

# Quale pastorale della fede in Italia? Un'introduzione al tema

---

Paolo Asolan \*

I processi innescati dalla modernità, principalmente l'affermazione teorico-pratica della centralità e dell'autonomia dell'uomo, si sono rivelati storicamente assai ambigui. Per ciò che concerne la possibilità stessa della fede, hanno prodotto una tendenza, ormai plurisecolare e ancora in via di espansione, a neutralizzare le questioni della verità, della religione e dell'etica a livello sociale, confinandole nella sfera del personale e del privato<sup>1</sup>.

---

\* Pontificia Università Lateranense - Istituto Superiore di Scienze Religiose «Ecclesia Mater» - Pontificia Università Gregoriana (Roma) ([asolan@pul.va](mailto:asolan@pul.va)).

<sup>1</sup> Cf. C. RUINI, *Il Vangelo nella nostra storia. Chiesa cultura e società in Italia*, Città Nuova, Roma 1989, 17-28.

È il grande tema della *secolarizzazione*, teologicamente affrontato, com'è noto, da Harvey Cox<sup>2</sup>. A sua volta, smentendo almeno in parte la "profezia" della secolarizzazione, il sociologo Peter Berger ha potuto successivamente affermare:

La modernità non è necessariamente *secolarizzante*; è necessariamente *pluralizzante*. La modernità è caratterizzata da un crescente pluralismo all'interno della società, dove convivono diversi credi, valori e visioni del mondo. E il pluralismo, in effetti, costituisce una sfida per tutte le tradizioni religiose: ognuna deve accettare il fatto che esistono anche le altre, non solo in qualche lontano paese, ma anche dentro casa<sup>3</sup>.

Se la teoria della secolarizzazione, dunque, si rivela da se stessa insufficiente a spiegare il fenomeno della contemporanea persistenza della religione, occorre tuttavia ammettere come oggi il sacro non sia più monopolio esclusivo delle istituzioni religiose, essendo diventato un ambito aperto alla libera, e perciò plurale, ricerca del soggetto credente.

L'irrilevanza sociale che ne deriva non può che condurre a prevedibili sbocchi nichilistici, pronti sempre e comunque a ritorcersi contro l'uomo stesso e le comunità in cui gli uomini vivono.

Ne sia prova la crisi delle ideologie, e di quella marxista in particolare: il fallimento della cosiddetta «alternativa globale all'Occidente» susseguente al 1989, anziché aprire sentieri nuovi di ricerca della verità sull'uomo e su Dio, ha evidenziato una sorta di *vulnus* permanente proprio dentro il mondo occidentale (campo primo

<sup>2</sup> Cf. H. COX, *La città secolare*, Vallecchi, Firenze 1968; D. CALLAHAN ET AL., *Dibattito su «La città secolare»*, Queriniana, Brescia 1972.

<sup>3</sup> P.L. BERGER, *Secolarizzazione, una falsa profezia*, in «Vita e Pensiero» 91 (5/2008) 15-16.

della cosiddetta «nuova evangelizzazione»<sup>4</sup>), consistente in un distacco quasi strutturale che questo stesso mondo pare aver ormai fissato tra sé e gli interrogativi e valori che fondano il significato dell'esistenza umana, privandosi così di uno spazio per una costruzione comune del futuro.

Tale giudizio pastorale pare essere sostenuto e, almeno in parte, suffragato – stante la complessità del fenomeno – anche da alcuni filoni dell'indagine sociologica. Li riassumeremo qui, al fine di acquisire non tanto un modello metodologico diverso da quello teologico-pastorale con il quale affrontare la questione della pastorale oggi in Italia («che cosa la chiesa deve fare qui e ora?»), ma ulteriori elementi di studio, ovvero interessanti esiti di ricerche e importanti fattori di confronto. Perciò l'indagine deve iniziare da una domanda teologico-pratica, che potrebbe essere così riassunta: quali fenomeni religiosi ha prodotto la cultura della soggettività e, dunque, in che consiste la *soggettivizzazione* della fede? Che proporzioni assume oggi la tendenza a ritagliarsi un proprio credo religioso ed etico a partire dalle proprie esperienze e a prescindere dai contenuti oggettivi della fede, stabilendo così forme parziali e

