

Dalla cristianità alla modernità cattolica La metamorfosi dell'appartenenza ecclesiale ne *L'età secolare* di Charles Taylor

Duilio Albarello

Mi propongo di affrontare la questione del *cambiamento di paradigma* relativo alla problematica dell'appartenenza ecclesiale, dal preconcilio al concilio Vaticano II, attraverso il confronto con l'analisi ricostruttiva sotto il profilo storico-culturale, che Charles Taylor elabora nella sua ultima fatica, *L'età secolare*¹, in cui emergono le motivazioni pratiche e ideali che stanno alla base di quel cambiamento, da lui individuato nel passaggio dalla Cristianità alla “modernità cattolica”².

Nel volume, Taylor fa interagire tre profili del fenomeno della secolarizzazione, che riguarda in particolare i paesi dell'area nordatlantica: la *privatizzazione* della fede religiosa, ciò che viene comunemente indicato con la categoria di laicità dello Stato; l'*indebolimento* della credenza e della pratica religiosa a livello della vita personale; l'*opzionalizzazione* dell'esperienza religiosa. In queste pagine, l'autore si occupa in particolare di quest'ultima accezione, incentrata sul passaggio da una società in cui era virtualmente impossibile non credere in Dio, a una in cui al contrario la fede religiosa, anche per gli stessi credenti, non è più un dato indiscutibile.

Tale opzionalizzazione può rinviare da un lato alla riduzione del legame con Dio a un accessorio del tutto facoltativo (*optional*) in ordine alla pratica della vita buona (ciò che Taylor definisce “l'umanesimo esclusivo”); dall'altro lato, però, può rimarcare in positivo il carattere di scelta libera e responsabile (*opzione*) implicato dall'atto credente, nella consapevolezza che in un contesto pluralistico un'alternativa differente rimane sempre possibile. La condizione dell'opzionalizzazione implica che non si nasce soggetti dotati di una fede religiosa/cristiana oppure umanisti esclusivi, bensì eventualmente lo si diventa, in base a una scelta personale.

¹ C. Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, London, 2007 (trad. it. di P. Costa e M. Sircana, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009).

² L'espressione è utilizzata per la prima volta nel saggio C. Taylor, *Una modernità cattolica*, in «Annali di studi religiosi», 1 (2000), pp. 405-427. Tale saggio è stato ripubblicato successivamente in C. Taylor, *Varieties of Religion Today*, Harvard University Press, Cambridge 2002 (trad. it. di P. Costa, *La modernità della religione*, Meltemi, Roma 2004).

L'opera di Taylor si propone dunque di ricostruire la genesi storica di tale processo di secolarizzazione, che ha posto fine al riconoscimento ingenuo del trascendente e quindi alla credenza religiosa come posizione automatica a livello individuale e collettivo. Soprattutto a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, l'alternativa alla visione religiosa della realtà ha acquistato una tale solidità e anche una tale differenziazione al suo interno, da formare un vero e proprio sistema connotato da una pretesa totalizzante.

È quanto il nostro Autore designa come "l'effetto nova"³: la proposta di un'alternativa umanistica praticabile ha generato una varietà sempre crescente di opzioni morali e spirituali, innescando un processo di espansione che dura fino all'epoca contemporanea.

1. La mobilitazione politico-identitaria su basi religiose

Se nel corso dei secoli XVIII e XIX il processo di espansione dell'alternativa umanistica al Cristianesimo ha riguardato i gruppi di élite all'interno della società, a partire dal Novecento "l'effetto nova" giunge a coinvolgere trasversalmente tutti i ceti sociali. Sono molteplici i tentativi teorici di spiegare come si sia potuto verificare un tale fenomeno.

Un primo modello esplicativo si basa sul concetto di *diffusione*: l'estendersi dell'alfabetizzazione, con il conseguente allargarsi dell'accesso ai più alti livelli di istruzione fino al grado universitario, ha determinato una generalizzazione della condizione prima riservata all'élite, sia a livello di formazione intellettuale, sia a livello di stile di vita. Ciò che decreta l'insufficienza di tale posizione è il fatto constatabile che in alcuni paesi nell'Ottocento e a volte pure nel Novecento la pratica religiosa non è diminuita, ma al contrario si è addirittura accresciuta (per esempio, in Francia nella seconda metà dell'Ottocento, dopo la crisi della Rivoluzione; e in Inghilterra all'inizio del Novecento).

