

BRYAN R. WILSON

LA RELIGIONE
NEL MONDO CONTEMPORANEO

IL MULINO

¹³ Questo è il caso, per esempio, della religione Peyote fra gli indiani Nordamericani; si veda Bryan R. Wilson, *Magic and the Millennium*, London, Heinemann, 1973, pp. 435 ss.

¹⁴ Sulla Missione della Divina Luce, si veda James V. Downton Jr., *Sacred Journeys: The Conversion of Young Americans to Divine Light Mission*, New York, Columbia University Press, 1979; sulla Coscienza di Krishna, si veda J. Stillson Judah, *Hare Krishna and the Counterculture*, New York, Wiley, 1974; sull'Organizzazione Sana, Felice, Santa si veda Alan Tobey, *The Summer Solstice of the Healthy-Happy-Holy Organization*, in *The New Religious Consciousness*, a cura di C.Y. Glock e R.N. Bellah, Berkeley, University of California Press, 1976, pp. 5-30; sulla Chiesa Unificata si veda Eileen Barker, *Who'd be a Moonie?*, in *The Social Impact of the New Religious Movements*, a cura di Bryan R. Wilson, New York, The Rose of Sharon Press, 1981.

¹⁵ Sui Bambini di Dio si veda Roy Wallis, *Observations on the Children of God*, in «Sociological Review», 24, 4 (1976), pp. 807-829.

¹⁶ Sul Pentecostalismo si veda George B. Cutten, *Speaking With Tongues Historically and Psychologically Considered*, New Haven, Yale University Press, 1927; Walter J. Hollenweger, *The Pentecostals*, London, SCM Press, 1972.

¹⁷ Sul Rinnovamento Carismatico si veda Richard Quebedeaux, *The New Charismatics*, New York, Doubleday, 1976.

¹⁸ Per la relazione sui nuovi movimenti nel terzo mondo e le loro conseguenze sociali, si veda Bryan R. Wilson, *Magic and the Millennium*, cit.

¹⁹ Per un approfondimento di questo punto si veda Bryan R. Wilson, *Contemporary Transformations of Religion*, Oxford, Oxford University Press, 1976.

²⁰ Per un approfondimento generale si veda Fujio Ikado, *The Religious Background of Japanese Culture*, Tokio, Association for International Education in Japan, 1973.

²¹ Le condizioni generali emergono molto chiaramente in recenti studi, per esempio in Kiyomi Morioka, *Religion in Changing Japanese Society*, Tokio, University of Tokyo Press, 1975; e in Robert J. Smith, *Ancestor Worship in Contemporary Japan*, Stanford, California, Stanford University Press, 1974.

²² Questa questione è trattata in Emile Durkheim, *Leçons de sociologie* (1950); trad. it. *Lezioni di sociologia*, Milano, Etas Compass, 1973.

CAPITOLO SESTO

LA SECOLARIZZAZIONE E LE SUE INSODDISFAZIONI

La tesi abbozzata

La secolarizzazione è, per i sociologi, tanto un concetto quanto un semplice termine descrittivo. La cosiddetta «tesi della secolarizzazione» denota una serie di proposizioni, spesso formulate in modo vago, che formano una sorta di *corpus* teorico riguardante i processi di cambiamento sociale in un periodo storico non specificato.

Chiaramente, i particolari di tali processi potrebbero essere espressi in modo più o meno specifico e in relazione a diverse epoche.

Il mio interesse riguarda fondamentalmente il passato recente della società occidentale avanzata, ma la tesi in sé suggerisce l'esistenza di una secolarizzazione progressiva che si estende indietro nel tempo per tutto il corso della storia umana, in maniera intermittente e con diversa incidenza e rapidità. Forse oggi non occorre nemmeno dire che, nel descrivere questo processo, il sociologo non approva né tantomeno vuole proporre o incoraggiare la secolarizzazione. Avanzare la tesi della secolarizzazione quale spiegazione di ciò che accade nella società non significa essere secolaristi o approvarla; significa semplicemente documentare e illustrare il cambiamento sociale e organizzare questa documentazione in un modello generale in grado di fornire un sistema esplicativo per ogni singolo avvenimento.

La secolarizzazione non indica solo un cambiamento che avviene *nella* società, ma anche un cambiamento *della* società nella sua organizzazione di base. È uno dei numerosi e concomitanti processi del cambiamento sociale, anche se avviene in diversi modi e contesti. Alcuni eventi secolarizzanti sono stati voluti consapevolmente, come ad esem-

pio il privare di potere le agenzie religiose o il laicizzare i beni ecclesiastici (e questo fu il significato originale del termine secolarizzazione). Altri cambiamenti, come la graduale diminuzione del riferimento al soprannaturale nella vita quotidiana, si sono verificati in modo poco consapevole (e qui non terrei in alcun conto l'influenza di quei secolaristi e di quegli umanisti, e di altri ideologicamente impegnati a far nascere una società secolare, ritenendoli tutt'al più d'importanza marginale).

La secolarizzazione si riferisce alla diminuzione del significato sociale della religione. Il termine è anche usato con altri significati, per esempio il sequestro da parte del potere politico dei beni e privilegi delle istituzioni religiose; il passaggio da un controllo religioso a uno secolare di svariate attività e funzioni già della religione; il minor tempo, energie e risorse che gli uomini dedicano agli interessi sovra-empirici; la decadenza delle istituzioni religiose; la sostituzione, in fatto di comportamento, dei precetti religiosi con criteri strettamente tecnici; la graduale sostituzione di una coscienza specificamente religiosa (che va dalla fiducia in amuleti, riti, incantesimi o preghiere, a una preoccupazione etica di ispirazione largamente spirituale) con un orientamento empirico, razionale e strumentale; l'abbandono di interpretazioni mitiche, poetiche e artistiche della natura e della società a favore di descrizioni prosaiche e, da qui, la rigorosa separazione fra atteggiamenti emotivi e valutativi e orientamenti conoscitivi e positivi.

È probabile che questi fenomeni siano legati in modo causale, avvengano con sequenze diverse e con diversi gradi di rapidità. In quale estensione o in quale ordine essi si verificano è una questione empirica relativa ad ogni caso specifico, che non può essere decisa *a priori*. La complessità della vita sociale esige che si tenga conto di innumerevoli fattori contingenti e di un inestricabile tessuto di cause; ma l'impossibilità di scoprire ogni influenza causale nel giusto ordine non dovrebbe indurci ad abbandonare una concezione complessiva che guardi ai processi sociali più vasti, in riferimento ai quali ottenere almeno una comprensione interpretativa della realtà. Mi si conceda, per motivi di chiarezza, di ricorrere a una definizione della secolarizzazione che utilizzai per la prima volta alcuni anni fa, e che non ho

più trovato motivo di modificare. Col termine *secolarizzazione*, intendo quel processo mediante il quale le istituzioni, le azioni e la coscienza religiose perdono la loro significatività sociale¹. Tale definizione *non* implica che tutti gli uomini abbiano acquisito una coscienza secolarizzata. Non implica neppure che la maggior parte degli individui abbia abbandonato ogni interesse per la religione, anche se ciò è possibile. Suggestisce semplicemente che la religione cessa di essere significativa per il funzionamento del sistema sociale. Questo fatto può liberare molte persone da impegni e obblighi religiosi che diversamente si sarebbero sentite in dovere di sostenere: la perdita, da parte della religione, della sua significatività sociale può portare gli uomini a conquistare una indipendenza psicologica o individuale da essa, ma questo è un argomento su cui occorre ancora investigare, poiché possono esistere altre costrizioni di tipo non religioso che contribuiscono a legare gli uomini alle istituzioni religiose o a convincerli a seguire in maniera formale i rituali religiosi. La mia definizione cerca di coprire tutte queste diverse applicazioni del concetto summenzionato. Li possiamo considerare fenomeni connessi, anche se non siamo sempre in grado di spiegare il rapporto che vi intercorre.

Talvolta si obietta che il processo implicito nel concetto di secolarizzazione richiami subito l'idea di una originaria condizione di vita sociale non secolare, o, per lo meno, molto meno secolare di quella attuale. Questo può essere facilmente concesso, anche se deve essere chiaro che non tutti gli uomini, persino nelle grandi epoche della fede, erano decisamente religiosi, e che durante il periodo della sua maggior efficacia organizzativa, la chiesa europea, per esempio, era interessata da eresie interne e paganesimo esterno, da immoralità, lassismo e corruzione. Ciò nondimeno, secondo la maggioranza dei giudizi, la significatività sociale della religione per quanto riguarda la condotta della vita umana fu maggiore allora di quanto non lo sia adesso². Se torniamo indietro nel tempo, le prove diventano sempre più schiaccianti. Le culture più semplici, le società tradizionali e le comunità del passato descritte dai loro resti archeologici sembrano aver avuto una profonda preoccupazione per il soprannaturale (anche se forse non veniva desi-

gnato con questo nome). I popoli più semplici sembra abbiano preso coscienza di sé, delle loro origini, del loro ordinamento sociale e del loro destino con riferimento a una sfera proiettiva del soprannaturale. I loro principali interessi, espressi forse in modo più convincente con riferimento alla morte, erano sovra-empirici, e tali idee, esseri, oggetti, o condizioni esigevano una profonda attenzione e dedizione. La vita quotidiana era profondamente influenzata, e talvolta completamente ordinata, da un insieme di norme trascendenti.

Anche nelle società tradizionali possiamo notare che gli edifici più grandi sono quelli dedicati alle attività religiose, o costruiti con la consapevolezza di riferirsi a realtà trascendenti; il codice in base al quale si vive la propria vita proviene in larga misura da una o più presunte fonti soprannaturali; i simboli e i segni distintivi che la gente impiega vengono accresciuti, se non totalmente forniti, dalle autorità religiose; e i fini ultimi di un popolo sono espressi in termini extra-terreni che fanno riferimento a una sfera che va oltre l'esperienza empirica o la comprensione personale. I resti di tali fenomeni persistono ancora oggi anche nelle nazioni più avanzate, e continuano a richiedere riconoscimento e stima, sebbene non siano più le istanze guida della politica, dell'economia o di altri settori dell'organizzazione sociale.