<sup>4</sup> Cf. BENEDETTO XVI, Motu proprio *Ubicumque et semper* (21 settembre 2010): la nuova evangelizzazione «fa riferimento soprattutto alle chiese di antica fondazione, che pure vivono realtà assai differenziate, a cui corrispondono bisogni diversi, che attendono impulsi di evangelizzazione diversi: in alcuni territori, infatti, pur nel progredire del fenomeno della secolarizzazione, la pratica cristiana manifesta ancora una buona vitalità e un profondo radicamento nell'animo di intere popolazioni; in altre regioni, invece, si nota una più chiara presa di distanza della società nel suo insieme dalla fede, con un tessuto ecclesiale più debole, anche se non privo di elementi di vivacità, che lo Spirito Santo non manca di suscitare; conosciamo poi, purtroppo, delle zone che appaiono pressoché completamente scristianizzate, in cui la luce della fede è affidata alla testimonianza di piccole comunità: queste terre, che avrebbero bisogno di un rinnovato primo annuncio del Vangelo, appaiono essere particolarmente refrattarie a molti aspetti del messaggio cristiano».

deboli di appartenenza alla chiesa? Che effetti produce sulla fede e sulla pastorale il riferimento decisivo, quando non addirittura esclusivo, agli interessi e alla situazione del singolo soggetto?

## 1. Un fenomeno complesso perché polivalente

Si deve innanzitutto sottoscrivere quanto Salvatore Abbruzzese, sulla scorta di altre analisi<sup>5</sup>, già affermava: la nozione stessa di *secolarizzazione* può essere intesa sia come l'esito di un processo non intenzionale di esplicito disinteresse sia come la rivendicazione di un'autonomia cercata volontariamente e volontariamente conquistata.

Di fatto, nell'analisi del processo di secolarizzazione, si resta in sospeso tra la narrazione di un processo storico *inevitabile* e la declamazione di una svolta *deliberata*. Ed è in questa tensione tra il descrittivo e il normativo, tra un *fatto sociale*, inevitabilmente compiuto al di là delle scelte coscienti degli individui, e una *scelta volontaria* consapevolmente praticata da quest'ultimi, che si misura lo scarto tra la secolarizzazione intesa come fenomeno oggettivo da descrivere, effetto emergente e sostanzialmente automatico del processo di razionalizzazione, e la secolarizzazione come conquista culturale da riconoscere nelle proprie ragioni e da sottoscrivere nelle proprie intenzioni, rubricata come atto volontario e cosciente di una società alla ricerca della propria emancipazione<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Cf. D. HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, Paris 2003; M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris 2005 (or. 1985; tr. it. *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino 1992).

<sup>6</sup> S. ABBRUZZESE, *Un moderno desiderio di Dio. Ragioni del credere in Italia*, Rubbettino, Soveria M. (CZ) 2010, 2.

È chiaro che, a seconda dell'oscillazione che si sceglie come la più convincente nell'interpretazione dei dati, la valutazione cambia, differenziando anche la risposta pastorale al problema: consisterà in una ricomprensione teorico-pratica del legittimo ruolo pubblico occupato dalla religione<sup>7</sup> (rivendicabile dal cristianesimo per la non dissociazione esistente tra individuo e società, tra economia della creazione ed economia della redenzione<sup>8</sup>, dunque ambito di azione ecclesiale come ha ben argomentato *Gaudium et spes*<sup>9</sup>), ovvero in un annuncio del Vangelo culturalmente connotato, che offra in maniera persuasiva un orientamento globale per tutta l'antropologia, e così per una cultura ispirata e qualificata in senso cristiano.

### 1.1. L'apporto di Grace Davie: il dato di credenza e appartenenza

È possibile operare altre interessanti distinzioni riguardanti il fenomeno della secolarizzazione, a seconda che la si consideri da un punto di vista qualitativo o, piuttosto, quantitativo.

Il primo punto di vista la considera a partire dalla progressiva perdita di rilievo pubblico della religione, per cui le grandi decisioni in campo politico sociale, economico e culturale vengono prese senza tener conto della religione<sup>10</sup>. Il secondo, invece, considera

<sup>7</sup> Cf. S. BELARDINELLI, *L'altro illuminismo. Politica, religione e funzione pubblica della verità*, Rubbettino, Soveria M. (CZ) 2009, 11-34.

<sup>8</sup> Cf. S. LANZA, *Magistero sociale e teologia sociale*, in K. WOJTYŁA, *La dottrina sociale della chiesa*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2003, 99-104.

<sup>9</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), nn. 23-32.