Viene dunque a offrire un'opportuna integrazione il secondo modello esplicativo, incentrato sulla dinamica della *differenziazione*: si tratta del fenomeno per cui le funzioni prima ricondotte a un principio unitario si suddividono e si espletano entro sfere separate, ciascuna dotata delle proprie norme e istituzioni. Di conseguenza, la religione si riduce al ruolo di una sfera tra le altre, cessando di occupare ogni ambito dell'esistenza individuale e collettiva. Tuttavia, anche in questo orizzonte, rimane inspiegato il fatto che una società può subire un simile processo di differenziazione, eppure continuare a essere plasmata nei suoi strati profondi dalla forma religiosa dominante (cfr. la situazione degli USA, caratterizzata

³ C. Taylor, *L'età secolare*, cit., p. 382.

dalla prospettiva della *religious freedom*, per molti versi alternativa rispetto al modello europeo della *laïcité*⁴).

A partire da qui Taylor ritiene che non ci si possa limitare a una teoria della secolarizzazione poggiata sull'assunto del declino inesorabile della religione: i fattori della diffusione e della differenziazione non conducono in maniera univoca al regresso dell'esperienza religiosa, bensì provocano pure una sorta di *ricollocazione* del sacro e dello spirituale rispetto alla vita personale e sociale, secondo un meccanismo ripetuto di destabilizzazione e ricomposizione⁵. Taylor, richiamandosi alla lezione di Émile Durkheim, distingue a questo riguardo tra una prospettiva paleo-durkheimiana, neo-durkheimiana e post-durkheimiana in riferimento alla modalità di articolare il legame tra l'appartenenza alla religione e l'appartenenza alla collettività⁶.

La prima visione corrisponde alle società cattoliche dell'*Ancien régime*, dove la Chiesa e lo Stato sono concepiti come istituzioni disposte in un ordine gerarchico stabilito da Dio, il quale è chiamato in causa in maniera massiccia in tutti gli ambiti dello spazio pubblico. Con l'affermarsi della secolarizzazione, specie nelle società protestanti, prende forma un modello differente, per il quale il rimando alla dimensione religiosa intrattiene un rapporto immediato con la costruzione della società. In questa *visione neo-durkheimiana* l'appartenenza alla religione diventa centrale per l'identità politica e per stabilire il grado di civilizzazione di una determinata comunità (cfr. la Dichiarazione di indipendenza americana, in cui si definisce la nazione «un Popolo al cospetto di Dio»). Laddove si mette in opera tale fenomeno della mobilitazione politico-identitaria su base religiosa viene inevitabilmente ritardato o addirittura evitato il potenziale declino della credenza e della pratica corrispondente.

L'epoca della mobilitazione può essere collocata approssimativamente nel periodo che va dal 1800 al 1960. Alcuni studiosi si riferiscono in proposito a una “seconda epoca confessionale”, in quanto le Chiese progettano una pianificazione totale dell'esistenza dei loro membri, diventando il motore di un sentimento molto vicino al nazionalismo (pensiamo alla Polonia e all'Irlanda, nella prima metà del Novecento). Ciò vale d'altra parte anche per le organizzazioni non religiose, come i partiti e i movimenti politici di massa, di tipo democratico oppure totalitario:

Pertanto, in quest'epoca le potenti forme di fede intrecciarono insieme quattro filoni: la spiritualità, la disciplina, l'identità politica e un'immagine dell'ordine civilizzato. Questi quattro filoni erano presenti nella religione delle élite nei due secoli precedenti, ma ora erano divenuti un fenomeno di massa: si rafforzavano reciprocamente, costituivano un tutto⁷.

⁴ Si veda al riguardo il documentato studio di L. Diotallevi, *Una alternativa alla laïcité*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.

⁵ Taylor riprende a tale proposito la posizione argomentata nel saggio di D. Martin, *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, Ashgate, Aldershot 2005.