La secolarizzazione è, quindi, un processo sociale di lungo periodo. I modelli effettivi in cui si manifesta sono culturalmente e storicamente specifici di ogni contesto e conformi alla natura particolare delle concezioni del soprannaturale considerate in precedenza, e alle istituzioni in cui erano custodite. Per arrivare a considerare l'attuale società occidentale, mi si permetta di portare ad esempio le variazioni avvenute nei legami istituzionali. In Svezia, dove la chiesa è virtualmente un dicastero dello stato, e dove viene mantenuta dalle tasse, essa rimane finanziariamente solida, anche se la pratica religiosa è minima. In Gran Bretagna, dove il legame con lo stato persiste in forma più attenuata e dove la chiesa non riceve alcun finanziamento pubblico, la partecipazione è maggiore, ma le donazioni volontarie sono minime. Negli Stati Uniti, dove chiesa e stato sono nettamente separati, la partecipazione è alta e le donazioni gene-

rose. Questi tre casi dimostrano che il significato che si vuol dare alla partecipazione religiosa e al finanziamento della chiesa varia nelle diverse società. Un diretto confronto delle relative statistiche non ci dice niente sulla secolarizzazione se non riusciamo a interpretarle nel contesto culturale e storico specifico. Così, negli Stati Uniti, con numerosi immigrati e una popolazione molto mobile, le chiese hanno funzionato fondamentalmente come luoghi di identità comunitaria, molto più che in società stabilizzate. Oppure, se si vuol tener conto di una diversa considerazione, pochi osservatori mettono in dubbio che l'effettivo contenuto di ciò che avviene nelle principali chiese britanniche sia molto più «religioso» di quello presente nelle chiese americane; in America, infatti, i processi secolarizzanti sembrano essersi verificati *all'interno* della chiesa, cosicché, sebbene le istituzioni religiose persistano, il loro carattere specificamente religioso si è gradualmente attenuato. Questo implica che gli indicatori della secolarizzazione possono essere specifici a particolari culture³.

Anche l'andamento di ogni aspetto della secolarizzazione è soggetto a variazione. Così, le istituzioni religiose (la gerarchia, il clero, l'organizzazione sociale e la struttura materiale) possono rimanere quasi inalterate in un periodo in cui si verifica un profondo cambiamento della coscienza religiosa, come si può rilevare dalle nostre chiese molte delle quali sono vuote. Talvolta, un lento cambiamento in un settore comporta un cambiamento improvviso in altri, come è avvenuto negli anni Sessanta, quando tanti sacerdoti abbandonarono il loro ministero. Il graduale decadimento può anche essere brevemente fermato, e addirittura temporaneamente rovesciato, come accadde per il fortissimo, anche se di breve durata, *revival* religioso verificatosi in Galles nella prima decade del secolo attuale. I *revivals* e i nuovi movimenti stimolano una religiosità più sentita e, a prima vista, potrebbero essere invocati a disconferma della tesi della secolarizzazione. Ma, approfondendo l'analisi, vediamo come ogni movimento rappresenti la diffusione di atteggiamenti religiosi in un settore della popolazione in precedenza non religioso. Questo tipo di movimento popolare, per esempio il primo metodismo o pentecostalismo, mette in moto reazioni religiose; ma esso disciplina quelle

reazioni, elimina le superstizioni, razionalizza la comprensione e l'impegno e opera per la graduale riduzione dell'immanentismo. Questi movimenti eliminano la dimensione sacerdotale e riducono al minimo il ministero. Col passar del tempo essi forniscono una nuova educazione emotiva. In occidente, può essere tracciato un andamento secondo cui, un movimento dopo l'altro, la religiosità delle masse è stata gradualmente richiamata all'ordine da questi inconsci veicoli di secolarizzazione. L'influenza sociale di ciascuna successiva ondata di *revival* religioso subisce tuttavia un declino, come si potrebbe vedere da un confronto fra gli effetti sociali del metodismo in Gran Bretagna, poi del salvazionismo, del pentecostalismo a cavallo del secolo e, in anni più recenti, del rinnovamento carismatico⁴. Così dicendo, non voglio suggerire che il metodismo fosse più autentico del salvazionismo, o questo del pentecostalismo. Né mi voglio esprimere sulla qualità della trasformazione della vita degli individui coinvolti in questi movimenti. Osservo solo che, nel corso del cambiamento strutturale della società, gli effetti dei *revivals* diventano socialmente meno significativi; le istituzioni, l'organizzazione sociale e i rapporti inter-individuali si allontanano gradualmente dagli effetti dell'entusiasmo religioso.

Il contesto della secolarizzazione

Il processo di secolarizzazione è connesso a quello mediante il quale la stessa organizzazione sociale cambia, passando da un sistema basato sulla comunità a uno basato sulla società. Sfortunatamente per la chiarezza della discussione, il termine «società» è stato usato non solo dai profani, ma anche dai sociologi, in riferimento a una qualsiasi collettività umana permanente, delimitata, e internamente coordinata, sia essa formata dai duecento membri della tribù Dobu o dai duecento milioni di appartenenti agli Stati Uniti d'America. Il nodo fondamentale dell'analisi sociale è costituito da lungo tempo dalla distinzione tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*, tra comunità locale e associazione impersonale⁵. Se consideriamo la comunità come un gruppo locale duraturo, in cui i rapporti sono di tipo «faccia

a faccia», tipicamente rappresentato dal clan o dal villaggio, possiamo contrapporvi la società statale, estesa, impersonale e politicamente coordinata. La storia occidentale, e forse la storia universale, documenta il processo attraverso il quale le comunità locali si sono fuse in un più vasto sistema di relazioni, il cui tessuto non è principalmente quello dei legami tra persone intese nella loro totalità, ma tra esecutori di ruoli. Inizialmente il sistema societario può essere stato niente più che l'estensione di un potere politico instabile che influiva sulla vita locale solo ad intervalli e in modo molto limitato. Sempre di più, tale potere è diventato il totale coordinamento della vita locale all'interno di una estesa struttura reticolare comprendente ogni aspetto dell'attività politica, economica, giuridica, educativa e ricreativa. Attualmente, l'artigianato locale, i prodotti locali, gli usi e costumi locali, i dialetti locali, sono tutti in rapida diminuzione. Il processo in base al quale una così ampia collettività di comunità e individui è coinvolta in un complesso di relazioni interdipendenti e in cui i ruoli sono razionalmente articolati viene detto *societarizzazione*⁶. In esso, la vita umana viene sempre più imprigionata e organizzata su basi non locali bensì societarie (essendo questa società in maniera più evidente, anche se non unicamente, lo stato-nazionale). In concomitanza con il processo di societarizzazione abbiamo, a mio avviso, il processo di secolarizzazione.

Esprimendomi in un altro modo potrei dire che la religione trae origini e forza dalle relazioni locali, comunitarie e perduranti di un gruppo relativamente stabile. È chiaro che, in certe circostanze, la religione può essere fornita di una vasta struttura organizzativa che racchiude relazioni che trascendono il livello locale, regionale o nazionale, e nessuno che si interessi di storia del cristianesimo può dimenticarlo. Tuttavia, tale struttura non è che un apparato politico acquisito (nel caso del cristianesimo, preso a prestito o ereditato) dalla sfera secolare. Nella sua essenza, la religione funziona per gli individui e per le comunità, nel peggiore dei casi considerandoli come clienti, e nel migliore dei casi come fratelli. I suoi devoti vengono serviti come persone nella loro integralità, non come esecutori di un ruolo; e, alla stessa stregua, la fede richiede loro un serio impegno personale.

Il corso dello sviluppo sociale che in tempi recenti ha reso la società, e non la comunità, il luogo principale ove si svolge la vita dell'individuo, ha privato la religione della sua antica funzione di conservazione dell'ordine sociale e fonte di conoscenza sociale. Certo la religione non scompare: le istituzioni sopravvivono, la coscienza rimane, individui e gruppi religiosi perdurano. Emergono nuovi movimenti che, presentando la religione in forma più popolare e razionalizzata, spesso hanno un largo seguito. Ma mentre un tempo la religione era parte integrante della vita comunitaria, nella società moderna essa opera solamente negli interstizi del sistema. I presupposti secondo cui procede la moderna organizzazione sociale sono di tipo secolare. I processi di produzione e consumo; il coordinamento delle attività; gli strumenti di controllo; i metodi per trasmettere la conoscenza e la sua sostanza (tutte cose queste, un tempo fortemente condizionate dalla religione) vengono organizzate nella società moderna secondo norme pratiche, empiriche e razionali. L'organizzazione societaria richiede la mobilitazione delle facoltà intellettuali; è in contrasto con i desideri dell'ordine comunitario che invece dipende dalla mobilitazione e manipolazione degli affetti. Si potrebbe, quindi, giustapporre i due fenomeni: la comunità religiosa e la società secolare.

Le differenze salienti tra vita comunitaria e vita societaria si possono contrapporre in termini che, anche se non proprio religiosi, comportano connotati di impegno religioso. Le relazioni comunitarie fra persone integrali richiedono fiducia, lealtà, rispetto per gli anziani e chiari modelli di autorità costruiti su determinanti biologiche. Le persone contano più dei ruoli e la buona volontà più delle prestazioni. La società è basata su rapporti tra ruoli impersonali, sul coordinamento delle abilità e su modelli di comportamento essenzialmente formali e contrattuali, in cui la virtù personale (distinta dagli obblighi di ruolo) conta ben poco. Nella vita comunitaria i doveri dell'individuo erano sanciti da concezioni morali che, in definitiva, derivavano da fonti soprannaturali o si riferivano a finalità soprannaturali. Nella società, invece, i doveri e i ruoli da ricoprire sono, in ultima analisi, giustificati dalle esigenze di una struttura razionale in cui le abilità vengono insegnate e poi certificate;

i ruoli sono assegnati e coordinati; le ricompense sono calcolate e i tempi misurati e distribuiti.

