa misura maggiore tra le ragazze, mentre la fede nella resurrezione non le distingue più dai ragazzi.

3. C'è da osservare inoltre che, mentre tra gli uomini la disaffezione dal modello di religione che con Luckmann chiamiamo "di chiesa" non appare dipendere in maniera chiara dai livelli di scolarizzazione, tra le donne il legame è evidente. Diversamente dalle donne con bassa scolarità *le laureate sono più autonome e più critiche nei confronti della Chiesa cattolica dei loro colleghi*: tra di loro i giudizi critici giungono a coinvolgerne il 58%, contro il 48% dei laureati. Nello stesso tempo le donne con laurea sono quelle spiritualmente più dinamiche, assai più degli uomini con la stessa scolarità. La crescita dei livelli di scolarizzazione femminile agisce nel senso di allontanare le donne dalla Chiesa e quelle che si perdono non sono le più insensibili.

Detto in estrema sintesi si può dire che la Chiesa cattolica manifesta difficoltà di rapporto con i giovani e le donne di una certa cultura.

Il fatto che i mutamenti in corso interessino soprattutto le donne è la principale ragione per cui si è portati a pensare che i tradizionali "riavvicinamenti", nelle successive età della vita, saranno da ora in avanti nettamente meno numerosi che in passato e che i cambiamenti descritti si riverbereranno sulle generazioni successive. La comunicazione

della religione essendo sempre stata, nel Nord est e in Italia, un compito eminentemente femminile.

4. Negli ultimi anni, qui come a livello nazionale, si sviluppa un atteggiamento maggiormente critico nei confronti della Chiesa cattolica. I cattolici senza riserve sono nella popolazione autoctona una minoranza inferiore a 1/5. La Chiesa viene spesso sentita come lontana (52,3%), più una istituzione (44%) che una comunità e solamente un terzo della popolazione esprime nei suoi confronti un giudizio apertamente positivo.

È come se fosse avvenuta una specie di rivoluzione copernicana nel modo di pensare la Chiesa. Mentre in passato la severità era concepita come un attributo di Dio, e la sollecitudine pastorale della Chiesa la faceva apparire come “madre” disposta al perdono e in grado, mediante i mezzi di salvezza che amministra, di ricostituire il rapporto interrotto con Dio, oggi è la Chiesa a venire concepita come severa, mentre Dio appare misericordioso e ciò sembra giustificare la scelta di accomodare le cose attraverso un rapporto diretto e personale con lui. Facendo così le “rigidità” della Chiesa vengono aggirate e il suo ruolo di mediazione viene posto in questione.

5. Si manifesta, e negli stessi cattolici, una forte spinta all'autonomia delle scelte in campo morale rispetto a quanto sostenuto dal magistero della Chiesa. È la coscienza individuale in primo piano quando si tratta di distinguere ciò che è bene da ciò che è male (84,3%) e in secondo luogo la legge di Dio (66,1%), mentre Papa e vescovi vengono indicati solamente da un intervistato su tre.

È dunque proprio la mediazione della Chiesa ad essere messa in discussione, perché vissuta come troppo invasiva e tale da sostituirsi alla coscienza personale. Una buona maggioranza del resto pensa che si può essere buoni cattolici anche senza seguire le indicazioni dei vescovi sulle questioni sociali e ancora più numerosi sono quelli che pensano ugualmente rispetto alla morale sessuale. Di ciò risente direttamente il sacramento della riconciliazione. Nel Nord Est la necessità della confessione risulta essere avvertita meno che a livello nazionale e la sua pratica annuale qui coinvolge meno persone di quanto non accade in Italia.

Dall'altro lato però, e qui si manifesta una interessante specificità, nel Nord Est si avverte molto più che a livello nazionale il bisogno di un riferimento di Chiesa e di una religione a cui legare la propria ricerca spirituale: l'idea che si possa vivere la propria vita spirituale anche senza avere a che fare con una religione trova d'accordo solo la metà delle popolazioni del Nord Est contro 4/5 a livello nazionale; l'affermazione “non c'è bisogno dei preti e della Chiesa, ognuno può intendersela da solo con Dio” trova qui consensi in un intervistato su tre, mentre a livello nazionale ci si avvicina a uno su due. E questa è una disponibilità da non sottovalutare.

