

lato qualcosa di simile ad un modello « ufficiale » ed è riuscito ad imporre nell'Unione Sovietica una socializzazione abitudinaria di « ognuno » entro tale modello — pare sia riuscito a produrre un « uomo nuovo ». In complesso, le generazioni post-rivoluzionarie sembrano aver interiorizzato il modello « ufficiale » più come un sistema di retorica che non come modello inteso seriamente. Il « ritiro entro la sfera privata », sebbene meno appariscente che nei paesi « capitalistici », è chiaramente osservabile. I tentativi di articolare una concezione del mondo coerente e soggettivamente obbligante dotato di qualità sacre, sulla base di elementi presi da ideologie « istituzionali » (quali la « libera iniziativa »), tentativi intrapresi negli Stati Uniti sotto la spinta di pressioni quali la guerra fredda e la guerra di Corea, erano destinati a fallire poiché non poté venir imposta generalmente neppure una interiorizzazione formale⁹. Si dimostrò inoltre impossibile creare, *ex nihilo*, una logica interna che collegasse gli elementi disparati di cui erano composti questi prodotti.

Si è fatto rilevare in precedenza come il cosmo sacro delle moderne società industriali non rappresenti più una gerarchia obbligatoria e come non si articoli in un insieme tematico coerente. Potrebbe apparire una metafora esagerata parlare del cosmo sacro delle moderne società industriali come di un *assortimento* di significati « ultimi ». Questo termine pone tuttavia chiaramente in rilievo una distinzione significativa tra il cosmo sacro moderno e quello di un ordine sociale tradizionale. Quest'ultimo contiene temi ben articolati che formano un universo di significanza « ultima », ragionevolmente coerente nei termini della logica sua propria. Anche il cosmo sa-

cro moderno contiene temi che possono a buon diritto definirsi religiosi, e suscettibili di venir interiorizzati da consumatori potenziali come significati di significanza « ultima ». Questi temi, tuttavia, non formano un universo coerente. L'assortimento di rappresentazioni religiose — un *cosmo* sacro soltanto nel senso lato del termine — non è interiorizzato nel suo insieme da alcun consumatore potenziale. Il consumatore « autonomo » sceglie invece alcuni temi religiosi dall'assortimento a sua disposizione e se ne serve per costruirsi un sistema privato alquanto precario di significanza « ultima ». La religiosità individuale non è quindi più replica o approssimazione di un modello « ufficiale ».

Dovremo tornare ad esaminare il carattere particolare del cosmo sacro nelle moderne società industriali; tuttavia, queste osservazioni preliminari dovrebbero già essere sufficienti a renderci consapevoli del pericolo di una eccessiva semplificazione nell'analisi della base sociale del cosmo sacro moderno. Il problema correttamente formulato è il seguente: quali sono le basi sociali dell'assortimento di temi religiosi predominanti nelle società industriali? La nostra analisi della religione ecclesiastica nella società moderna ha posto nettamente in evidenza il fatto che il cosmo sacro moderno nel suo insieme non si basa più su istituzioni specializzate nella conservazione e nella trasmissione di un universo sacro. Sulla base delle nostre osservazioni sulle ideologie istituzionali « secolari », possiamo ancora aggiungere che il cosmo sacro nel suo insieme non si basa su altre sfere istituzionali primarie e specializzate le cui funzioni principali non sono religiose — quali, per esempio, lo stato e il sistema economico. Quando passeremo ad esaminare l'origine di vari temi pre-

sentì nel cosmo sacro moderno, avremo occasione di porre in luce come di alcuni temi si possano trovare le origini nel cosmo cristiano tradizionale e di altri in ideologie istituzionali « secolari ». Ma ciò ha un interesse di carattere principalmente storico. La effettiva base sociale del cosmo sacro moderno non va ricercata né nelle chiese né nello stato né nel sistema economico.

La forma sociale di religione che nasce nelle moderne società industriali è caratterizzata dalla possibilità per i potenziali consumatori di accedere direttamente ad un assortimento di rappresentazioni religiose. Il cosmo sacro non è mediato né attraverso una sfera specializzata di istituzioni religiose né attraverso altre istituzioni pubbliche primarie. È la accessibilità diretta del cosmo sacro, o più precisamente, di un assortimento di temi religiosi, che oggi rende la religione un fenomeno riservato essenzialmente alla « sfera privata ». La nascente forma sociale di religione differisce così in maniera significativa dalle precedenti forme sociali di religione che erano caratterizzate dalla diffusione del cosmo sacro o attraverso la struttura istituzionale della società o attraverso la specializzazione istituzionale della religione.