La stessa organizzazione societaria è il risultato dei processi di razionalizzazione e, chiaramente, ci vuole tempo perché un sistema societario prevalentemente razionale riesca a soppiantare i modelli di ordine comunitario. Il sistema diventa più efficacemente razionalizzato con la graduale adozione e istituzionalizzazione di nuove tecniche e procedure programmate. La tecnologia, infatti, contiene razionalità. La macchina e il congegno elettronico sono sommatamente razionali; ogni elemento superfluo di struttura e funzione viene eliminato. I mezzi sono collegati con precisione, nella maniera più efficiente possibile, per conseguire fini appropriatamente specificati ed empiricamente verificabili. Si tende a eliminare l'accidentale, lo stravagante, il fantasioso e il tradizionale. Basta considerare, ad esempio, come il nostro apparato sociale sia diventato sempre più funzionale e attento ai costi effettivi. Fino a meno di un secolo fa, tutti gli oggetti utili (dalla vanga alla casa, e dalla barca alla fabbrica) venivano artisticamente abbelliti, spesso con grande dispendio di tempo e lavoro. Il lavoro estetico aveva implicazioni sociali e lo stesso ornamento era spesso soffuso di significato culturale e religioso. L'emozione controllata (ed era spesso controllata dal richiamo a concetti e simboli direttamente religiosi) veniva saldata, cucita, dipinta o intagliata in tutti gli attrezzi dell'uomo, dai più semplici ai più costosi. L'uomo investiva emozioni, incertezze e *joie de vivre* in tutti gli oggetti che faceva con le proprie mani, anche quando essi dovessero in primo luogo rispondere a funzioni precise. I suoi atti razionali si componevano di elementi che, da un punto di vista strettamente razionale, erano aggiunte del tutto gratuite: usanze e convenzioni, tradizioni e riti, qualità artistiche ed evocazioni. Il culto del funzionalismo in architettura e nel *design* non è diventato di moda accidentalmente nella società moderna, non è uno stile artistico casuale e transitorio. Il suo predominio è piuttosto un tributo pagato alla logica dell'ordine razionale, economico e tecnologico che condiziona sempre più la forma, il contenuto, lo stile e il carattere di ogni settore dell'attività umana. Negli artefatti razionali, l'arte diventa un sovrappiù; le tradizioni diventano una perdita di

tempo; le usanze diventano anacronismi; i rituali (privati del loro contenuto emotivo) diventano semplici abitudini; e perfino la creatività (salvo in certi campi ben delimitati) può essere percepita come una potenziale minaccia all'ordine regolato da cui il sistema dipende, a meno che essa non possa adeguarsi alle esigenze razionali.

I precetti razionali influiscono non solo sul sistema economico e, attraverso esso, sulla sfera culturale; essi hanno anche fortemente influito sull'organizzazione politica della vita sociale. All'economia costituita razionalmente ha fatto seguito la società costituita razionalmente, e ciò è diventato sempre più l'obiettivo consapevole degli stati moderni. Le funzioni sociali vengono sempre più sistematizzate. L'applicazione coerente di criteri di efficienza economica basterebbe da sola ad assicurare la graduale e pervasiva razionalizzazione di tutte le procedure amministrative di un sistema statale. Ignorando e trascurando completamente le funzioni latenti che spesso essi svolgono (come ad esempio sostenere un senso di identità e coesione sociale), gli elementi non razionali, per quanto antichi possano essere, non trovano più giustificazione alcuna nel modo in cui in misura sempre maggiore il sistema opera. Qualsiasi cosa impedisca la spinta verso la razionalizzazione totale comporta una pressione per la sua eliminazione o diminuzione. Tale pressione proviene non da uomini duri, cinici, politicamente acuti, che siano in qualche modo personalmente animati o intellettualmente formati a ciò, bensì dagli imperativi del sistema stesso. Naturalmente, si può affermare che un sistema statale sia al servizio di determinati fini, necessariamente arbitrari, e che possono essere espressi in slogan politici: libertà, democrazia, uguaglianza e così via. In pratica, la tendenza politica segue quella economica nella progressiva e obbligata ulteriore razionalizzazione dei vari campi della vita sociale.

Esistono tuttavia, sia per l'economia sia per la politica, limiti non ancora trascesi, aree non ancora raggiunte dalla razionalità. Tali sono la nascita, l'invecchiamento e la morte degli esseri umani, e quindi la necessità di sostituire lungo tutto il sistema i vari esecutori di ruoli; l'emozione umana e la sua resistenza a forme di controllo meramente razionali; le incertezze della socializzazione. Questi feno-

meni devono adattarsi al sistema meglio che possono, come le colline che si protendono su una città come S. Francisco distorcono e a volte distruggono la simmetria della planimetria stradale. Ma la spinta verso l'eliminazione di tutti gli impedimenti alla razionalizzazione dei percorsi sociali è inconfondibile, anche se nella realtà i vari stati mostrano gradi di razionalizzazione differenti. Uno stato come la Gran Bretagna, sviluppatosi lentamente, manifesta una razionalità meno rigidamente coerente (per la persistenza di residui storici) rispetto agli stati organizzatisi consapevolmente come gli Stati Uniti e l'Unione Sovietica. Le irrazionalità della vita sociale permangono anche con l'adozione di costituzioni razionali, talvolta fornendo esempi drammatici come la continuazione della schiavitù in America molto tempo dopo la prescrizione costituzionale della libertà uguale per tutti. Il Belgio dimostra che anche i migliori progetti per creare una società razionale vengono a volte frustrati dall'irrazionalità. A volte tali progetti possono autodistruggersi come avviene nel quasi paralizzante insieme di controlli e impedimenti inseriti nel sistema legale americano. Dal punto di vista dell'uomo razionale permangono imperfezioni; ma la direzione, l'impeto e l'urgenza dell'attuale processo di cambiamento sociale non possono essere negati.

In qualsiasi società umana, l'idea del soprannaturale (qualunque forma esso assuma) è una presupposizione arbitraria. Una struttura sociale pienamente razionale vorrebbe fare a meno, ovunque possibile, di idee di questo tipo, viste le sue implicazioni di completa coerenza e autosufficienza interna, senza alcun ricorso a fonti esterne di legittimazione. Uno stato moderno non ha bisogno di un mito della creazione simile a quello che si trova ovunque tra le popolazioni tribali o comunitarie. In una nazione, tale mito può anche persistere, ma solo come parte dell'identità etnica della nazione, senza venire usato come arma ideologica per giustificare il fondamento razionale dello stato. Una federazione di stati che cerchi di dar vita a un agglomerato più ampio ha ancor meno necessità di tale espediente per simboleggiare unità e coordinazione. Il mito della creazione di un nuovo stato, o di una nuova federazione di stati, consiste in un documento con articoli, clausole e provvedimenti

che, all'inizio, si possono emendare, poiché i contraenti si aspettano, col graduale aumento della razionalità, di poter meglio organizzare gli occasionali eventi irrazionali (le disfunzioni economiche, la mancanza di controllo sociale o l'inefficacia della socializzazione nel distribuire fra la popolazione un livello adeguato di motivazioni). È ad una legislazione razionalmente progettata che la Gran Bretagna si rivolge quando deve prendere provvedimenti contro i lavoratori in sciopero o i teppisti dello stadio; o gli Stati Uniti quando cercano di limitare l'abuso della droga tra le forze armate; o l'Unione Sovietica nel tentativo di lottare contro un diffuso alcoolismo⁷. Né gli stati nazionali né le nazioni unite, né tanto meno la comunità europea necessitano di un mandato celeste per legittimare la loro esistenza. Si fondano sulla razionalità, presumibilmente visibile, dei loro rispettivi scopi politici ed economici.

Il crollo della comunità e del costume

La religione, che intendo appunto come rinvio al soprannaturale, era l'ideologia della comunità. In ogni contesto della vita tradizionale, possiamo vedere le rappresentazioni e i simbolismi religiosi utilizzati per celebrare e legittimare la vita locale. Esistevano pratiche religiose per proteggere l'insediamento locale, o agenti soprannaturali con cui la famiglia o il clan e i suoi membri potevano mettersi in contatto; facendo riferimento alla religione gli uomini erano rassicurati del loro potere e *status* sociale, giustificavano la propria ricchezza o si consolavano per la povertà. La religione poteva offrire le migliori garanzie di fertilità per il genere umano e abbondanza dei mezzi di sostentamento. Essa forniva i mezzi per accordare identificazione e pubblico riconoscimento ai giovani; per guarire i malati; per indurre rispetto nei confronti degli anziani; e per affrontare la perdita dei propri cari. I suoi punti di riferimento si legavano alle cose locali (anche se, naturalmente, alcune di queste erano universali). Si fondava su una base biologica di relazioni interpersonali e il suo linguaggio era spesso il linguaggio dei sentimenti, soprattutto nella religione cristiana, col suo simbolismo del padre, dei fratelli,

della madre e del figlio. Almeno nelle sue forme più elevate, la religione proponeva un'etica per il comportamento sociale, fornendo la base per aspettative morali condivise ed esortazioni moralizzatrici.

Tutte queste funzioni, un tempo svolte dalla religione, hanno visto diminuire la loro significatività poiché il coinvolgimento e i legami umani hanno cessato di essere principalmente locali e comunitari. La società industriale non necessita di dei o santi locali; né di rimedi o punti di riferimento locali. I mezzi di sostentamento non sono locali. Il profitto personale e il senso comune della vita moderna non necessitano di ulteriori legittimazioni, mentre l'offerta di beni materiali, anziché di conforto spirituale è quanto la società oggi fornisce ai poveri. La fertilità non è più una virtù positiva, va frustrata piuttosto che incoraggiata. La possibilità di riconoscimento e identificazione pubblica è implausibile per la maggior parte degli uomini, i quali godono persino del loro anonimato; nelle nostre grandi metropoli, la gente non sempre sa, e spesso non è interessata a sapere, in quale quartiere abiti, e non ha idea di dove possano essere i suoi confini. La vita locale non ha bisogno di celebrazioni: che cosa si dovrebbe celebrare se la comunità che dorme insieme non è la comunità che lavora insieme o passa insieme il tempo libero? Oggi diventano normali la mobilità diurna e la vita in luoghi che richiedono uno squilibrio demografico. Perfino le comunità di delega che si basano su gruppi funzionanti sul tipo delle corporazioni professionali, che non prendono il luogo come loro principio organizzativo, non cercano più una legittimazione religiosa per la loro caratterizzabilità. Un papa può assegnare un santo patrono per, diciamo, i direttori di banca o i venditori di automobili, ma queste occupazioni si svolgono scarsamente secondo le particolari massime del santo. Quanto alla famiglia, essa viene protetta da assicurazioni ben diverse da quelle predisposte in cielo, e il potere, lo *status* sociale e la ricchezza non sono più giustificati nei termini della concezione cristiana della legge naturale. L'idea che sia stato Dio a stabilire le diverse posizioni degli uomini è morta da molto tempo, e oggi gli uomini non le accettano, anzi vengono incoraggiati a metterle in discussione. Tanto peggio, allora, per ciò che, nei felici tempi passati, i sociologi usa-

vano definire «il consenso sui valori». La malattia è, oggi, solo marginalmente una questione religiosa e, per chi piange un lutto, il rito funebre spesso sembra più una occasione di sconforto che una fonte di consolazione.