La transizione che il Nord Est sta vivendo sembra orientarsi, almeno per ora, verso un cattolicesimo *con-poca-Chiesa* (nel senso di con meno orientamento magisteriale), ma che vorrebbe nello stesso tempo essere *non-senza-Chiesa*.

6. se consideriamo ora il credere gli aspetti che vanno sottolineati sono almeno tre.

a) Più che una crescita dell'ateismo e dell'agnosticismo si osserva un incremento delle posizioni di incertezza. Rimane largamente maggioritaria la credenza fondamentale nell'esistenza di Dio; si allargano però le posizioni, del “possibile ma non certo”, del “probabile, ma non sicuro”, del “mi piacerebbe, ma non so”, mentre l'immagine di Dio cambia, si fa più astratta e impersonale.

b) Quella che si manifesta è una indeterminatezza e una vaghezza crescenti. La questione del credere non sembra presentarsi come una questione di in-decisione su

alternative dai contorni definiti, ma come una combinazione mobile, attorno a questioni vaghe, i cui contenuti possono sembrare indecifrabili e talora impensabili.

Lo si vede in particolare quando si affrontano le questioni ultime. Il livello di condivisione è molto variabile a seconda del tipo di credenza preso in esame: ancora alta ad esempio, anche se in flessione, quella nell'idea che Gesù Cristo sia figlio di Dio, molto meno diffusa quella nella resurrezione o il pensare l'aldilà in termini di condanna e salvezza eterni (o di paradiso e inferno).

c) Il credere inoltre assume forme meno semplicistiche e più complesse. In tema di provvidenza, il gruppo maggioritario ritiene che Dio sia coinvolto nelle faccende umane, ma in modo non direttamente attivo, mentre coloro che pensano ad un coinvolgimento direttamente attivo sono di meno. Solo una minoranza ritiene il Vangelo del tutto attendibile (38,9%), mentre il gruppo maggioritario lo considera solo in parte attendibile (46,9%). Detto per inciso, le implicazioni di questi risultati di ricerca sono enormi.

Vi è in sostanza una crescente difficoltà a condividere “a scatola chiusa” un sistema organico di credenze, i cui contenuti sembrano più problematici da accettare oggi e linguisticamente poco decifrabili.

La secolarizzazione tre

Le trasformazioni descritte, possono essere almeno parzialmente interpretate come il risultato del procedere di quei processi di secolarizzazione che hanno interessato molte nazioni, soprattutto europee, e che si erano già manifestati con più forza in altre parti d'Italia.

Oggi sappiamo che essi non implicavano una eclissi della religione e una atrofizzazione della domanda spirituale, ma innanzitutto una individualizzazione-personalizzazione del credere che costituisce una sfida per tutte le Chiese e che si affianca a una maggiore complessità del credere e dei processi che portano al credere. Come diceva già Hervieu-Léger (2003) il postulato fondamentale delle religiosità attuali è che un'identità religiosa autentica può essere soltanto una identità religiosa scelta.

Le nuove forme del credere corrispondono bene a quella che C. Taylor (op. cit.) chiama “secolarizzazione tre”, alludendo agli effetti che ha oggi vivere in un contesto nel quale, diversamente che in passato, quando era virtualmente impossibile non credere in Dio, la fede, anche per il credente più devoto, è solo una possibilità umana tra le altre e spesso non la più facile da abbracciare. In un mondo in cui dunque “la credenza in Dio non è più assiomatica ed esistono alternative, è l'intero contesto di comprensione entro cui avvengono la nostra esperienza e ricerca morale, spirituale o religiosa ad essere cambiato e ciò significa che a nessuno è data la possibilità di credere in modo ingenuo”. Anche se si può essere meno radicali di quanto Taylor non sia – esistono ancora persone che riescono a credere con semplicità – questo modo di vedere la secolarizzazione appare convincente e stimolante.

Come allora comprendere queste nuove forme del credere, condizionali, possibiliste, probabiliste, relative, desiderative, mobili, provvisorie, incomplete, interscambiabili, che la ricerca pubblicata in “C'è campo?” ha ben documentato?