L'affermazione che il cosmo sacro è direttamente accessibile ai potenziali consumatori richiede di essere chiarita. Essa implica che il cosmo sacro non è mediato da istituzioni pubbliche primarie e che, di conseguenza, nessun modello obbligatorio di religione è disponibile. Non implica, naturalmente, che i temi religiosi non siano socialmente mediati in qualche forma. I temi religiosi hanno origine nelle esperienze della « sfera privata »; essi si fondano principalmente su emozioni e sentimenti e sono abbastan-

za instabili perché ne sia difficile l'articolazione. Sono estremamente « soggettivi », cioè, non sono stabiliti in maniera obbligatoria da istituzioni primarie; tuttavia, possono essere — e sono effettivamente — raccolti da quelle istituzioni — che potrebbero definirsi istituzioni secondarie — le quali provvedono espressamente ai bisogni « privati » di consumatori « autonomi ». Queste istituzioni cercano di articolare i temi che nascono nella « sfera privata » e ritrasmettono i risultati raccolti in blocco ai potenziali consumatori. Rubriche giornalistiche, letteratura di « ispirazione » che va da opuscoli sul pensiero positivo a riviste tipo « Playboy », divulgazioni di psicologia alla *Reader's Digest*, liriche di successo popolare e così via, articolano quelli che in realtà sono elementi di modelli di significanza « ultima ». I modelli, naturalmente, non sono obbligatori e devono competere fra loro su quello che è, fondamentalmente, un libero mercato. La produzione, la presentazione e la vendita di modelli di significanza « ultima » sono quindi determinate dalla preferenza del consumatore, e il produttore deve mantenersi sensibile ai bisogni e alle richieste di individui « autonomi » e della loro esistenza nella « sfera privata »¹⁰.

La comparsa di istituzioni secondarie, che riforniscono di significati « ultimi » il mercato, non significa che il cosmo sacro — dopo un periodo di specializzazione istituzionale — sia di nuovo diffuso nella struttura sociale. La differenza essenziale sta nel fatto che le istituzioni pubbliche primarie non sostengono il cosmo sacro, ma regolano semplicemente la struttura legale ed economica entro la quale si svolge la competizione sul mercato di significati « ultimi ». Inoltre, la diffusione del cosmo sa-

cro nella struttura sociale caratterizza quelle società in cui la « sfera privata », nel senso stretto della parola, non esiste, e nelle quali la distinzione tra istituzioni primarie e secondarie è priva di significato.

La continua subordinazione delle istituzioni secondarie alle preferenze del consumatore e, quindi, alla « sfera privata », rende assai improbabile che l'oggettivazione sociale di temi derivanti dalla « sfera privata » e rivolti a soddisfare i bisogni di questa, finisca a condurre all'articolazione di un cosmo sacro coerente e circoscritto e alla specializzazione, ancora una volta, di istituzioni religiose. Questo è uno dei numerosi motivi che consentono di affermare che la situazione odierna non rappresenta semplicemente un interregno tra la fine di un modello « ufficiale » e la comparsa di uno nuovo, bensì piuttosto che assistiamo all'emergere di una nuova forma sociale di religione non caratterizzata né dalla diffusione del cosmo sacro nella struttura sociale, né da una specializzazione istituzionale della religione.

Il fatto che il cosmo sacro si fondi principalmente sulla « sfera privata » e sulle istituzioni secondarie che ad essa provvedono, unito alla eterogeneità tematica del cosmo sacro, ha conseguenze importanti per la natura della religiosità individuale nella società moderna. In mancanza di un modello « ufficiale », l'individuo può scegliere tra una quantità di temi di significanza « ultima ». La scelta si basa sulle preferenze del consumatore, che sono determinate dalla biografia sociale dell'individuo, per cui biografie sociali simili produrranno scelte simili. Dato l'assortimento di rappresentazioni religiose disponibili ai potenziali consumatori e data la mancan-

za di un modello « ufficiale », è possibile, in linea di principio, che l'individuo « autonomo » non soltanto scelga determinati temi ma costruisca con essi un ben articolato *sistema* privato di significanza « ultima ». Nella misura in cui alcuni temi dell'assortimento di significati « ultimi » si fondono fino a formare qualcosa di simile a un modello coerente (ad esempio quello di un « cristianesimo positivo » o della psicanalisi), alcuni individui possono interiorizzare questi modelli in blocco. Tuttavia, a meno di postulare negli individui un alto grado di riflessione e di deliberazione consapevole, è più probabile che essi giustificheranno le priorità (principalmente emozionali e affettive) legate alla situazione, che sorgono nelle loro « sfere private », desumendo *ad hoc* dal cosmo sacro elementi retorici più o meno appropriati. Appare pertanto legittimo affermare che i *prevalenti* sistemi individuali di significanza « ultima » consisteranno in una vaga e abbastanza instabile gerarchia di « opinioni » legittimanti le priorità affettivamente determinate della vita « privata ».