Se la comunità stabile è in declino per la mobilità diurna dei pendolari; per le migrazioni annuali e il turismo; per la frequenza con cui la carriera comporta il trasferimento della famiglia; per la separazione tra scuola e casa e, soprattutto, tra il lavoro e tutto ciò che la gente considera «vita»; allora, dato tutto questo, che bisogno c'è che un bambino venga accolto pubblicamente e iniziato alla vita comunitaria? In quale vita lo si potrebbe introdurre, e come? Quando la comunità non esiste realmente, questa iniziazione diventa o un ricordo sentimentale o una parodia. Se il divorzio diventa sempre più il modo per concludere un matrimonio, come l'aborto per terminare una gravidanza, allora il simbolismo di figlio, madre e padre perde quella risonanza di verità ultima che, un tempo, poteva aver avuto nelle comunità stabili. Abbiamo imparato a usare altre categorie per interpretare la vita sociale, ed esse non sono simboli particolari di risonanza emotiva, ma astrazioni concettualizzate la cui supposta generalità e oggettività è spesso sostenuta da indicatori statistici. Tali categorie sono: classe, ruolo, gruppo di età, unità di lavoro. Noi sviluppiamo questi nuovi concetti per capire l'ordine impersonale e razionale che il vecchio simbolismo familiare non avrebbe mai potuto comprendere.

Il sistema societario su vasta scala non si affida, o per lo meno cerca di non affidarsi, a un ordine morale, ma, appena è possibile, a un ordine tecnico. In questo tipo di organizzazione sociale si dà un'importanza molto minore alle disposizioni personali, al conformarsi a un codice di comportamento, all'educazione delle emozioni, ai processi di socializzazione dei giovani per far loro acquisire atteggiamenti umanitari e responsabili. Se, dopo tutto, gli studi di tempi e metodi, i sistemi informativi, i tassi di credito, i nastri trasportatori e gli occhi elettronici ci permettono di regolare le attività umane, e in particolare le funzioni economiche vitali, allora perché caricarci del compito lacerante, gravoso e noioso di richiamare un comportamento morale? Poiché la socializzazione dei bambini è un compito

tanto delicato da richiedere negli stessi insegnanti tutte le equilibrate qualità di persuasione, sensibilità, raffinatezza, coraggio, pazienza ed elevati livelli di moralità, perché, ora che possediamo efficaci tecniche quasi-coercitive di controllo sociale, non abbreviare il processo e affidarci ad esse? Andiamo oltre. Supponiamo che esistano problemi morali residuali che la tecnologia e gli strumenti tecnici non sono in grado di affrontare: possiamo legiferare al riguardo (come nei codici sulla discriminazione razziale e sessuale). Dove la moralità deve permanere può essere politicizzata e assoggettata alla diretta forza coercitiva dello stato. Per quanto riguarda la morale meramente personale, l'uomo moderno potrebbe chiedersi se tale strano concetto, così vitale per le comunità del passato, non sia diventato superfluo. Nel linguaggio moderno essere morali equivale a essere «moralmente rigidi»; esprimere atteggiamenti morali significa inibire gli altri quando cercano (come l'uomo moderno afferma di aver diritto di fare) di «farsi i fatti propri». Sollecitare il mantenimento della moralità pubblica, salvo laddove essa può essere politicizzata, significa, apparentemente, favorire la censura, la costrizione o, secondo il parere di alcuni sociologi, rivelare la paura di perdere il proprio *status* sociale⁸. Sposare tale causa significherebbe volersi opporre a tutte le diverse forze che attualmente conducono alla «liberazione».

L'equilibrio dell'ordine comunitario fu raggiunto in un mondo personalizzato appartenente a un universo morale. L'individuo era coinvolto in una società in cui i giudizi morali erano la base delle decisioni, o perlomeno pretendevano di essere tali. Affermare questo non significa dire che quei giudizi fossero giusti, si vuol solo indicare che il modo di raggiungere le decisioni era questo. Il mondo era soffuso di valori e questi spesso nascondevano i fatti. In un sistema societario tali giudizi cessano di avere rilevanza; il costume, considerato come il codice che racchiudeva e in parte esprimeva quei valori, cade in disuso. Non serve più come zona cuscinetto per proteggere gli uomini dalla severità dell'intervento legale; non opera più per comunicare un senso di rettitudine e per esprimere i termini in base ai quali gli uomini possono essere benvenuti (o malvenuti) dai loro simili. La società non è più sostenuta da tali valori, ma da fatti

empirici e dal loro coordinamento razionale: a che cosa serve il costume quando abbiamo scoperto un modo più veloce e meno costoso di ordinare le cose?

I modelli di ordine tradizionali erano sostenuti da quelli che, nel migliore dei casi, erano segni e intuizioni del soprannaturale condivisi. L'ordine morale era, in definitiva, un ordine derivato da manifestazioni (di qualunque tipo fossero) derivanti da una sfera sovra-empirica. Nel sistema societario avanzato, il soprannaturale non trova posto nell'ordine percepito, vissuto e istituito. L'ambiente è ostile al sovra-empirico: si affida a procedure pianificate, razionali, concepite dall'uomo, nel cui funzionamento non c'è posto per teorie non empiriche o intuizioni di ispirazione casuale.

La comunità morale e la società razionale

Il confronto fatto tra comunità e società è stato volutamente esagerato. Ho sottolineato le differenze per dar loro maggior rilievo, ma non ritengo di aver travisato le tendenze. Ovviamente, nel mondo sociale contemporaneo, i resti della vita comunitaria non sono del tutto scomparsi. La volontà umana di mantenere relazioni comunitarie e rapporti personali persiste malgrado la struttura burocratica dello stato, dei sindacati e del mondo degli affari⁹. Il passato, organizzato su base comunitaria (la parola «organizzato» è, naturalmente, anacronistica) persiste nel presente strutturato in modo societario. Ma il senso comunitario si è molto indebolito e persino i rapporti più intimi sono ormai alterati dal nostro dipendere dalle trovate della tecnica (per esempio il controllo delle nascite), e dalle costrizioni imposte dai ruoli razionalmente ordinati.

Sotto certi aspetti, il senso comunitario può sembrare più vivo di quanto non sia in realtà, e ciò a causa del persistere di quello che potremmo definire la retorica della comunità. Non esiste nel mondo moderno associazione così impersonale e priva di ogni sentimento umano che qualcuno (di solito qualcuno che ne è responsabile) non trovi occasione per designarla una «comunità». I presidi delle scuole e i rettori delle università descrivono in questo modo, ai gruppi di studenti appena arrivati, le aride strut-

ture in cemento armato in cui abitano; i politici cercano di infondere calore emotivo applicando questo termine alle loro anonime burocrazie; i sindacati, con quel miscuglio di nostalgia verso un passato di lotta comune e di cinismo con cui affrontano il futuro, si qualificano come società di mutuo soccorso, e chiamano «cappelle» i loro organi locali; infine i nostri nuovi super-burocrati del Mercato Comune chiamano quell'agglomerato di paesi una «famiglia» di popoli, una «comunità» europea. Tale ritorno al linguaggio della comunità negli interessi di strutture societarie impersonali e razionali, è solo dovuto al fatto che non sembra esistere altro linguaggio atto a richiamare la lealtà e la buona volontà a cui ultimamente (e questo è importante) anche i sistemi razionali si devono affidare. Questa retorica non ci dovrebbe trarre in inganno. Non ha niente a che fare con la realtà attuale e viene usata, erroneamente o cinicamente, solo perché, quando occorre richiedere la buona volontà o mobilitare i sentimenti, il sistema razionale non è stato in grado di fornire nessun altro strumento. In questo consiste, forse, il tallone d'Achille del sistema societario, il quale tiene conto di quasi tutto, fuorché certe qualità residuali dell'umanità stessa.

Nell'esagerare il contrasto fra comunità e società, non desidero idealizzare le comunità del passato. Esse non erano luoghi di moralità: esistevano uomini immorali quanto esortazioni morali, anzi le une non sarebbero state necessarie senza gli altri. Esistevano devianti e miscredenti, crudeltà e disordini periodici. Mi interessa, piuttosto, indicare le premesse secondo cui tali modelli di vita sociale operavano, esprimendomi, per quanto possibile, senza compromessi. È la moralità come base di legittimazione che mi interessa. È in opposizione a quelle premesse di un ordine morale che cerco di contrastare gli assunti impliciti su cui poggiano le norme del sistema su vasta scala e internamente coordinato della società avanzata.

Il sistema comunitario (per forza) si affidava alla diffusione di un senso morale, anche se non sfuggiva alla coercizione e all'imposizione forzata. La società moderna si affida, invece, a un ordine razionale, impersonale e fondamentalmente amorale, sebbene, di tanto in tanto, anch'essa debba ricorrere alla forza coercitiva. Gli uomini della co-

munità non erano del tutto morali e quelli della società non sono completamente razionali; mi interessa esporre la base di legittimazione implicita a ciascun sistema, riconoscendo però che nell'attuale mondo quotidiano noi tutti viviamo in un qualche equilibrio tra moralità e razionalità. La prima non è ancora estinta come concetto, e la seconda non ha ancora raggiunto i limiti a cui le pressioni atte a ottenere un ordine programmabile potrebbero ancora spingerla.