Solitamente, negli ambienti di chiesa, esse vengono lette in negativo: o come l'effetto di una carenza del sistema cognitivo/formativo (la catechesi che non fa il suo dovere...); oppure come espressione di una propensione del soggetto a selezionare in modo arbitrario ciò che fa più comodo (la vecchia immagine della “strada in discesa”...).

Certamente esse rispetto alle, peraltro presunte, certezze del passato presentano un carattere più problematico. Ma si possono suggerire delle ipotesi alternative. Che esse siano in primo luogo espressione di quel bisogno alla personalizzazione del credere cui si è già accennato, e in secondo luogo della necessità di trattare in un certo modo le credenze dal momento in cui il passato è diventato un repertorio di materiali culturali da valutare ed esplorare e non un'eredità da prendere o lasciare e che in questo esse svolgano due funzioni positive.

In un primo senso, le nuove forme del credere, possono essere considerate come un modo, forse l'unico possibile oggi, per esplorare lo spazio del religioso, dal momento in cui si sono abbandonati i sentieri della semplice adesione a un sistema dato di credenze. Si può pensare allora che esse "assolvano alla funzione di ricerca, di sperimentazione, di apprendimento" (Berzano, Genova, 2008); che possano cioè svolgere la funzione di accompagnare chi è in ricerca, con un percorso a tappe, verso convinzioni più radicate, in un senso o nell'altro.

In un secondo senso esse permettono di affrontare le molte dissonanze cognitive⁴ in cui è impossibile non imbattersi oggi dal momento in cui si evidenzia un, almeno apparente, contrasto tra le credenze tradizionali ascoltate durante la socializzazione religiosa (qui dovremo stendere un velo sul tipo di teologia che viene offerta) e le nuove acquisizioni della modernità. Come ad esempio conciliare Darwin con il peccato originale? Come conciliare una provvidenza pensata secondo il motto, peraltro non cristiano, "non si muove foglia che Dio non voglia" e la comprensione moderna dello tsunami? Come mettere d'accordo l'idea di pena letta sui banchi di scuola da Cesare Beccaria e quella implicita nel concetto di condanna eterna?

Quando allora, per qualche ragione, non si intende abbandonare, almeno in prima battuta, nessuno dei due modi di vedere le cose la soluzione può essere quella di dare alle credenze queste forme incerte e rarefatte, che in altra sede ho proposto di chiamare semi-proposizionali (Castegnaro 2012, bis).

La situazione dunque è più aperta di come solitamente si ritiene. Negli ultimi anni, in molti ambienti ecclesiali, è prevalsa una immagine troppo negativa delle trasformazioni in corso. Si è pensato che nella società tecnologica, dove il rapporto con la natura si è fatto così mediato, e tutto sembra frutto dell'opera dell'uomo, le predisposizioni di base del sentimento religioso siano andate perdute. Ma non pare sia così. Le ricerche non offrono elementi che vanno in questa direzione e alcuni sottolineano che semmai nelle società individualizzate vi è una crescita della domanda spirituale (Gauchet, 2008).

Si ritiene spesso che l'esito inesorabile di questi processi sia una diffusa incredulità e soprattutto una estesa indifferenza. Tutta la ricerca "C'è campo" è un cospicuo argomento contro queste tesi, di ben 626 pagine.

Dal momento in cui siamo entrati in un quadro caratterizzato da religioni di elezione le persone più che come incerte (un concetto troppo banale), o cocciutamente increduli (un'idea errata), o indifferenti (una parola che dice di una parvenza e di una mancanza di relazione), vanno intese come dei campi di forza sottoposti a tensioni contrastanti, come uomini e donne che vivono sull'incerto crinale del credere e del non credere, delle diverse forme del credere e dei diversi contenuti del credere avvertendo, spesso contemporaneamente, il fascino di narrazioni tra di loro contrastanti e oscillando tra di loro.

⁴ Contrapposizione tra proposizioni che si ritengono o si vorrebbero ritenere entrambe vere.