⁶ C. Taylor, *L'età secolare*, cit., pp. 571-594.

⁷ Ivi, p. 594.

2. L'individualismo espressivo come misura della religiosità

Secondo la diagnosi di Taylor, un deciso punto di svolta rispetto a questo scenario della mobilitazione è riscontrabile negli anni sessanta del Novecento, a partire dai quali si fa strada quello che viene denominato un "individualismo espressivo", o in altri termini una "cultura dell'autenticità"⁸. Si tratta della trasformazione in fenomeno di massa della concezione della vita affermatasi con l'espressivismo romantico alla fine del Settecento, per il quale ciascuno ha un modo specifico e originale di realizzare la propria umanità, che deve essere perseguito in contrapposizione al conformismo rispetto a un modello imposto dall'esterno: dalla società, dalle generazioni precedenti o dall'autorità religiosa e politica. Le rivolte giovanili degli anni sessanta e settanta (ispirate da autori come Theodor Roszak e Herbert Marcuse) contribuiscono alla diffusione generalizzata di tale individualismo espressivo, nella misura in cui sono dirette contro un sistema che sembrava di fatto reprimere la creatività e l'immaginazione.

Nel periodo successivo, tuttavia, diventa sempre più chiaro che, da un lato, gli obiettivi legati all'autoespressione integrale, come la liberazione sessuale e i rapporti paritari, e dall'altro lato la coesione sociale, non sono istanze che si possono armonizzare, se non per un tempo limitato e per comunità circoscritte; di conseguenza, nel tentativo di attuare tali istanze, si rende necessario sacrificarne alcune a vantaggio di altre. Il problema è che l'ideale dell'individualismo espressivo finisce di generare un effetto destabilizzante allorquando venga distaccato dallo scopo più ampio di costruire un'autentica collettività di eguali. Un esempio tipico, a questo proposito, è dato dall'imporsi della pura opzione soggettiva come valore assoluto, indipendente dal contenuto e dal contesto della scelta stessa: i risultati a lungo termine sono la crisi dell'identificazione personale, l'eclisse della politica, l'affermarsi del relativismo etico.

Tutto ciò naturalmente presenta una consistente ricaduta anche sul piano dell'esperienza religiosa; a questo livello, Taylor si riferisce alla comparsa di un *immaginario di tipo post-durkeheimiano*⁹. Nel nuovo ordine espressivista, infatti, il legame con il sacro e con il divino tende a non radicarsi più in un quadro di riferimento definito e istituzionale, quale può essere la Chiesa o lo Stato; piuttosto, il criterio dell'appartenenza è ricercato nella consonanza immediata con lo sviluppo spirituale del singolo, così come viene di volta in volta individualmente interpretato e vissuto. È ovvio che, in un orizzonte di questo tipo, risulta implicata in maniera costitutiva la possibilità di un pluralismo illimitato; l'unico limite riconosciuto è quello del rispetto dovuto in ogni caso al cammino spirituale dell'altro¹⁰.

⁸ Ivi, p. 595.

⁹ Ivi, pp. 611-634.

¹⁰ Si tratta in buona sostanza della ripresa in campo religioso dello *harm principle* di J.S. Mill: nessuno ha diritto di interferire nella mia vita per il mio bene, ma solo per evitare un danno ad altri.

Il nesso indiscutibile per la prospettiva paleo e neo-durkheimiana tra la fede religiosa, l'ordine morale e il sistema della civiltà si rivela come del tutto problematico per un numero crescente di soggetti, guidati esclusivamente dall'imperativo dell'autorealizzazione. Di conseguenza, il venir meno dell'adesione a un codice rigido e della convinzione di essere un gruppo di fedeli solidamente compattato rende assai difficile alle Chiese l'impresa di influenzare la coscienza delle persone. Come osserva Taylor,

l'enfasi sulla responsabilità individuale e sulla libertà era destinata prima o poi a cozzare contro le pretese di controllo clericale. E le reazioni postromantiche contro le discipline della modernità, i tentativi cioè di riabilitare il corpo e la vita dei sensi, erano a loro volta destinate ad alimentare una forte reazione contro la repressione sessuale¹¹.