Non è mio scopo esaltare la comunità a discapito della società, né proporre un codice morale (di qualsiasi contenuto) come intrinsecamente superiore al sistema razionale. Siamo chiari: il venire trattati in modo impersonale, senza essere giudicati, diciamo così, in base ai neri che abbiamo sul naso, comporta certo dei vantaggi a cui siamo abituati e da cui dipendiamo. Chi fra noi vuol rinunciare ai principi della giustizia astratta e della sovranità della legge o all'uguaglianza formale di norme universali? La comunità, riconosciamolo, escludeva mentre includeva, discriminando a favore dei propri membri in termini di parentela, etnicità o residenza. Data la «società mista» (se mi è concesso coniare un'espressione analoga alla «economia mista») in cui noi tutti viviamo, con i suoi persistenti elementi di vita comunitaria, possiamo sentire, in certi momenti e in certe circostanze, che queste forme di discriminazione sono desiderabili o, per lo meno, inevitabili, poiché non abbiamo ancora totalmente abbandonato quel senso di appartenenza che deriva dalla parentela o dalla nazionalità o dal gruppo linguistico o, persino, dalla residenza. I giudizi di valore che diamo su queste cose variano secondo l'individuo, l'età, la classe, il perdurante senso comunitario di una nascente associazione di interessi. Il mio punto di vista, essenzialmente, è che non possiamo trascurare l'esistenza di questi giudizi di valore o il fatto che ci rivolgiamo a diverse fonti o presupposti di legittimità sia per le questioni quotidiane che per quelle d'interesse pubblico. Né possiamo trascurare la tendenza, così in aumento ai tempi nostri, a ignorare le norme di vita comunitaria a favore di quelle societarie. Ciò che è morale viene sempre più sostituito da ciò che è razionale e tecnico. Il sistema societario si basa meno sulla bontà della gente (secondo le norme della comunità locale) e più sulla loro prevedibilità, secondo i requisiti di un ordine ra-

zionale in via di sviluppo. Così avviene che le nostre insoddisfazioni si concentrano più sui valori perduti che su quelli non ancora istituzionalizzati e rimpiangiamo le vecchie moralità più di quanto non desideriamo le nuove razionalità.

Esiste un senso in cui sia la moralità della comunità sia la razionalità della società si possono entrambe definire «sistemi di valore». È certamente possibile aderire allo stesso modo con profondo sentimento a valori religiosi razionali e ad arbitrari regolamenti religiosi circa l'ordine e il comportamento più appropriati. In pratica, tuttavia, sembra che i vecchi sistemi morali richiamassero un affetto meno facilmente evocabile, fra la generalità degli uomini, per i razionali modelli d'ordine. Si sono visti, naturalmente, appelli vivaci e appassionati a favore della sovranità della legge e di un trattamento impersonale e imparziale, eppure rimane una contraddizione nell'idea di un appello appassionato a favore di una cosa imparziale: vi è un punto, quando si chiedono procedure razionali, in cui occorre mettere in disparte la passione. La forma della giustificazione deve essere essa stessa razionale; si assumono prove e si presume che il ragionamento sia sufficiente a convincere tutti gli uomini «di retto pensiero» capaci di seguire le regole della logica. Le vecchie moralità, invece, come pure le usanze e le tradizioni sono spesso legate a sentimenti che una mente razionale stenta a comprendere. Abituato a pensare solo in termini strumentali, di causa ed effetto, l'uomo razionale non ha alcuna comprensione del sentimento intrinseco generato dalla tradizione e dal costume. Egli, inoltre, è poco consapevole del profondo coinvolgimento emotivo in regole e formule che fanno assegnamento su virtù essenzialmente umane quali la sensibilità, la compassione, il rispetto e la riverenza. Indubbiamente, la differenza tra i due sistemi dipende in parte dal fatto che il sistema morale spesso veniva imposto da custodi specializzati, anziani o persino predicatori professionali (spesso di un ordine religioso), che cercavano di richiamare il buon comportamento, mentre le procedure razionali si presume siano di per sé evidenti, non richiedendo alcun intervento speciale che dia una patina di sentimento ai loro precetti essenzialmente strumentali.

Le vecchie moralità si occupavano principalmente della passione. Impiegavano ideali di amore, fiducia, lealtà e pa-

trionfismo: le emozioni si avvicinavano alle sostanziali virtù consigliate. Emile Durkheim, egli stesso razionalista, in parte vide la difficoltà quando sostenne che nel nuovo ordine societario (con la sua divisione del lavoro e la conseguente dipendenza dall'evolversi di un sistema di etica professionale) gli uomini avrebbero dovuto essere indotti ad amare non la loro comunità locale, ma la società. Ciò che egli chiese fu che l'antico impegno emotivo, nato all'interno della comunità, fosse trasferito alla società (per la quale cercava di prescrivere un'etica razionale). Pur essendo un razionalista, non arrivava a pensare che la ragione da sola sarebbe stata sufficiente: l'amore vi sarebbe stato implicato necessariamente. Durkheim vedeva bene il problema della società avanzata, che per funzionare avrebbe avuto bisogno di buona volontà e di affetto disinteressato, ma non si rendeva conto del punto fino al quale le premesse razionali del nuovo ordine avrebbero distrutto questo attributo della comunità morale¹⁰.

La vecchia moralità costituiva un sistema di valori sostanziali: la nuova razionalità è composta unicamente da valori procedurali. La razionalità, dopo tutto, non può decidere fra i vari fini, ma solo consigliarci di non perseguire contemporaneamente fini tra loro contraddittori e poi di scegliere i mezzi più efficaci per raggiungere il fine che abbiamo scelto. I valori del sistema societario sono sempre più di tipo procedurale; fini ultimi e impegni sostanziali vengono sempre più rimandati a favore di finalità più prossime che, poi, diventano esse stesse i mezzi migliori per perseguire ulteriori scopi. Naturalmente, alcuni dei vecchi valori sostanziali entrano ancora in gioco, ma gli obiettivi proposti dalle società avanzate tendono a diventare sempre più astratti e spesso soggetti a contestazione. Tali contestazioni sono risolte, ove possibile, in base a premesse tecniche, confidando sull'uniformità della tecnologia e sulla formale razionalità della burocrazia per conquistare un consenso sufficiente ad andare avanti fino alla prossima serie di questioni. Le nostre persistenti dispute diventano uno scontro non tra tipi arbitrari di fedeltà (come ad esempio il patriottismo), ma tra uomini che discutono sulle loro diverse risposte alla domanda: «Razionale per chi?». Un esempio di tali dispute si ha quando, nell'interesse della so-

cietà, si dovrebbero introdurre nuove tecniche di lavoro ed eliminare gradualmente vecchie attrezzature, vecchie procedure o vecchie miniere, ma sarebbe nell'interesse di particolari sezioni della società (operai, dirigenti o minatori) adottare una linea di condotta contraria.

Tuttavia, nella società moderna sembra esser presente una certa richiesta per i valori di tipo più positivo e sostanziale. In ogni luogo, vi sono esempi di disincantamento dalla tecnologia. È facile evocare la nostalgia ed è facile deriderla; ma la nostalgia si deve considerare un fenomeno sociale importante, anche se spesso impotente. Essa è la misura del nostro disincantamento. La nostra sistematica e razionale distruzione dell'ambiente è oggetto di crescente interesse che può essere espresso col termine ecologia. Esiste un senso ricorrente di angoscia per la perdita della comunità e del senso del vicinato, che diventa più acuta quando la gente vive e lavora nei grattacieli, studia in scuole sempre più grandi e centralizzate e passa la vita nell'ambiente impersonale delle nostre città. Ci mostriamo sdegnati per il costo e condanniamo l'inefficienza di ciò che chiamiamo «servizi socio-sanitari», i quali prestano, in modo molto meno efficace, quegli aiuti che un tempo provenivano dai parenti o dalla comunità locale. Forse, anche valutati in base ai criteri dell'efficienza tecnica, alcuni di questi servizi sono meno efficienti delle strutture comunitarie che hanno sostituito; e inoltre comportano una meno immediata soddisfazione umana. A lungo andare, potrebbero esserci altre conseguenze, difficilmente riconoscibili, da mettere in conto quando facciamo il nostro bilancio razionalmente calcolato.

La natura della salvezza

Sotto la superficie delle mie osservazioni sui valori e sulla comunità, c'è sempre stata la questione della religione. Essa provvedeva a legittimare valori sostanziali e arbitrari, valori accettati per fede, come suggerimenti sul modo di vivere. Questi valori venivano rafforzati dall'idea della devozione a un qualche ordine soprannaturale che doveva fornire una guida a ciò che gli uomini credevano fosse l'ordine

naturale e che, in effetti, era l'ordine sociale. Il declino della religione è stato connesso con cambiamenti circa il modo di arrivare a capire che cosa bisognasse fare, nonché le modalità di legittimazione di tali ingiunzioni. Forse nessuna religione racchiudeva tutta la struttura dell'ordine, anche se alcune vi riuscivano più di altre. Forse si dovrebbero considerare le successive religioni, o i successivi *revivals*, come strati geologici che si sovrappongono e talvolta si mescolano. Sarebbe certamente sbagliato, per esempio, considerare il cristianesimo in occidente come sinonimo di «religione», poiché esso stesso, specialmente nella forma protestante, fu uno strumento di secolarizzazione, avendo eliminato gran parte della magia e del mistero precedentemente consolidatisi. Si deve considerare come «religione» un'ampia varietà di affermazioni sul soprannaturale e, di conseguenza, sulla morale. La religione, quindi, viene rappresentata non solo mediante sistemi teologici formali, elaborate liturgie o codici morali approvati dal soprannaturale, ma anche con proposizioni che sostengono, ad esempio, che «porta sfortuna» non battezzare un bambino; che mangiare la carne il venerdì è una violazione della legge di Dio; che non si dovrebbe camminare sulle pietre tombali né parlare male dei morti per timore delle possibili conseguenze. Queste cose possono essere elementi di religiosità popolare, ma fanno parte di quella percezione del soprannaturale che va considerata religione.

I sociologi hanno generalmente spiegato la perduranza della religione con riferimento alle sue funzioni latenti; poiché credevano si potesse dimostrarne la falsità di pretese e affermazioni¹¹. Essi prendevano in considerazione le conseguenze non volute per spiegare la diffusione della religione, in tal modo questa veniva elevata (agli occhi dei fanatici religiosi, per motivi sbagliati) a un posto di rilievo nello schema sociale delle cose, così come i sociologi lo concepivano. La religione poteva non essere vera, ma, per la scuola funzionalista, era certamente buona (anzi era indispensabile). Essa costituiva il nucleo della lealtà comunitaria; forniva le occasioni per esprimere la coesione del gruppo; offriva la base per il controllo sociale; legittimava le attività politiche del gruppo e le forme di governo; interpretava il cosmo; facilitava e regolava l'espressione dell'emozione.

Queste funzioni venivano considerate «sociali», ma anche dove i sistemi religiosi acquisivano, come fece il cristianesimo, una imponente presenza politica internazionale, si poteva facilmente dimostrare che queste funzioni operavano innanzitutto a livello locale, nella comunità; infatti, gran parte dell'analisi funzionalista si basava su dati riguardanti tribù relativamente piccole¹².