La stessa contrapposizione tra credenti e non credenti mostra oggi la corda, perché si dimostra incapace di cogliere quelle che sono le esperienze di una vasta parte della popolazione, probabilmente maggioritaria. La novità è che l'identità religiosa oggi non è più dicibile una volta per tutte. Gli uomini e le donne non sono uno stato, una definizione fissa (cattolici, credenti, atei, diversamente credenti) ma dei processi, dei percorsi, degli itinerari, caratterizzati da traiettorie complesse. Come dice P. de La tour du Pin: "gni uomo è una storia sacra"; aggiungerei anche segreta, per sottolineare le nostre difficoltà a comprenderla.

L'acquisizione dell'identità religiosa va compresa dunque come un fatto processuale e le persone vanno viste come dei dinamismi. Più che increduli sono persone che vivono il contrasto, più che indifferenti sono persone che non sanno bene quali vie battere per arrivare a convinzioni più sicure.

Tutto questo ha rilevanti conseguenze nei processi di comunicazione della fede che però non ho qui lo spazio per sviluppare. Mi limito a dire che il quadro cambia radicalmente, e molte delle domande che ci si pone oggi attorno alla catechesi e all'iniziazione cristiana perdono letteralmente di senso, quando ci si rende conto che, mentre le società tradizionali trasmettevano la religione, le società attuali trasmettono l'idea di libertà religiosa e quella di libertà *nella* religione. Se si osserva il cammino di iniziazione cristiana oggi ci si rende allora immediatamente conto che le nostre comunità sono attrezzate per trasmettere la religione, ma non per comunicare la fede.

La domanda chiave

Non possiamo a questo punto evitare di porci una domanda chiave, che è la seguente. Le difficoltà che oggi incontrano le nostre Chiese da dove derivano? Si tratta di un problema di domanda - la gente è cambiata - o di offerta - la Chiesa no- ? O, per usare il linguaggio più evocativo usato da Zulehner (2011): "è una crisi di Dio o una crisi della Chiesa?" In termini più concreti: quanto dipende dalla secolarizzazione (processo non dominabile), quanto da limiti dell'offerta ecclesiale (aspetto rinnovabile)? O anche, ammesso pure che la secolarizzazione sia il fattore più rilevante, possiamo ritenere che il modo di essere attuale della Chiesa non produca che effetti trascurabili nello spiegare le trasformazioni descritte?

Che la secolarizzazione conti in tutto questo ci sono pochi dubbi e mi sembra di averlo già sottolineato.

Basterebbe osservare l'importanza assegnata alla religione: secondo i figli questa era molto importante per il 52% nella generazione nata attorno al 1915, scende al 39% tra i nati attorno al 1940 per arrivare al 13% tra i nati all'inizio degli anni 90⁵.

La stessa autonomizzazione della coscienza individuale nelle questioni che attengono al giudizio morale può essere letta come il procedere di quella differenziazione funzionale che è il cuore dei processi di secolarizzazione e che ora riguarda anche il rapporto tra religione e morale.

La conferma si ha anche se si analizza l'evoluzione della domanda spirituale. Un tempo essere cattolici voleva dire in estrema sintesi "andare a messa e comportarsi bene". Oggi, le domande incentrate sul bisogno di ricevere istruzioni su come orientare la vita da un punto di vista etico perdono di rilievo rispetto a quelle incentrate sul bisogno di non perdere/trovare se stessi e di condurre una vita realizzata, piena, armoniosa; la

⁵ Quest'ultima percentuale è ovviamente l'opinione che gli intervistati danno di se stessi.

grande sfida dell'uomo contemporaneo, che noi rischiamo di non cogliere, dato che vediamo in tutto ciò solo la spinta individualista.

In ciò pesa il fatto che le persone sono molto gelose della loro autonomia. E non potrebbero non esserlo dal momento in cui vivere in una società di individui comporta l'obbligo di trovare e costruire se stessi e non semplicemente di riprodurre delle identità collettive. Non a caso il "rispetto dell'altro", la fedeltà a sé stessi, l'autenticità sono i valori più condivisi oggi, tanto da costituire qualcosa di sacro. C'è assai meno relativismo in giro di quanto non si ritenga.