L'aspetto paradossale è che il fenomeno della disaffezione nei confronti dell'appartenenza strutturata di tipo religioso raggiunge il suo culmine, almeno in ambito cattolico, proprio nel momento in cui, con il magistero del concilio Vaticano II, sono stati messi in discussione e tendenzialmente ripudiati il clericalismo, il moralismo e la strategia della paura.

La vita spirituale scaturita dalla “rivoluzione espressiva” in molti casi prende le mosse da un sentimento d'insoddisfazione per un'esistenza del tutto imprigionata nell'orizzonte dell'immanenza, e dunque avvertita come inconsistente, banale, priva di uno scopo elevato; ci si domanda perciò se sia possibile avanzare oltre i limiti imposti dalle attuali codificazioni della riuscita individuale e sociale. Un argomento a favore di tale tesi è indicato nella rilevanza accordata alla dimensione festiva dell'esistenza, ovvero al bisogno di “momenti di fusione”, che sottraggono alla quotidianità in quanto mettono in contatto con l'irrompere del trascendente nel corso ordinario del vivere. In questo contesto, la *ricerca* diventa la cifra dominante dell'esperienza spirituale; una ricerca, che però si rifiuta di lasciarsi indirizzare o addirittura delimitare dal riferimento costrittivo a coordinate dottrinali e morali previamente tracciate da parte della religione istituzionale¹². Perciò nell'epoca contemporanea si registra una transizione dalla forma della mobilitazione alla forma dell'autenticità, che nel complesso segna un processo di ritirata dal regime della “cristianità”, ossia da una configurazione della civiltà dove il Cristianesimo costituisce la piattaforma condivisa di una visione del mondo e di un'etica considerate come essenziali dal punto di vista del tessuto sociale.

¹¹ C. Taylor, *L'età secolare*, cit., p. 627.

¹² Emblematica a tale riguardo è la posizione espressa in U. Beck, *Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*, Insel, Frankfurt a.M. 2008 (trad. it. di S. Franchini, *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Laterza, Bari 2009).

3. La possibilità di una “modernità cattolica”

A parere di Taylor, la tendenza all'individualismo espressivo non esclude *a priori* che molti, anche nel contesto attuale, possano essere condotti dalla ricerca di se stessi a unirsi a comunità religiose fortemente strutturate. Di conseguenza, un percorso spirituale può essere avviato grazie a un'esperienza di ispirazione, di intuizione improvvisa, per poi eventualmente evolversi in una vita religiosa, connotata da una disciplina di preghiera e di comportamento anche molto esigente (cfr. i movimenti cattolici o il fenomeno evangelicale dei *new-born christians*).

Nella parte finale della sua indagine, Taylor si sofferma appunto sull'esperienza della conversione, cioè sulla possibilità di fuoriuscire dalla cornice immanente per aprirsi al legame religioso con Dio¹³. Ogni processo di conversione esige in qualche modo di problematizzare la configurazione immediata dell'orizzonte di senso, in cui si conduce l'esistenza; utilizzando un linguaggio di tipo epistemologico, si potrebbe parlare qui di un cambiamento di paradigma, notando però che in questo caso si tratta di una trasformazione che concerne non solo il livello teorico, ma le dimensioni fondamentali della vita. Nel contesto occidentale contemporaneo, l'apertura al legame religioso implica di esercitare una rottura rispetto ai limiti imposti dalle “strutture del mondo chiuse”, sia a livello di teorie accettate, sia a livello della pratica morale e politica. Il convertito si stacca dall'ordine soltanto immanente per aderire a un altro ordine, che viene riconosciuto come più comprensivo.