La societarizzazione (come abbiamo già suggerito altrove in questi saggi) è un processo in cui le funzioni latenti sono state rese manifeste, ed è così importante comprenderne le implicazioni che vale la pena rivedere l'argomento tenendo presente il fenomeno della secolarizzazione, perché gli uomini non si affidano più a conseguenze indesiderate o a prodotti secondari incidentali per regolare la vita sociale. L'enfasi si è spostata su autocoscienza e amministrazione, programmazione e pianificazione. La coesione non si esprime più mediante l'adorazione condivisa di simboli; le collettività sono ora troppo grandi, i loro sfondi culturali troppo diversi e la loro conoscenza è troppo vasta e troppo frammentata perché un totem, un dio, un salvatore, una vergine o un santo possano aver molto significato per esse. La cosiddetta «religione civile» rappresenta ciò che rimane delle funzioni latenti della religione nel provvedere alla coesione sociale (ed è più la celebrazione dell'istituzionalizzazione dello stato che della nascita di una nazione). Chi crede oggi nel patriottismo come virtù fondamentale? Quando muore la comunità locale muoiono anche quei sentimenti che un tempo potevano essere estesi al gruppo linguistico o alla nazione. Non è per caso che il patriottismo ed il nazionalismo oggi prosperano solo nelle società meno avanzate e fra minoranze che si considerano politicamente oppresse. (Proprio nel momento in cui i principali stati dell'Europa occidentale cercano di superare le loro identità nazionali per trarne un guadagno economico, è evidente che baschi e bretoni, scozzesi e sardi, catalani e gallesi, sbandierano più che mai il loro nazionalismo). Il controllo sociale non dipende più da segni dell'ira divina o dalla minaccia di future punizioni per i misfatti attuali, ma da un insieme di leggi sempre più numerose, molte delle quali si occupano più di questioni tecniche che di problemi specificamente morali. Le attività sociali e i partiti politici si curano poco

della volontà divina; persino i partiti cristiani dell'Europa occidentale non si distinguono più in virtù del loro cristianesimo da partiti di qualsiasi altro tipo. La religione non spiega più il mondo, né tanto meno il cosmo, e le sue spiegazioni dei fenomeni sociali vengono del tutto trascurate. Oggigiorno, quando gli arcivescovi cattolici o anglicani desiderano pronunciarsi sulle questioni sociali non si affidano più né alla divina rivelazione né alle sacre scritture. Essi istituiscono commissioni, affidandosi spesso in gran parte ai consigli dei sociologi. Le funzioni latenti della religione rimangono ancora evidenti solo per quanto riguarda il facilitare e il regolare l'espressione emotiva, ciò che avviene, di solito, in forma privata, soprattutto per quelli che si sposano o piangono un defunto. In generale la società moderna ha altri modi per richiamare e reprimere l'espressione emotiva: i concerti e i festival pop sono occasioni di liberazione (idealmente in *enclaves* relativamente chiuse); i *mass media*, specialmente la televisione, sono gli strumenti con cui le emozioni vengono annullate; infatti le persone che provano una qualche emozione sono, in modo abbastanza efficace, isolate le une dalle altre e da un contesto sociale vivo.

Rendere manifeste le funzioni latenti e sviluppare agenzie che le assolvano fa parte del processo di razionalizzazione. Ciò che sopra ho messo in discussione è che la religione non si offre ovunque come fornitrice di benefici latenti o casuali (quell'idea è, in realtà, virtualmente autocontraddittoria). La religione si presenta come un'agenzia di salvezza manifesta che, come abbiamo già visto e qualunque sia il suo contenuto culturale, può essere sinteticamente considerata, da una prospettiva sociologica, come una forma di assicurazione attuale. Le religioni più elevate, naturalmente, non sempre hanno accuratamente percepito o definito la natura del male provato o temuto dagli uomini. La loro tendenza è sempre stata quella di elevare, universalizzare ed eticizzare la soteriologia. La differenza fra magia e religione è che i benefici e le assicurazioni della religione rimangono su un piano spirituale, generale e astratto. La magia ritiene che a una particolare azione corrispondano conseguenze ed effetti specifici e, se non fosse perché protetta dai minacciosi avvertimenti rivolti agli increduli, si esporrebbe al rischio di una verifica empirica.

Essa fornisce una assicurazione più particolare di quella offerta dalle religioni più elevate; ciò nonostante, la assicurazione che tali religioni elargiscono deve, qualunque sia l'universalismo dei termini in cui è offerta, essere utilizzabile a livello locale. Gli uomini desideravano salvezza, cioè assicurazione, nel proprio contesto comunitario e l'esperienza della vita comunitaria forniva i contenuti ideali e sostanziali alle speranze di assicurazione per il presente e il futuro. Comunque descritta, la sostanza della assicurazione è tratta dall'esperienza e dall'emozione vissute (esperienza ed emozioni forgiate nella comunità locale).

La religione, dal punto di vista operativo, ha perciò sempre ritenuto, se voleva riuscire a convincere gli uomini circa la sua capacità di assicurarli, di dover andare incontro alle loro esigenze attuali, così come erano avvertite a livello locale e comunitario. Questa circostanza ha comportato qualche difficoltà per le religioni più elevate, i cui astratti ed eteri concetti, così avvincenti per gli eruditi e gli specialisti, si allontanavano rapidamente dalla comprensione quotidiana della gente comune. In tal modo le più grandi religioni necessariamente conservarono e rievocarono con regolarità, per il loro laicato, tutte quelle più specifiche e concrete promesse di benefici che non compromettevano troppo la coerenza dottrinale dei loro schemi soteriologici. Gli aneddoti di guarigioni e miracoli, di fede semplice e di benefici materiali, per poco che abbiano in comune con gli elevati ideali di salvezza dei teologi o divulgatori, dovettero essere conservati per incoraggiare la fede dei laici. Qualunque fosse il grado dell'astratta coerenza dottrinale prodotta dagli studiosi, erano sempre le plausibili e indispensabili funzioni dei preti o consiglieri dei laici locali che permisero alla religione di sopravvivere. Il fatto che gli intellettuali sottilizzassero sulle dottrine della chiesa cristiana o che gli esegeti buddisti abbiano riconciliato gli insegnamenti del Gotama con quelli della moderna fisica e psicologia, non dovrebbe nascondere il fatto che non erano questi perfezionamenti, creazione degli scolastici, a destare la fede nella vasta maggioranza dei laici. Allo stesso modo, il fatto che il cristianesimo ereditasse una struttura amministrativa da un impero o che gli storici abbiano così attentamente seguito le lotte di papi e re, non dovrebbe farci di-

menticare che la realtà della religione è sempre risieduta nella sua capacità di operare a livello locale come concreta agenzia di assicurazione.

Quindi, contro la definitiva spinta secolarizzante della razionalizzazione ecclesiastica e intellettuale, perdurava (per il tempo in cui la comunità era il principale ambiente di vita) una potente, anche se oggi in via di diminuzione, tendenza controbilanciante. Nel momento in cui gli schemi dottrinali si sono eccessivamente involuti e quando la salvezza è divenuta troppo improbabile o remota, o soggetta a rigorose condizioni per la maggioranza dei laici (come per un paradiso raggiunto dopo un lungo periodo di tempo passato in purgatorio o un *nirvana* conseguibile solo dopo migliaia di reincarnazioni), allora i laici (e a volte anche i monaci) sono giunti a chiedere una scorciatoia e una speranza più vicina. Essi si sono rivolti a indovini, astrologi, guaritori, profeti e messia, oppure hanno agito come se la beatitudine eterna fosse utilizzabile dopo la morte in modo molto più immediato e diretto. Dal punto di vista dottrinale si può dire che la filosofia scolastica fu sempre inquinata dalla richiesta dei laici circa una assicurazione migliore. Nel buddismo Theravada è possibile osservare le simbiosi verificatesi fra i monaci buddisti nei loro templi e gli astrologi e indovini all'esterno di essi; i secondi con l'essere a volte consultati dai primi, o gli stessi monaci con l'eseguire queste arti magiche. Nel buddismo Mahayana si vede come la magia tantrica abbia penetrato il sistema religioso e come vi sia stata adattata dalle varie scuole¹³. La religione popolare e la magia locale perdurarono per secoli nel mondo cristiano e, in alcuni paesi latino-americani nominalmente di religione cattolica romana, permangono tuttora. Gli uomini potrebbero prendere in considerazione le richieste di rispettare l'ortodossia, ma non sempre possono accettare che l'ortodossia sia sufficiente. Questo atteggiamento è compendiato nella risposta di un colono del Lincolnshire nel diciannovesimo secolo al quale il pastore anglicano locale chiese perché, nonostante la domenica mattina frequentasse la chiesa anglicana, si unisse poi la sera coi metodisti nella loro cappella. Il parrochiano rispose: «veniamo in chiesa la mattina per compiacerla, signore, ma la sera andiamo nella cappella per salvare le nostre anime»¹⁴.

Si potrebbe dire, seguendo Weber, che la diminuzione dei culti locali e degli interessi magici, da una parte, e lo sviluppo intellettuale e l'organizzazione centralizzata della religione, dall'altra, sono tutti gesti in direzione della secolarizzazione. Lo sviluppo, nella struttura e dottrina ecclesiastica, della gerarchia e dell'organizzazione, non sposta interamente, per la natura della religione, le prospettive di operatività del soprannaturale a livello locale, ma modera e circoscrive la sua efficacia locale. In tutte le religioni più elevate gli aiuti per raggiungere la salvezza, utilizzabili mediante il prete o ministro locale, devono essere ovunque egualmente efficaci; ciò che un funzionario superiore offre in una località più centrale può essere solo un'aggiunta alla facilitazione regolarmente disponibile per tutti i credenti tramite le loro agenzie locali. È anche vitale per queste grandi religioni che, fin quando il controllo può essere esercitato, le manifestazioni locali del miracoloso non siano lasciate al caso (salvo rare eccezioni, esse stesse soggette al controllo centrale)¹⁵.