Sono gli effetti di quella rivoluzione espressiva che ha attraversato la seconda metà del secolo scorso, assumendo talora connotati politici per poi perderli, che in qualche fase sembra inabissarsi per poi riapparire, oggi nella forma di quella che Gianpiero Dalla Zuanna, nel primo seminario di studio promosso dal comitato preparatorio di Aquileia, ha chiamato "Vital revolution" (Dalla Zuanna e..., 2011).

Sotto la scossa di questa spinta espressiva si attua un nuovo momento della secolarizzazione intesa come differenziazione funzionale, un momento che mette in discussione la funzione di regolazione normativa che nel cattolicesimo viene assegnato al magistero e che induce a mettere in questione la mediazione ecclesiale.

Qui il cuore del problema sembra essere nel contrasto tra vita e legge e tra individuo e istituzione (il tema della libertà nella religione). Come scriveva D. Hervieu-Léger nel 1999, "non è specificatamente moderno il fatto che gli uomini giochino a tira e molla con la religione: piuttosto la pretesa della religione di reggere l'intera società e di governare tutta la vita di ogni individuo è divenuta illegittima anche agli occhi dei credenti più convinti e fedeli" (p. 26). I francesi vedono spesso prima di noi certe cose.

Lo iato tra coscienza e magistero

Detto questo e tornando alla domanda chiave appena proposta, alcuni risultati di ricerca indicano una difficoltà della Chiesa cattolica ad entrare in sintonia, o quanto meno a confrontarsi positivamente, con le nuove sensibilità culturali e le nuove domande spirituali. Tutti sanno che non poche delle norme che il magistero insegna sono notoriamente disattese dalla maggioranza della popolazione, anche cattolica, qualcosa che sembra ormai accettato come questione di ordinaria amministrazione.

Non si coglie, come l'indagine sui giovani ha dimostrato, che esse vengono disattese, non semplicemente per desiderio iconoclasta o per semplice deriva morale, ma perché in alcuni casi non se ne capiscono le ragioni. Alcuni giovani cattolici hanno detto che essi, pur rispettandole personalmente, non riescono ad argomentarle con i loro coetanei, nel tentativo di convincerli, perché loro stessi non ne comprendono il fondamento.

Le nuove sensibilità non si manifestano solamente al di fuori dei cattolici e non riguardano nemmeno solamente i cd. cattolici anagrafici, ma emergono anche tra i cattolici impegnati nei gruppi religiosi o che frequentano assiduamente la messa. Facciamo tre esempi.

1. Sulle tematiche della famiglia e della sessualità i cattolici impegnati⁶ si distinguono solo per alcuni aspetti dalla popolazione nel suo insieme. Se esaminiamo quelli con meno di 45 anni, per cogliere la prospettiva verso cui si sta andando, notiamo che essi sono in maggioranza ancora convinti che divorziare sia un fatto grave (ma il 43% non lo ritiene più); pensano in maggioranza che per formare una nuova famiglia sia necessario il matrimonio (ma 39% non lo ritiene necessario se due persone si amano); in ogni caso

⁶ Cattolici che frequentano gruppi religiosi.

non considerano disdicevole la convivenza, e in proporzioni non molto diverse dalla popolazione nel suo insieme (71% poco o per nulla grave); pensano infine sia normale che i giovani possano avere esperienze sessuali prima del matrimonio, tanto quanto gli altri (69% abbastanza + molto d'accordo).

2. Se prendiamo il tema dell'eutanasia solo una minoranza di loro esprime una valutazione di assoluta gravità. Mediamente la si ritiene una scelta "abbastanza" grave e, in un elenco di 13 comportamenti essa viene collocata solo al decimo posto, a notevole distanza da una condotta come "fare uso di droghe leggere" e poco al di sopra di "acquistare beni del tutto superflui". Trattandosi di una prassi che confligge contro uno dei principi che il magistero considera "non negoziabili" ci si attenderebbe invece da questi ultimi un giudizio ben più rigoroso.

3. La spinta all'autonomia del giudizio morale si manifesta del resto anche tra i cattolici impegnati: quasi la metà di loro pare non riconoscere a Papa e Vescovi la possibilità di "indicare che cosa è male"; essendo questo un compito attribuito alla coscienza individuale, in rapporto diretto e personale con la legge di Dio.