Nel caso del riferimento al Cristianesimo, tale adesione a un ordine alternativo rispetto all'orientamento secolaristico dominante può essere declinata in una duplice modalità. Da un lato, vi è la posizione di chi ritiene che l'ideale da perseguire dovrebbe consistere nella *restaurazione del regime di cristianità*, dove il modello di convivenza ispirato dalla dottrina religiosa è tradotto in un codice normativo di tipo legale e morale valevole per tutti. Con ciò si finisce tuttavia per dimenticare che anche i migliori codici sono esposti al rischio di trasformarsi in trappole idolatriche, che agiscono in modo costrittivo, prevaricando sulla coscienza libera del soggetto. Al proposito, Taylor osserva che «dobbiamo trovare il centro della nostra vita spirituale al di là del codice, più in profondità del codice, in reti di cura vivente, che non devono essere sacrificate al codice, e che anzi talvolta devono persino sovvertirlo»¹⁴.

Si collega qui la posizione che, dall'altro lato, considera il divario tra la prospettiva evangelica e le forme socio-culturali dell'epoca come un fatto persistente nella condizione umana storica in quanto tale, per cui la tensione tra le esigenze della fede in Cristo e le norme della civiltà è da reputare per principio ineliminabile. Di conseguenza, sotto questo profilo, l'adesione all'ordine cristiano non è concepita come puro rigetto della civiltà della democrazia e dei diritti, bensì come una sorta di

¹³ C. Taylor, *L'età secolare*, cit., pp. 913-966.

¹⁴ Ivi, p. 932.

“opposizione leale” al sistema moderno e post-moderno, per concorrere a liberarlo dalle sue aporie in forza del rimando all'Evangelo, in quanto capace di ispirare soluzioni più degne per l'uomo. A parere di Taylor, conclusivamente, rimane in ogni caso una constatazione insieme gravosa e impegnativa: «La Chiesa avrebbe dovuto essere il luogo in cui gli esseri umani, con tutte le loro differenze e i loro itinerari disparati, si riuniscono; e ovviamente siamo ancora ben lontani dall'aver raggiunto questo scopo»¹⁵.

4. Dal paradigma giuridistico al paradigma testimoniale

Appare pertinente l'istanza di promuovere una “modernità cattolica”, nella modalità di una configurazione storica del Cristianesimo e rispettivamente della Chiesa come presenza testimoniale e dialogica, la quale si pone per obiettivo l'attuazione di una “opposizione leale” alla contemporaneità socio-culturale. Il costituirsi di un simile paradigma ecclesiologico appare prefigurato da Papa Giovanni XXIII, sin dal discorso di apertura del concilio Vaticano II, ove si introduce esplicitamente la questione della forma pastorale del Cattolicesimo, in particolare sostenendo la necessità che la dottrina cristiana sia approfondita e presentata in maniera che risponda alle esigenze dell'epoca contemporanea.

Questa intuizione ancora acerba si comprende meglio alla luce dell'insieme dei testi conciliari, che si possono strutturare attorno a due assi incrociati: un asse verticale relativo alla *relazione tra uomo e Dio*; un asse orizzontale riguardante i *rapporti tra Cristianesimo e altri*: le diverse confessioni cristiane, le religioni, l'ateismo e la società moderna. Questi due assi del *corpus* magisteriale si incrociano nella Chiesa: da una parte nella coscienza che la Chiesa matura di se stessa, e dall'altra parte nella ridefinizione delle relazioni fra i soggetti che la compongono¹⁶. La “secolarizzazione interna” del Cattolicesimo, dunque, si presenta come conversione e decentramento, insomma come un processo di apprendimento che conduce la Chiesa a entrare in contatto con altri, sino a diventare progressivamente consapevole del profitto spirituale che essa può trarre dal dialogo con essi.

L'esito di tale esperienza è il prodursi di una serie di interrogativi sull'identità della fede cattolica e sulla qualità evangelica della sua presenza nella storia. La *pastoralità* del Vaticano II¹⁷ consiste nell'aver riconosciuto che non c'è annuncio dell'Evangelo senza una relazione con il destinatario, quindi senza un radicamento temporale e culturale, benché molti passaggi del concilio lascino ancora sussistere una certa esteriorità tra Evangelo e storia. D'altra parte, il fatto che nella società

¹⁵ Ivi, p. 966.

¹⁶ Tale proposta di sistemazione del magistero elaborato in seno al Vaticano II è rinvenibile in C. Theobald, *Nodi ermeneutici dei dibattiti sulla storia del Vaticano II*, in A. Melloni, G. Ruggieri (a cura di), *Chi ha paura del Vaticano II?*, Carocci, Roma 2009, pp. 45-68.