<sup>10</sup> Cf. K. DOBBELAERE, *Secularization: a Multi-Dimensional Concept*, in «Current Sociology» 29 (2/1981) 3-153.

l'incidenza della religione in termini di percentuale di persone religiose all'interno delle società moderne, tra le quali va considerata anche quella italiana.

La distinzione è chiara: una secolarizzazione qualitativa non comporta necessariamente una percentuale di minoranza religiosa nella società. La secolarizzazione quantitativa, per di più, si può esprimere in altri due diversi modi di essere religiosi: uno imperniato sulle credenze e l'altro sulle appartenenze; cosicché può verificarsi che la percentuale delle persone che si ritengono religiose perché credono in Dio risulti maggiore di quella delle persone credenti che sono in contatto regolare con le istituzioni religiose presenti in quella società. È il fenomeno che la sociologa inglese Grace Davie ha chiamato «credere senza appartenere» (*believing without belonging*)<sup>11</sup>.

Ulteriori elementi del dibattito sociologico riguardante la secolarizzazione sono stati presentati da Davie in un altro suo libro, dal titolo *Europe: The Exceptional Case*<sup>12</sup>. In breve, secondo la sociologa inglese, il modello secondo cui la modernizzazione e il pluralismo religioso possono coesistere – diversamente da quel che accade in Europa – con una importante e crescente presenza della religione, si dimostra possibile non solo negli Stati Uniti, ma anche in Africa, in Asia (particolarmente nella Corea del Sud e nelle Filippine), nelle piccole isole dell'Oceania, in America Latina. Soltanto il Canada e l'Australia appaiono piuttosto come repliche dell'Europa.

Ne consegue – ed è questa la tesi di Grace Davie – che l'eccezione secondo la quale la modernizzazione genera necessariamente una

<sup>11</sup> Cf. G. DAVIE, *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*, Basil Blackwell, Oxford 1994.

<sup>12</sup> G. DAVIE, *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, Darton Longman & Todd, London 2002.

secolarizzazione quantitativa, non è rappresentata dagli Stati Uniti: è piuttosto l'Europa (con il Canada e l'Australia) a fare da eccezione alla regola secondo cui la modernizzazione, e la «concorrenza delle religioni», quando non è ostacolata dallo stato<sup>13</sup>, garantisce una perdurante, spesso perfino crescente, forza e presenza della religione.

Si può così descrivere l'eccezione europea tenendo presente la distinzione, elaborata dalla stessa sociologa, fra *believing* e *belonging*, fra «credere» e «appartenere». L'Europa, afferma Grace Davie, non sarebbe eccezionale rispetto al *believing*, perché le percentuali di persone che affermano di credere in Dio o di essere religiose sono soltanto lievemente più basse rispetto ad altre aree geografiche.

Nonostante tutto, secondo la terza *Inchiesta europea sui valori* (1999), il 77,4% degli europei occidentali dichiarava di credere nell'esistenza di Dio<sup>14</sup>. L'eccezione europea riguarda, invece, l'appartenenza (*belonging*); non senza qualche ulteriore precisazione, perché in alcuni paesi europei si potrebbe ancora distinguere fra «affiliazione» a chiese cristiane, che comporta, ad esempio, il pagamento di una quota mensile o annuale, e pratica domenicale. Grace Davie intende per «appartenenza» la pratica settimanale, che nella stessa indagine del 1999, si attesta nell'Europa occidentale al 20,5%<sup>15</sup>, la metà esatta del dato americano<sup>16</sup>.

Secondo Davie, sono piuttosto ragioni storiche a determinare l'eccezione europea, e segnatamente il rapporto dello stato con le chiese, paradigmatico nella differenza fra rivoluzione francese e

<sup>13</sup> Cf. più avanti al paragrafo 1.3.

<sup>14</sup> Cf. DAVIE, *Europe*, 7 (cf. *European Value Survey*, 1999).

<sup>15</sup> *Ibid.*, 6.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 28.

rivoluzione americana<sup>17</sup>; come anche l'emergere nell'Europa occidentale di un fenomeno di «religione vicaria», discusso da Grace Davie in un'opera precedente<sup>18</sup>.

Dal punto di vista pastorale, la questione si presenta in questi termini: il venir meno, nella storia europea, delle ultime conseguenze della connessione fra chiesa e stato come può essere interpretata/governata quale possibilità buona per l'evangelizzazione, tenuto conto del modello prevalente nei paesi extraeuropei? E come può determinare una situazione religiosa diversa, nella quale la fede religiosa (di persone che comunque affermano di credere) possa trasformarsi da «vicaria» in personale?