La maggioranza di loro non a caso indica al primo posto nell'elenco di ciò che può fare problema della Chiesa cattolica la distanza tra quanto dicono Papa e vescovi e quello che la gente vive, e questa è già una chiave interpretativa della situazione in cui siamo.

In sostanza, su questioni di grande rilievo per la vita delle persone, si manifesta una notevole distanza tra alcuni aspetti dell'insegnamento della Chiesa cattolica e le sensibilità di parti maggioritarie o comunque non trascurabili di cattolici impegnati. O non si condividono certi contenuti, o il modo in cui essi vengono pensati e verrebbero proposti è profondamente diverso.

Come definire tutto questo se non come l'emergere di uno iato tra coscienza e magistero? Qualcosa che – lo ha ricordato recentemente p. Gaetano Piccolo - Tommaso d'Aquino aveva ritenuto essere una ipotesi da considerare solamente per assurdo, ma che non avrebbe mai potuto darsi nella realtà? Non è precisamente la situazione in cui viviamo, invece?

Tutto questo non spiega da solo il distacco in corso, in particolare in quella parte della popolazione – i giovani – che soffre maggiormente certi veti, ma non può nemmeno essere considerato irrilevante.

Cattolicesimo con poca chiesa? Alcune domande per la teologia

A questo punto potrei aggiungere alcune sfide specifiche per le Chiese che sono nel Triveneto; potrei dire le ragioni per cui ritengo che le risorse di cui esse dispongono, come le potenzialità che albergano nel loro spirito e che nel cammino verso Aquileia si stanno manifestando, siano maggiori che altrove e come dunque anche le loro responsabilità siano più grandi. Ma ho già avuto modo di farlo e di scriverlo. Preferisco seguire un'altra strada.

Ritorno perciò allo "strano caso del cattolicesimo italiano" da cui sono partito. Possiamo convenire che la credenza senza appartenenza non è chiave di lettura adeguata del cattolicesimo italiano. Quello che si sta affermando nel nostro contesto è la presenza massiccia di identità religiose che si definiscono cattoliche senza (o con scarsa) identificazione confessionale; quello che ci caratterizza è una divaricazione crescente tra identità e appartenenza (o, per usare un altro linguaggio, tra identità religiosa e identificazione confessionale) ed è una divaricazione che non riguarda solo coloro che

non frequentano le chiese e il mondo del cattolicesimo organizzato, ma che lo attraversa dall'interno.

Che altro è quel cattolicesimo "con poca chiesa" di cui si è detto, alludendo sia al ritiro della delega al magistero nella definizione del comportamento morale sia al carattere personalizzato del sistema di credenza, sia al diverso valore attribuito alla pratica?

Ma questo, si potrebbe dire, è ancora cattolicesimo? Il cattolicesimo non è la religione di chiesa per eccellenza? Si può parlare di "poca chiesa" con riferimento al cattolicesimo? Non potrebbe essere questa una via soft con cui gli italiani stanno prendendo commiato dal cattolicesimo? Ricorrendo cioè a una pratica che ha caratterizzato spesso la storia del nostro Paese: farlo senza dirlo.

Questi sono alcuni degli interrogativi che le trasformazioni in corso pongono alla riflessione dei sociologi, ma anche dei teologi. Ed è a loro che mi vorrei rivolgere per chiudere.

Quando il sociologo cessa di parlare e interviene il teologo, nei casi per la verità non molto diffusi in cui ciò avviene, perché la teologia ama ancora troppo dialogare solo con se stessa, succede spesso che questi inizi facendosi una domanda: "cosa aggiunge la teologia all'analisi del sociologo?". Mentre molti tra gli ascoltatori pensano che la risposta sia "il giudizio", giacché – si ritiene semplificando – al sociologo compete il compito di "descrivere i fatti", mentre al teologo spetta quello di valutarli.

Bene, senza entrare nel merito della questione teorica e accettando dunque, almeno provvisoriamente, il senso della domanda, qui vorrei provare a dire che cosa a me piacerebbe che la teologia aggiungesse, proponendo cinque domande.