¹⁷ Si veda utilmente al riguardo: C. Theobald, *La réception du concil Vatican II. Accéder à la source*, Cerf, Paris 2009, pp. 275-699; G. Canobbio, *L'attualità dell'ecclesiologia del Vaticano II e i limiti della sua ricezione*, in «Teologia», 36 (2011), pp. 172-193.

contemporanea la verità appaia storicizzata e quindi con una veste plurale, non deve far dimenticare l'unità interna della visione evangelica. Per questo il Vaticano II cerca di stabilire un criterio di unità, ponendolo in un certo stile di comunicazione, ossia nel modo di annunciare la fede, accentuando il carattere insondabile del mistero di Cristo, in rapporto alla sua conoscenza e alla sua espressione¹⁸.

È evidente che questa prospettiva fondamentale abbia una ricaduta significativa sul tema dell'appartenenza ecclesiale. Una testimonianza coerente dell'evento di Gesù Cristo richiede alla comunità ecclesiale di attrezzarsi per attuare una forma di presenza dia-logica. Si tratta insomma di assumere una posizione di apprendimento, grazie alla quale la comunità ecclesiale dà prova di essere "esperta in umanità" anzitutto imparando a riconoscere l'esperienza effettiva dell'uomo, senza pretendere di ricavarla da principi astratti, per elaborare una lettura sapienziale dell'umano comune, alla luce di quel giusto senso che la vicenda del Nazareno rende accessibile¹⁹.

Da questo punto di vista, il paradigma testimoniale dell'appartenenza si contrappone al paradigma giuridistico proprio di una pastorale del controllo totale (di tipo "neo-durkheimiano"), che si pone come obiettivo la pianificazione integrale della vita e delle scelte di ciascuno²⁰. Al contrario, i cristiani – pur senza cedere alla deriva relativistica sempre in agguato entro un contesto impregnato dall'individualismo espressivo – sono chiamati a realizzare un'ospitalità senza confini, che promuova le differenti configurazioni che può assumere, dentro e fuori la comunità ecclesiale, la maniera di abitare il mondo secondo l'Evangelo²¹. Proprio così la Chiesa – in linea con l'auspicio di Taylor – potrà continuare o tornare a essere anche nella società secolare e plurale uno spazio aperto e libero, dove si spartisce a beneficio di chiunque il senso cristico dell'umano.

¹⁸ Cfr. *Dignitatis humanae*, nn. 2-3; *Unitatis redintegratio*, n. 11.

¹⁹ Mi permetto di rimandare per ulteriori approfondimenti al riguardo a D. Albarello, *L'umanità della fede. Credere in Dio nell'epoca del disincanto*, Effatà, Cantalupa 2011.

²⁰ Quanto il rischio di regredire a un paradigma ecclesiologico di tipo giuridistico/"neo-durkheimiano" sia tutt'altro che remoto nella stagione recente del Cattolicesimo, in specie italiano, lo attesta persuasivamente la denuncia costruttiva contenuta in S. Xeres, G. Campanini, *Manca il respiro. Un prete e un laico riflettono sulla Chiesa italiana*, Ancora, Milano 2011.

²¹ «Anche se siamo meno numerosi, anche se non possiamo più sognare di imporci con autorità a tutta la società, siamo disposti a essere una Chiesa missionaria, che si sforza di non chiudersi in se stessa, trasformandosi in un ghetto o in un club, ma che cercherà innanzitutto di mettere in atto, nelle condizioni attuali, la vocazione cristiana così come Gesù la propone: "Voi siete il sale della terra, voi siete la luce del mondo" (Mt 5, 14-14)? Questo dovrebbe essere chiaro: la logica interna alla vita e alla missione cristiane non è una logica di separazione, ma una logica di presenza, d'impegno, di relazioni aperte, di proposta positiva della fede» (C. Dagens, *Libera e presente. La Chiesa nella società secolarizzata*, EDB, Bologna 2009, pp. 33-34).