Nel momento in cui la dottrina e la struttura diventano centralizzate e gerarchizzate e sempre meglio coordinate, il potere religioso viene concepito come operante essenzialmente in modi formalizzati e attraverso canali specifici. L'immanentismo cede il posto al trascendentalismo e questo conduce verso una ulteriore rimozione del potere soprannaturale dalle vite degli uomini comuni nelle situazioni quotidiane. Il mondo è disincantato. Tuttavia, finché il luogo della vita era la comunità, ove la maggioranza degli uomini viveva e moriva fra parenti stretti, gruppi familiari e vicini, esistevano forti impedimenti alle tendenze centralizzanti, intellettualizzanti e secolarizzanti. La religione locale, ora considerata dall'uomo urbanizzato come la religione della campagna o del villaggio e come «superstizione», esigeva un adattamento della religione ufficiale alle necessità locali. Tuttavia, quando gli uomini cessarono di vivere in comunità, quando le loro vite, o le vite della maggioranza, furono vissute in contesti impersonali e specializzati in modo funzionale, il luogo in cui la religione aveva meglio prosperato cessò di fornire a essa la necessaria accoglienza. Per quanto sprezzanti le classi sacerdotali ed intellettuali potessero diventare circa la religione delle comunità

locali, era in queste comunità che si è verificata una più intensa richiesta di religione, nonostante il suo orientamento verso l'eclettismo, il sincretismo e la superstizione. È nel superamento delle comunità naturali, in cui la gente passava virtualmente tutta la vita e intraprendeva la maggior parte delle sue attività, che possiamo cercare un significativo elemento di spiegazione della secolarizzazione, quando questo termine viene usato con riferimento alla trasformazione della coscienza religiosa.

Le fonti delle nostre insoddisfazioni

Il sistema sociale moderno lascia a una concezione di salvezza finale poco più spazio di quello lasciato dalla moderna anatomia scientifica all'anima individuale. Per quanto gli uomini moderni possano cercare una salvezza più prossima, devono ricorrere in misura crescente a procedure razionali istituzionalizzate nel sistema sociale. Oggi, le percezioni religiose e i precetti razionali si collocano lungo un confine che si va sempre più restringendo. Per sopravvivere, le grandi religioni hanno fatto molte concessioni alle richieste di razionalità, e ciò particolarmente in questioni organizzative. Fra i seguaci della religione tradizionale vi sono quelli che attivamente propongono come sola prospettiva di successo la necessità di impadronirsi della modernità, di razionalizzare il proprio agire, di riorganizzarsi e riedificare sul modello di qualche istituzione secolare (e l'esercito è il modello favorito)¹⁶. Queste scelte radicali cercano di privare la fede di quell'antica onorata consuetudine divenuta sostegno delle sue verità eterne. Molto più vigorosamente, le nuove religioni, meno invischiate nella tradizione, hanno coniugato, nella diffusione del loro messaggio, le procedure moderne e razionali con gli essenziali e arbitrari valori della loro specifica concezione religiosa. Anche in questo caso, le tensioni latenti tra fede e ragione non sono state interamente eliminate dalla coscienza dei singoli credenti. Poiché la vita quotidiana nella società moderna richiede un sempre crescente impegno in un agire razionale, così è probabile che diminuiscano sempre più i consigli personali, religiosamente ispirati, dell'uomo veramente reli-

gioso, e anche più probabile per lui provare la sensazione della propria marginalità. Anche il devoto di una nuova religione, che si conforma in molti particolari esteriori alle richieste di una organizzazione razionale, può trovarsi in difficoltà poiché in qualche punto centrale della sua fede vi sono elementi arbitrari che, secondo i modelli impliciti nel sistema sociale, la gente dichiara essere oscurantistici, irrazionali, emotivi o anche magici.

Mi si lasci brevemente esemplificare il tipo di tensione che persiste fra i divergenti modi di consapevolezza, valori, azioni e relazioni che giungono al mondo rispettivamente dall'orientamento religioso e razionale. Nell'agire verso gli altri, siano essi dei o uomini, la salvezza è invariabilmente mediata da relazioni personali. Nel cristianesimo, il salvatore stesso deve essere conosciuto come persona e la fede in lui, nonché il tipo di comportamento verso i compagni rappresentano le basi su cui un uomo deve essere giudicato. Nel buddismo, nonostante i più astratti principi della legge relativa alla salvezza degli uomini, si è prestata attenzione verso altre figure non meno preminenti. Nel buddismo dottrinale, pur essendo assente il concetto di una divinità personale, nondimeno, si sono verificati ricorrenti tentativi di deificazione, sia di un particolare Buddha o *bodhi-sattva*, sia, nel buddismo popolare, per la persistenza di più antiche divinità, la cui riverenza anche il Buddha Gotama non cercò di sopprimere. Questi rapporti, le azioni di carità, buona volontà e seria ricerca interiore esigono che il credente si consideri all'interno della sua religione non semplicemente come un esecutore di ruoli, ma come un essere completo e totalmente coinvolto e impegnato. Questa richiesta si pone in acuto contrasto con quelle della vita moderna. In ogni attività (salvo in certe relazioni di parentela) l'individuo svolge semplicemente un ruolo: ci si aspetta sempre che egli utilizzi solo un arco limitato delle sue capacità e competenze.

La prospettiva dell'impegno religioso come impegno totale è ben esemplificata nel caso dei funzionari religiosi (per esempio dal prete o ministro cristiano). La sua vocazione viene presentata come qualcosa di molto più che un lavoro o una professione: essa implica fedeltà totale a un'etica, l'obbligo permanente di rispettare un modo di vita e i va-

lori della fede. Il suo lavoro trascende tutti gli impegni di tipo contrattuale; esso appartiene a un ordine antico, a relazioni radicate nella comunità. I criteri che si applicano alla vocazione religiosa non sono quelli dell'efficienza, del costo, della rapidità o della coordinazione; queste cose non sono rilevanti per i mezzi più economicamente efficaci a conseguire un fine specifico¹⁷. Essi sono numerosi e hanno molto in comune con tutto ciò che è umano. In tal modo, le implicazioni di questa vocazione non potrebbero essere ulteriormente rimosse dalle considerazioni che predominano in quasi tutti gli altri settori della vita moderna. Per il ministro della religione, gli uomini sono i fini ultimi, proprio come l'attività religiosa è un fine in sé. Invece, nella società moderna, gli uomini non sono fini in sé: come esecutori di ruoli, essi diventano appendici della macchina, unità di *input* all'interno di un sistema che gode di maggior considerazione rispetto all'azione umana. Le loro qualità personali, la loro sensibilità, le loro disposizioni naturali e le loro esigenze personali diventano irrilevanti per l'adempimento del ruolo; in tale sistema, gli uomini sono semplicemente dei mezzi. Le antitesi fra la concezione religiosa dell'umanità e delle sue responsabilità, e quella di ogni sistema sociale moderno (capitalista o comunista) non potrebbero divergere più nettamente.

La società tecnologica avanzata è, quindi, un contesto inospitale per la *Weltanschauung* religiosa. Le istituzioni religiose competono in condizioni sempre più sfavorevoli con le altre agenzie che cercano di mobilitare e manipolare le risorse di tempo, energia e ricchezza degli uomini. Tali altre agenzie possono impiegare molto più efficacemente che la religione tradizionale tutte le tecniche della scienza e organizzazione moderna; esse non sono ostacolate dagli impedimenti che incontrano le nuove religioni nell'adozione di una sistemazione razionale. Le percezioni e mete religiose, le sensibilità religiosamente indotte, la moralità religiosamente ispirata e la socializzazione religiosa sembrano essere di non immediata rilevanza per l'azione del sistema sociale moderno. Per ogni problema sociale, sia di economia politica, diritto, istruzione, rapporti familiari, sia di divertimento, le soluzioni proposte non solo sono non religiose, ma dipendono da abilità tecnica e organizzazione burocrati-

tica. Programmazione, non rivelazione; ordine razionale, non ispirazione; sistematica *routine*, non azione carismatica o tradizionale sono gli imperativi presenti nella sempre più vasta arena della vita pubblica.

Eppure, come abbiamo già visto, il sistema razionale non è sufficiente. Se, utilizzando le loro abilità specialistiche accumulate nel tempo, gli uomini hanno costruito una struttura infinitamente e inesorabilmente più razionale di quanto ogni individuo potesse pensare, pure, dietro questo ordine razionale si nascondono le insoddisfazioni degli uomini che sono alla ricerca di qualcosa di più. L'uomo irrazionale abita la società razionale, un contesto sociale estraneo cumulativamente prodotto da una raffinata divisione del lavoro che ha ottenuto da ogni individuo un adempimento del ruolo razionalmente calcolato. Le insoddisfazioni dell'uomo moderno hanno molto a che fare con il senso di alienazione indotto dall'ordine razionale. L'origine della frattura tra il *background* culturale e l'esperienza adulta non va cercata lontano. La base su cui il bambino viene socializzato dipende da capacità affettive non adattabili alle procedure di un agire razionale. Gli uomini imparano ad affrontare il mondo in termini di fiducia personale, amore familiare, intimità personali e coinvolgimenti locali; i loro primi anni vengono trascorsi in una piccola, stabile comunità fatta di intimi rapporti e affetti durevoli. Tradizionalmente, il mondo in cui il bambino veniva socializzato aveva forti continuità col mondo in cui l'adulto avrebbe realizzato gli atteggiamenti trasmessigli nell'infanzia (a volte con le identiche persone). Nel mondo moderno, tuttavia, esistono profonde discontinuità fra la situazione di socializzazione e i contesti impersonali in cui l'individuo trascorrerà la maggior parte della sua vita. Il primo addestramento che dovrebbe far emergere le qualità umane necessarie per instaurare ordinate relazioni personali, nella vita adulta diventa meno coerente col mondo attuale. Le facoltà umane e morali trasmesse diventano poco rilevanti e forse, in alcuni aspetti, interamente sostituite da criteri di efficienza razionale. Le relazioni personali diventano meno importanti dell'impersonale adempimento del ruolo. La fiducia, un tempo riposta nella gente, viene a essere affidata ai sistemi e alle tecniche.

E tuttavia, senza fiducia, senza solidarietà, solo con fragili e ridotte possibilità per mantenere relazioni durevoli, come si farà fronte a quei requisiti minimi necessari anche ai sistemi più razionali? Da dove proverrà la coscienza civica e la buona volontà disinteressata senza di cui il sistema sociale razionale non può funzionare? Il processo di societarizzazione, che io credo produca secolarizzazione e declino della morale, può minacciare la continuità di quegli atteggiamenti fondamentali da cui dipende ogni specie di società umana.