### 1.2. *L'apporto di Danièle Hervieu-Léger: il dato della soggettivizzazione delle credenze*

La sociologa francese nota che la secolarizzazione europea non ha affatto «dissolto le credenze»<sup>19</sup>, e che anche in Francia la cosiddetta «fuoriuscita dalla religione»<sup>20</sup> riguarda le appartenenze e coesiste anzi con «una formidabile proliferazione del credere che esplode al di fuori dei grandi codici di senso prescritti dalle istituzioni

<sup>17</sup> Cf. S. BELARDINELLI, *Contro la paura. L'Occidente, le radici cristiane e la sfida del relativismo*, Liberal Edizioni, Roma 2005, 66-67.

<sup>18</sup> Cf. G. DAVIE, *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*, Oxford University Press, Oxford 2000. L'autrice sostiene l'esistenza di una certa esperienza «vicaria» dell'appartenenza religiosa: coloro che non sono praticanti sono comunque contenti che le chiese esistano e svolgano ogni genere di opere sociali e caritative in qualche modo anche a loro nome (di qui il concetto di «religione vicaria»).

<sup>19</sup> HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme*, 326.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 20.

religiose»<sup>21</sup>, determinando «la pluralizzazione del mercato dei beni spirituali»<sup>22</sup>. Si tratta, evidentemente, di un giudizio sociologico e non teologico.

La tesi sostenuta, in particolare, in *La religion en mouvement*<sup>23</sup> è questa: lungi dallo scomparire, la religione assume essa stessa i caratteri, dagli esiti opposti, della mobilità rispetto all'istituzione («il pellegrino») o dell'appartenenza totalizzante («il convertito»). Entrambe le figure mantengono intatto il soggetto, la sua libera determinazione, come «centrale significante»: questo spiega la loro fortuna e la loro adattabilità al contesto. Gli individui fanno valere la loro libertà di scelta conservando le pratiche e le credenze che si addicono a ciascuno di loro. Esse vengono selezionate, rimaneggiate e talora combinate con tematiche provenienti da altre religioni o da correnti di pensiero mistiche ed esoteriche. Non sarebbe, dunque, l'indifferenza alla religione a caratterizzare le società occidentali, bensì il fatto che il credere religioso sfugga al controllo delle grandi chiese e delle istituzioni religiose. In questo senso, risulterà insufficiente progettare una pastorale di evangelizzazione che si limiti a recensire il fenomeno e le sue concrete forme, appellandosi a una restaurazione del passato o, tutt'al più, a un aggiornamento delle prassi di annuncio del Vangelo, ma senza indicare vie nuove e concrete per una *risignificazione* cristiana delle stesse pratiche religiose, che tengano conto fino in fondo di questa *istanza* del soggetto.

Proprio perché all'interno della cultura moderna dell'individuo sono state trasformate in una riserva di segni e di valori che non

<sup>21</sup> *Ivi.*

<sup>22</sup> *Ibid.*, 21.

<sup>23</sup> D. HERVIEU-LÉGER, *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, il Mulino, Bologna 2003 (or. 1999).

s'inseriscono più in appartenenze precise né in comportamenti regolati dalle istituzioni, le stesse religioni e i gesti religiosi rischiano di rimanere allo stato di una materia simbolica estremamente malleabile, che dà luogo a trattamenti, o esiti, diversi a seconda dei gruppi che vi attingono<sup>24</sup>.

Il processo di progressivo scardinamento dell'individuo dalla comunità<sup>25</sup> fa sì che su tutto questo processo rimanga giudice la singola coscienza individuale, con i vantaggi e gli svantaggi del caso. Questo *individualismo*<sup>26</sup> che pare necessario per la sopravvivenza della propria individua singolarità all'interno di un contesto complesso, sta tra le radici della disaffezione alla chiesa, compresa

<sup>24</sup> «La descrizione di questa modernità religiosa è imperniata su una caratteristica di fondo, la tendenza generale all'individualizzazione e alla soggettivizzazione delle credenze religiose [...]. L'aspetto più decisivo di questa deregolamentazione si manifesta soprattutto nella libertà che gli individui si concedono nel costruirsi un loro credo, al di fuori di ogni riferimento a un *corpus* di credenze istituzionalmente legittimate» (HERVIEU-LÉGER, *Il pellegrino e il convertito*, 34). «Gli individui fanno valere la loro libertà di scelta conservando le pratiche e le credenze che si addicono a ciascuno di loro. I significati che gli interessati assegnano a queste pratiche sono spesso lontani dalle definizioni ufficiali. Esse vengono selezionate, rimaneggiate e spesso combinate con tematiche provenienti da altre religioni o da correnti di pensiero mistiche ed esoteriche» (*ibid.*, 35).