1. La prima riprende quanto appena detto: può esistere un cattolicesimo con poca chiesa? Ha un senso teologico questa definizione? O, per entrare nell'interrogativo, poiché da un lato tendo a pensare che non abbia molto senso, ma dall'altro vedo che questa è la tendenza nei fatti, in parte anche per responsabilità di una certa idea di Chiesa, c'è un modo per affrontare la sfida che non comporti una Chiesa in cui al magistero viene assegnato un ruolo meno solitario nella definizione degli orientamenti normativi? In cui il processo di comunicazione interno non procede più solamente dall'alto verso il basso (secondo lo schema top-down), ma assume una figura circolare, e in cui in essa si afferma sul serio quella forma sinodale che viene spesso evocata, ma praticata solamente ai piani bassi? In altre parole, c'è oggi un modo per accettare la sfida che non passi per una attuazione convinta di quell'idea di Chiesa che è possibile intravedere dalla *Lumen Gentium*?

2. Come dobbiamo interpretare, come dobbiamo vivere, che senso dobbiamo attribuire allo iato che le ricerche documentano tra coscienza e magistero? Come pensiamo di poterlo ridurre, dal momento in cui la speranza del magistero di un rapido ritorno all'ovile non sembra realistico e, soprattutto, questa speranza rischia di non cogliere quanto il *sensus fidelium* cerca di dire al magistero, senza individuare spesso canali attraverso cui trovare ascolto? Con il rischio che la Chiesa finisca per trovarsi spiazzata dai mutamenti in corso e trasformarsi suo malgrado nei nostri Paesi in una sorta di grande setta, o più probabilmente in una federazione di denominazioni religiose?

3. Come dobbiamo interpretare, come dobbiamo vivere, che senso dobbiamo attribuire al contrasto tra vita e legge che sempre più spesso ci capita di osservare nell'esperienza di molti, anche cattolici, e qualche volta ci accade di vivere anche personalmente? C'è un modo che non comporti un freno a quell'ipertrofia normativa che caratterizza da troppo tempo il cattolicesimo? Non è una domanda vana. Una risposta bisognerà

trovarla dal momento in cui una delle richieste che stanno emergendo dai lavori preparatori del convegno di Aquileia, e su cui si chiede una collaborazione a livello di Regione conciliare, è quella di un aiuto a formare “testimoni della fede”. Chi sono dunque i testimoni? Uomini della legge o uomini del Regno? È l’applicazione integrale delle norme stabilite dal magistero o un certo modo di relazionarsi con gli uomini e le donne di oggi, animato da uno spirito che cammina al fianco, ascolta, dà la parola, tende la mano per aiutare a sollevarsi e a guarire?

4. Alla teologia dogmatica: come pensiamo di proporre oggi il credo cristiano in forme e con linguaggi che non lo facciano sembrare troppo spesso in contrasto non con i frutti malati della modernità, il che sarebbe santo, ma con alcune delle sua acquisizioni migliori, di cui la Chiesa stessa è debitrice? Perché non possiamo pensare di lasciare le persone in mezzo a ripetute dissonanze cognitive come quelle derivanti dal contrasto tra ciò che a molti piacerebbe credere, se non altro perché l’hanno ascoltato nella loro infanzia religiosa, ma faticano a credere, perché sembra in contrasto con acquisizioni credibili della modernità e con la voglia di vivere semplicemente da adulti.

5. Alla teologia pratica che si insegna in questa facoltà, come pensiamo di accompagnare le nuove forme del credere? Sapendo che il motto “cristiani si diventa” è sempre stato vero, ma oggi lo è in forme del tutto particolari e assai più radicali di un tempo? Che l’avventura dell’acquisizione di una identità religiosa oggi tende per molti a coincidere con l’avventura di una vita? Che non vi sono più dunque scorciatoie di massa per la comunicazione della fede, ma percorsi attenti e fraterni di accompagnamento personale? Con tutte le implicazioni del caso, sulla figura e il ruolo del presbitero, del religioso/a, del diacono e del fedele laico?

© Questo testo non può essere riprodotto con alcun mezzo né integralmente né parzialmente. Tutti i diritti di pubblicazione sono di proprietà della Facoltà Teologica del Triveneto