Inquietudini circa l'ordine sociale sono preoccupazioni frequenti per il genere umano; la storia si può considerare una narrazione ricorrente di generazioni più vecchie che si lamentano per il cambiamento, il mutamento dei costumi, il crollo della consuetudine e la crescita dell'immoralità. Dobbiamo concedere agli uomini di abbandonarsi alla nostalgia e al pessimismo; tenendo conto, naturalmente, dell'età, poiché l'anziano forse ricorda meglio la struttura normativa anziché le sue prime trasgressioni. E dobbiamo comprendere la normale preoccupazione che ogni processo di cambiamento può comportare. Al di là di queste ammissioni, tuttavia, è necessario notare le evidenti spaccature provocate dai processi di societarizzazione e secolarizzazione. La suddetta preoccupazione è di molti tipi. Si riferisce alla depravazione morale e al crollo dell'ordine sociale nei contesti urbani organizzati in modo più esteso e intricato di ogni altro esistito precedentemente. Essa riconosce, e per questo si spaventa, le nuove tecniche di controllo sociale, la sorveglianza pubblica e l'invasione della vita privata. È alimentata dalla crescente consapevolezza dello sfruttamento e inquinamento dell'ambiente naturale, verso il quale l'uomo ha perso il suo antico senso di rispetto. Risponde al rendersi conto che la violenza può essere sistematicamente organizzata, su scala fino a ora ineguagliata, da governanti e terroristi. Comprende una incertezza largamente diffusa causata dai ricorrenti tradimenti dei principi democratici, dal raggiro e dalla corruzione. Le nostre moderne insoddisfazioni includono tutte queste questioni divenute ormai di dominio pubblico. Esse includono anche la nostra consapevolezza che la qualità delle relazioni personali va modificandosi; il senso di perdita della vita comunitaria; il disincanta-

mento che gli uomini provano quando si accorgono di come siano divenuti pervasivi nella vita sociale i precetti che governano il mercato e la fabbrica e quanto si sia perso in sensibilità umana. Le nostre molteplici e varie insoddisfazioni sembrano trovarsi nella frattura tra quelle idealizzate concezioni di un ordine normativo, di un senso di mete trascendenti, di finalità più vaste e i contesti in cui queste cose acquistano significato.

La religione tradizionale, in occidente e in altri paesi pienamente modernizzati, ha ceduto alla trasformazione dell'organizzazione sociale. In nessun luogo del mondo moderno la fede tradizionale influenza in modo poco più che residuale e incidentale l'azione della società o anche, per la generalità degli uomini, la qualità dell'esperienza della vita quotidiana. Esistono tentativi di rivivificare la vita religiosa nei nuovi movimenti religiosi, di creare contesti in cui l'impersonalità e l'anonimato possano essere superati e in cui qualcosa di simile alla comunità sia, anche se per breve tempo, restaurato. Non è sorprendente che tante nuove religioni enfatizzino i piccoli gruppi, gli incontri di discussione, le comuni o associazioni relativamente piccole con forti principi di unità. Le loro assemblee spesso non sono né locali né di lunga durata, ma nell'intensità dell'interazione almeno riproducono alcuni effetti della vita comunitaria. Essi cercano una nuova sintesi tra l'universalismo che, nel mondo modernizzato, diventa un potente orientamento intellettuale e razionale e la forza del localismo anche se questi ricrea semplicemente il vantaggio dell'esiguità della dimensione senza, di solito, né il sostegno della vicinanza di vita né la totalità di coinvolgimento condivisa nelle comunità locali del passato.

Tali tentativi sono, finora (ed è certamente così in occidente), solo testimonianze marginali delle nostre insoddisfazioni e costituiscono sforzi limitati per la loro attenuazione. Non sembra che gli uomini saranno in grado di riprodurre il mondo perduto e, a meno che non vi sia un massiccio cambiamento dell'animo, una vera rivoluzione nel pensiero e nel sentimento e una volontaria rinuncia a molte delle comodità della vita e dell'organizzazione moderna, è difficile vedere come l'altrimenti irrevocabile modello di ordine societario potrebbe essere nuovamente fuso

con l'ispirazione religiosa. Fino ad oggi, solo ai margini e negli interstizi e soprattutto nel campo della vita privata, tale tentativo religioso è stato efficace, permettendo ad alcuni uomini almeno di trascendere le insoddisfazioni attuali e producendo, grazie alla diffusione di atteggiamenti di buona volontà e impegno, quel sale della terra necessario a sostenere l'ordine sociale.

NOTE AL CAPITOLO SESTO

¹ Questa definizione fu usata per primo da Bryan R. Wilson, *Religion in Secular Society*, London, Watts, 1960, p. XIV (ripubblicato da Penguin, 1969, p. 14).

² Il mio uso del termine *secolarizzazione* è chiaramente più ampio di quello di molti cronisti cristiani i quali, implicitamente o esplicitamente, pongono la *secolarizzazione* uguale a *cristianizzazione*. Il loro coinvolgimento emotivo è spesso tale che essi fanno tutto il possibile per dimostrare che le epoche passate non furono affatto così «religiose» (che per essi significa «cristiane») come solitamente si suppone. Ma il paganesimo era di solito più, piuttosto che meno, religioso del cristianesimo, e l'eresia era di solito più acuta ed entusiastica della normale fede cristiana, e persino il clero ortodosso, ivi compresi vescovi e papi, erano intrisi di superstizione. Fino a quando la disciplina cristiana riuscirà sempre più a ridurre queste variopinte manifestazioni della coscienza religiosa, il cristianesimo stesso deve essere considerato un'agenzia secolarizzante, come Max Weber suggerì tempo fa.

³ Per una vasta discussione sulle variazioni nazionali nel modello generale della secolarizzazione, soprattutto nei suoi aspetti politici, si veda David Martin, *A General Theory of Secularization*, Oxford, Blackwell, 1978.

⁴ Su ciascuno di questi movimenti esiste una vasta letteratura. Per esempio sul metodismo si veda John Kent, *The Age of Disunity*, London, Epworth Press, 1966; Robert Currie, *Methodism Divided*, London, Faber, 1968; Kenneth S. Inglis, *Churches and the Working Classes in Victorian England*, London, Longmans, 1976; James Obelkevich, *Religion and Rural Society*, Oxford, Clarendon Press, 1976. Sul salvazionismo si veda Roland Robertson, *The Salvation Army: The Persistence of Sectarianism*, in *Patterns of Sectarianism*, a cura di Bryan R. Wilson, London, Heinemann, 1967, pp. 49-105. Sul Pentecostalismo si veda Bryan R. Wilson, *Sects and Society*, London, Heinemann, 1961 (ripubblicato da Greenwood Press, Westport, Conn., 1978), pp. 1-118; e sul pentecostalismo e Rinnovamento Carismatico, si veda Walter J. Hollenweger, *The Pentecostals*, London, SCM Press, 1972; John T. Nichol, *The Pentecostals*, Plainfield, N.J., Logos International, 1966; Richard Quebedeaux, *The New Charismatics*, New York, Doubleday, 1976.

⁵ La distinzione viene generalmente attribuita a Ferdinand Toennies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887); trad. it. *Comunità e società*, Milano, Edizioni Comunità, 1963, ma idee simili si trovano anche in altri scrittori, soprattutto Sir Henry Maine, *Ancient Law*, (1822-1888), London, Oxford University Press, 1931. Per un approfondimento si veda Robert A. Nisbet, *The Sociological Tradition*, London, Heinemann, 1967; trad. it. *La tradizione sociologica*, Firenze, La Nuova Italia, 1977.

⁶ *Societarizzazione* non è un termine consolidatosi e usato normalmente nella letteratura sociologica, ma a me sembra necessario distinguere il processo secondo cui un sistema sociale complesso, internamente coordinato, su vasta scala, viene a formarsi, includendo di solito, come elemento significativo, il processo di formazione dello stato.

⁷ Non ci dovrebbe sorprendere la persistenza di comportamenti non razionali ed emotivi, in forma così patologica, all'interno di una società sempre più programmata. Il venir meno di quei tradizionali e accurati processi di socializzazione che disciplinavano con delicatezza le esigenze individuali di soddisfazione emotiva, ha portato a eccessi di repressione ed espressione emotiva tali da considerare ciò la caratteristica di tutti i sistemi sociali tecnicizzati.

⁸ La tesi che le crociate morali attraggano in particolare chi si trova in una situazione di insicurezza è stata sviluppata da Joseph Gusfield, *Symbolic Crusade: Status, Politics, and the American Temperance Movement*, Urbana, Ill., University of Illinois Press, 1963; e Louis Zurcher e R. George Kirkpatrick, *Citizens for Decency: Anti-Pornography Crusades as Status Defence*, Austin University of Texas Press, 1976. Questa tesi, così interamente all'interno della screditante tradizione del funzionalismo latente, potrebbe essersi insinuata nel canone sociologico popolare e antiautoritario se non fosse per l'incisivo saggio critico di Roy Wallis, *Salvation and Protest*, London, Frances Pinter, 1979, specialmente pp. 92-104.

⁹ Talvolta la volontà di difendere la comunità viene compromessa dalla diversità di concezione sui mezzi appropriati a tale scopo. Quando, nel 1966, gli studenti di Berkeley istituirono una «Commissione per fondare la comunità» non si accorsero di quanto fosse paradossale usare mezzi burocratici (una commissione) per raggiungere fini non raggiungibili mediante procedure prestabilite. La comunità non viene istituita, essa cresce naturalmente in certe condizioni, condizioni che ora sono state distrutte (soprattutto dalla diffusione di procedure programmate).

¹⁰ Emile Durkheim ci dice ripetutamente che la moralità comincia dove cominciano disinteresse e devozione, e la devozione deve essere rivolta alla collettività. Poiché la società è interiorizzata, gli uomini devono amarla e desiderarla. Si veda il suo *Sociologie et philosophie* (1925); trad. it. *Sociologia e filosofia*, Milano, Comunità, 1964; anche la sua discussione in *Leçon de sociologie* (1950); trad. it. *Lezioni di sociologia*, Milano, Etas Kompass, 1973.

¹¹ Il ragionamento che qui viene seguito riprende in parte quello trattato nel capitolo II: *Le funzioni della religione nella società contemporanea*.