<sup>25</sup> *Ibid.*, 246-270.

<sup>26</sup> Cf. C. LASCH, *L'io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamenti*, Feltrinelli, Milano 2010<sup>3</sup>. La tesi di Christopher Lasch è questa: in «un'epoca di turbamenti» come la nostra, in cui la vita quotidiana diventa un esercizio di sopravvivenza, l'identità – che implica una storia personale, amici, una famiglia, il senso di appartenenza a un luogo – diventa un lusso. Per l'individuo in stato di assedio, la difesa dell'equilibrio psichico impone la contrazione di un «io minimo» che, per fronteggiare le imprevedibili avversità, si nutre di ciò che trova nella cultura emergente: l'ironia protettiva e il disimpegno emotivo, la riluttanza a stringere legami affettivi a lungo termine e il vittimismo, il fascino delle situazioni estreme e il desiderio di applicarne la lezione alla vita di ogni giorno.

come niente più che un sistema tra i sistemi, con le sue leggi e i suoi codici di comportamento, non sempre coincidenti con quanto si vive o si vorrebbe vivere.

### 1.3. L'apporto di Luca Diotallevi: a proposito del new paradigm

Scriva Niklas Luhmann:

[Proprio con la secolarizzazione diventa evidente che] la vita sociale ha una qualità religiosa. [...] La costituzione paradossale dell'autoreferenza pervade tutta la vita sociale. Si tratta non di meno di un problema speciale della vita sociale. La questione del significato ultimo può essere colta in ogni tempo e in ogni occasione, ma non continuamente. Se può essere ridotta a una questione tra le altre, il significato del tutto diviene un problema particolare all'interno del tutto. Così, la società sviluppa forme per trattare questo problema, per rispondere a questo interrogativo, *forme che deparadossalizzano il mondo*. Così, diviene possibile mettere a fuoco la coscienza e la comunicazione riguardo a queste forme e per questa ragione diviene possibile arrischiare la negazione o mettersi in cerca di forme alternative rispetto a queste<sup>27</sup>.

Dunque, se non è vero che la religione soccomba *necessariamente* alla secolarizzazione, è altrettanto vero che la fede, specialmente nella sua figura ecclesiale, non possa più essere considerata un presupposto *ovvio* della vita personale e sociale.

È bollato come *old paradigm*<sup>28</sup> la posizione di chi sostiene che il processo di modernizzazione sociale marginalizza, frammenta e

<sup>27</sup> N. LUHMANN, Society, Meaning, Religion-based on Self-Reference, in «*Sociological Analysis*» 46 (1/1985) 8.

<sup>28</sup> Cf. L. DIOTALLEVI, *Il rompicapo della secolarizzazione italiana. Caso italiano, teorie americane e revisione del paradigma della secolarizzazione*, Rubbettino, Soveria M. (CZ) 2001, 16.

destruttura la religione. Secondo quella versione *classica*, esiste proporzione tra avanzamento dei processi tipici della modernità e crisi della religione, specie quella «di chiesa»<sup>29</sup>.

All' *old paradigm* si oppone il *new paradigm*, ossia la «teoria economica della religione» secondo la quale è vero che modernizzazione e differenziazione sociale producono individualizzazione e soggettivizzazione: ma queste, a loro volta, producono *personalizzazione* dei consumi. Così, se in una società a modernizzazione avanzata si produce un'adeguata diversificazione dell'offerta religiosa, il consumo di questo genere di beni non cala, anzi cresce<sup>30</sup>. È il fenomeno che Grace Davie chiama «concorrenza delle religioni» e che Luca Diotallevi ha riconosciuto come adeguato per risolvere «il rompicapo della secolarizzazione italiana». A parametri sociali registrati

[...] questo stesso gruppo di osservatori non fa alcuna resistenza ad ammettere che in Italia c'è comunque «troppa» religione per un paese tanto modernizzato. Gli indicatori religiosi dovrebbero registrare valori molto più bassi in presenza di livelli di modernizzazione tanto alti – soprattutto al Nord [...]. Per di più, e qui siamo al colmo, questo risultato si produce, sostanzialmente, proprio a vantaggio di una «religione di chiesa» – il cattolicesimo – le cui quantità avrebbero dovuto polverizzarsi all'impatto della modernizzazione avanzata (come, ad esempio, è avvenuto in Francia o in Belgio). *Come mai in Italia non avviene lo stesso?*<sup>31</sup>.

La risposta consiste nell'originale strategia di diversificazione religiosa offerta dal cattolicesimo italiano *ad intra*, meno preoccupata di centralizzare o di uniformare (come, invece, avvenuto nei paesi

<sup>29</sup> Cf. T. LUCKMANN, *La religione invisibile*, il Mulino, Bologna 1969, 40-41.

<sup>30</sup> Cf. DIOTALLEVI, *Il rompicapo*, 17.

<sup>31</sup> *Ivi*.

protestanti del Nord Europa, in cui si hanno chiese di stato<sup>32</sup>) la sua offerta pastorale, e dunque aperta a una maggiore «competizione religiosa» *interna*: per questa via la modernizzazione secolarista è stata fronteggiata, moderandone alcuni effetti negativi sulla vitalità sociale della religione, proprio nel corso di una fase di crescente differenziazione funzionale della società<sup>33</sup>.

Tuttavia, questa differenziazione può essere moderata ma non elusa. Ciò significa che prosegue comunque la conseguente perdita di influenza sugli altri sottosistemi specializzati da parte della religione, essa stessa più autonoma e specializzata. Neppure la migliore politica «religiosa» possibile può arrestare il fenomeno della differenziazione tra chiesa e organizzazioni religiose, tra sfera sociale e sfera personale, e dunque tra religione e religiosità/fede, benché questo non significhi mortificazione della possibilità di interazioni religiose vivaci e frequenti, o consistenza di cospicue aree di religiosità personale.

Tutti questi fenomeni possono ancora darsi, ma a condizioni di elevata complessità.

La «differenziazione per funzioni» della società continuerà a influire sulle manifestazioni sociali della religione. Ciò significa, ad esempio, che se in una società non secolarizzata la religione poteva avere un'elevatissima influenza su altri poteri e ambiti sociali (e viceversa),

<sup>32</sup> Si, ad esempio, il caso della Danimarca: cf. P. SALOMONSEN, *Abbandono di pratica e credenza e persistenza del campo religioso*, in G. GUIZZARDI (ed.), *L'organizzazione dell'eterno. Struttura e dinamica del campo religioso*, Feltrinelli, Milano 1979, 237-248, e quello dell'Islanda: cf. W.H. SWATOS, *Monopolism, Pluralism, Acceptance and Reception: An Integrated Model for the Church-Sect Theory*, in «Review of Religious Research» 16 (1975) 174-185.

<sup>33</sup> Cf. DIOTALLEVI, *Il rompicapo*, 170.

in una società a modernizzazione avanzata, in cui abbia avuto successo anche il processo di formazione di un sottosistema funzionalmente specializzato per la religione, di quest'ultima si riduce non la generalità della rilevanza ma senz'altro il raggio di influenza societale e sociale in genere, ma si riduce contemporaneamente anche l'influenza sulla religione di altri poteri sociali. Proprio per questo riteniamo si possa dire che la secolarizzazione, ovvero quella prima componente del processo che si designa in genere con lo stesso termine, è dal punto di vista religioso *irreversibile e ambigua*, irreversibile nel senso relativo più in alto richiamato, e ambigua perché non sprovvista di un aspetto religiosamente positivo<sup>34</sup>.

## 2. Una situazione pastorale da cogliere

Questa libertà-da-altri-sistemi-sociali che la chiesa riceve dalla modernizzazione secolarista può costituire un presupposto importante per la pastorale ecclesiale in questo tempo di evangelizzazione: la cui relativa "novità" può essere interpretata anche alla luce di questa libertà, che se, da una parte, rischia di rendere socialmente irrilevante la fede cristiana, dall'altra la libera nelle sue possibilità missionarie e nella creatività che può sviluppare.

Si tratta di cogliere kairologicamente la situazione pastorale della fede-non-ovvia quale sollecitazione ad abbandonare le vie degli *adattamenti* pastorali (come potrebbe accadere nel caso di una comprensione unicamente kerigmatica o addirittura catechistica dell'evangelizzazione), le quali nell'immediato sembrano garantire una qualche tenuta/novità nel rapporto tra credenti e appartenenti, ma che nel lungo periodo riproporranno tutto intero l'ostacolo che si pensava di aver aggirato.

Ci sono infatti ragioni decisive per ritenere che la parrocchia, ad esempio, intesa come riferimento territoriale di una comuni-

<sup>34</sup> *Ibid.*, 176.

tà stabilmente insediata e altrettanto consolidata nei suoi ritmi di vita, costituisca una realtà collegata più al passato che al presente. Questa continua ancora a vivere con una tale funzione, ma solo per una parte della popolazione: una parte che è in diminuzione e costituisce molto spesso, per non dire quasi sempre, una comunità affinitaria, fatta cioè solo di praticanti volontari e consapevoli, che possono godere – e di fatto godono ancora – di quella omogeneità di ritmi di lavoro e di universi relazionali che, un tempo, apparteneva a tutti e oggi è il privilegio di pochi.

Non rendersi conto di un simile processo genera almeno due vistose distorsioni pastorali. Da un lato, la componente che può assicurare una pratica regolare confonde la propria minoranza oggettiva per una minoranza culturale: si sente marginale ed emarginata, allargando così, se non addirittura legittimando, il divario che legge e percepisce nella società circostante. La stessa letteratura sociologica sulla secolarizzazione ha finito per fornire analisi del tutto funzionali a una simile lettura; esattamente come ha contribuito a rinforzare, presso l'ala laicista, la percezione di costituire la vera maggioranza culturale e morale della società italiana stessa. La pretesa egemonia sociale e culturale di quest'ultima, una volta presa per vera, contribuisce a rinforzare, presso la minoranza praticante, la percezione netta di costituire una minoranza culturale, rinforzando così un'egemonia dell'universo secolare, tanto più costantemente ostentata quanto più non corrispondente alla realtà dei fatti, che invece illustrano l'estrema estensione di una spiritualità diffusa e di una domanda che si ripropone senza sosta.

La seconda distorsione, dall'altra, avviene tra i fedeli che sono «praticanti irregolari» e/o saltuari. Questi, reputando la loro mancata pratica non solo come un segnale della propria colpevole indolenza, ma anche come la fine di un'appartenenza passata giudicata superficiale, alimentata dalla sola coincidenza dei tempi della festa



e dell'incontro con gli altri, finisce per alimentare una concezione parziale e riduttiva della loro esperienza religiosa; giudicata, peraltro da loro stessi, come povera di contenuti e puramente formale. Dunque, sostanzialmente irriproducibile sul ritmo di una pratica domenicale, dalla quale tutto l'universo del tempo di riposo li ha allontanati.

Entrambe queste distorsioni si rinforzano inconsapevolmente tra loro facendo sì che la profezia si autoavveri. La mancata pratica dovuta ai problemi di lavoro e, più spesso, al carico di problemi privati (economici, relazionali, coniugali, educativi e morali) che finiscono per accumularsi e che reclamano il riposo inteso come distrazione, ha tante più possibilità di confondere la propria stessa indolenza per una marginalità oggettiva di Dio nella propria esistenza. E sottoscrive tanto più una simile lettura quanto più si percepisce dentro una società secolarizzata dove tutti sembrano condividere massicciamente la dimensione della non credenza e ostentano indifferenza all'annuncio religioso.

Il gioco delle reciproche rappresentazioni può rivelarsi fatale: la minoranza ecclesiale dei pochi praticanti, credendosi minoranza sostanziale, coltiva poco i contatti con il resto della comunità ecclesiale potenziale, ritenendola semplicemente inesistente. Quest'ultima, percependosi anch'essa come minoranza in un mondo secolarizzato, vedendo sempre più difficile assicurare la presenza ordinaria (nei giorni festivi e non solo) e non avendo più una comunità elettiva pronta ad accoglierla, finisce con il ritenere, tutto sommato, secondaria quella che non rammenta se non come una semplice abitudine, collegata a un universo di relazioni che non ci sono più, scivolando nell'indolenza pigra del meritato riposo dopo lo stress dei giorni ordinari.

Questa ricostruzione dei comportamenti alla luce delle percezioni che ciascuno si fa di una società esterna, che non cessa di

proclamare e di esibire la propria secolarizzazione, costituisce qui, certamente e per ora, una semplice ipotesi. Ma se questa ipotesi venisse accolta come plausibile, allora è proprio il processo di comunicazione tra il nucleo di praticanti regolari e l'esterno a costituire un problema pastorale di prim'ordine. Ed è uno dei grandi temi messi in campo dall'*Evangelii gaudium*<sup>35</sup>.

### Nota bibliografica

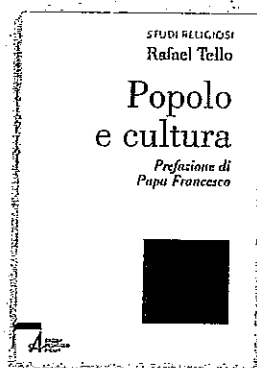
G. AGAMBEN, *La chiesa e il regno*, Nottetempo, Bologna 2010; G. CUCCI, *Religione e secolarizzazione. La fine della fede?*, Cittadella Editrice, Assisi 2019; L. DIOTALLEVI, *Fine corsa. La crisi del cristianesimo come religione confessionale*, EDB, Bologna 2017; G. DOSSETTI, *Per la vita della città*, Zikkaron, Marzabotto (BO) 2018<sup>2</sup>; FR. JOHN DI TAIZÉ, *Terra di passaggio. Il sabato santo e la riscoperta dell'aldilà*, Morcelliana, Brescia 2018; J. MALLON, *Divino rinnovamento. Per una parrocchia missionaria*, EMP, Padova 2014; V. ROSITO, *Dio delle città. Cristianesimo e vita urbana*, EDB, Bologna 2018; A. SANNINO, *Nuova immagine di parrocchia. Un modello di rinnovamento*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2020.

### Sommario

Che cosa la chiesa deve fare qui e ora? La risposta alla domanda (compito della teologia pastorale) necessita della messa a fuoco di alcuni dati che descrivano in che modo la fede nel contesto occidentale, e italiano in particolare, è [ancora] presente, e in che senso la questione della fede e

<sup>35</sup> Cf. FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013).

dell'evangelizzazione costituiscano il cuore della risposta alla domanda di partenza. L'articolo enuclea tre possibili modelli, che possano aiutare a interpretare alcuni fenomeni religiosi e pastorali, per non dare giudizi sbrigativi su una situazione pastorale effettivamente inedita, con la quale occorrerà fare i conti ancora per molto tempo, e che non potrà produrre un'azione pastorale monomorfa e nemmeno compiacente nei confronti delle spinte culturali che di fatto marginalizzano Gesù Cristo e il Vangelo.



pagg. 248 - € 18,00

## PER UN CRISTIANESIMO POPOLARE

Per lo più sconosciuto in Europa, Rafael Tello (1917-2002) è stato un sacerdote e un teologo argentino che con Lucio Gera, Juan C. Scannoni e altri ha sviluppato le basi della cosiddetta «teologia del popolo», quel popolo «nuovo» che vive praticamente la fede cristiana, ma secondo la propria cultura. Già da cardinale J.M. Bergoglio attesta che Tello sta al fondamento dell'evangelizzatore in Argentina; come papa Francesco, poi, trasfonde più riferimenti a questo pensiero nel suo insegnamento magisteriale. Il nesso cultura e fede è qui molto forte.

Questo è il primo libro di Tello tradotto in italiano; raccoglie sette scritti inediti concernenti proprio i temi/paradigmi fondamentali del «popolo» e della «cultura». Un libro che va letto per farsi un'idea, e per comprendere nel vivo, linguaggio e contenuti di una teologia che ancora in Italia è difficile metabolizzare.

**RAFAEL TELLO** (1917-2002) avvocato, sacerdote, teologo, il meno noto in Italia tra i fondatori della «teologia del popolo». Per lunghi anni docente presso la Facoltà di teologia di Buenos Aires, tra il 1966 e il 1973 lavora come consulente esperto della COEPAL (Commissione episcopale per la pastorale). Estromesso (1979) dall'insegnamento, si ritira dalla vita pubblica della chiesa, ma continua a scrivere e ad animare la riflessione di sacerdoti e gruppi giovanili. Numerosi, ma sparsi e in parte ancora inediti i suoi scritti (cf. Fundación Saracho).

### PER ORDINI E INFORMAZIONI

Edizioni Messaggero Padova • via Orto Botanico, 11 • 35123 Padova  
numero verde 800-019591 • fax 049 8225650  
e-mail: [emp@santantonio.org](mailto:emp@santantonio.org) • [www.edizionimessaggero.it](http://www.edizionimessaggero.it)

**A** EDIZIONI  
MESSAGGERO  
PADOVA