La religiosità individuale nella società moderna non riceve alcun solido sostegno e conferma dalle istituzioni pubbliche primarie. Strutture soggettive globali di significato sono quasi completamente distaccate dalle norme funzionalmente razionali di queste istituzioni. In mancanza di sostegno esterno, i sistemi soggettivamente costruiti ed eclettici di significanza « ultima » avranno una realtà alquanto precaria per l'individuo¹¹. Essi inoltre saranno meno stabili — o rigidi — dei più omogenei modelli di religiosità individuale che caratterizzano società in cui « ognuno » interiorizza un modello « ufficiale » e in cui il modello interiorizzato è socialmente rafforzato da tutta la biografia di un individuo. Insom-

ma, se i sistemi di significanza « ultima » sono caratterizzati nella società moderna da una considerevole variabilità di contenuto, strutturalmente essi sono simili. Sono *relativamente* flessibili oltre che instabili.

Poiché la religiosità individuale non riceve solido sostegno e conferma dalle istituzioni pubbliche primarie, essa finisce col dipendere dal sostegno più effimero di altri individui « autonomi ». In altre parole, la religiosità individuale è socialmente sostenuta da altre persone con le quali, per motivi esaminati in precedenza, entra in contatto principalmente nella « sfera privata ». In quest'ultima è possibile condividere parzialmente e persino costruire insieme sistemi di significanza « ultima » senza venire in conflitto con le norme funzionalmente razionali delle istituzioni primarie. La cosiddetta famiglia nucleare prevalente nelle società industriali svolge una importante funzione offrendo una base strutturale alla produzione « privata » di sistemi (piuttosto fugaci) di significanza « ultima ». Ciò vale specialmente per l'ideale familistico, proprio dei ceti medi, del « matrimonio associativo », dal quale ci si attende generalmente che assicuri ai coniugi la piena « realizzazione » di sé¹². Se si considera la situazione in questa prospettiva, non vi è affatto da stupirsi dell'insorgere del « familismo » nelle società industriali, fenomeno che sarebbe riuscito del tutto inaspettato agli studiosi del secolo scorso. D'altro canto il livello medio relativamente basso di stabilità della famiglia in quanto istituzione diventa facilmente intelligibile se si tiene conto della pressione socio-psicologica straordinariamente forte che viene scaricata sulla famiglia in virtù di queste aspettative¹³.

I sistemi soggettivi di significanza « ultima » possono ricevere sostegno anche da persone estranee

alla famiglia. Amici, vicini, membri di gruppi formati nel luogo di lavoro o intorno a *hobbies*, possono servire come « altri significanti », che compartecipano alla costruzione ed alla stabilizzazione di universi « privati » di significanza « ultima »¹⁴. Se tali universi giungono ad un certo grado di unione fra loro, i gruppi che li esprimono potranno assumere caratteristiche quasi settarie e dar vita a quelle che in precedenza abbiamo chiamato istituzioni secondarie. Questo, per menzionare soltanto l'esempio più inverosimile, potrebbe essere il caso persino di un *hobby* di significanza « ultima » quale lo scambio di moglie¹⁵. Ciò nondimeno, si può con sicurezza affermare che la famiglia rimane il più importante catalizzatore degli universi « privati » di significanza.

NOTE AL CAPITOLO SESTO

¹ La crescente autonomia di norme economiche e la segregazione di una condotta specificamente economica (« lavoro »), nella storia occidentale, sono fatti talmente noti che sarebbe superfluo documentarli con riferimenti ad una voluminosa letteratura. Per un conciso esame della crescente autonomia della condotta politica, si veda Helmuth Plessner, *The Emancipation of Power*, in « Social Research », XXXI (1964), pp. 155-174.

² Sulla riflessione come un elemento costitutivo della religiosità contemporanea, cfr. Helmut Schelsky, *Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? - Zum Thema einer modernen Religionssoziologie*, in « Zeitschrift für Evangelische Ethik », I, pp. 153-174.

³ Allo studio di questo processo e alle teorie intorno ad esso fu dedicata un'abbondante letteratura. L'analisi più incisiva e più feconda di questo processo rimane fuor di ogni dubbio quella di Max Weber.

⁴ L'analisi delle generali implicazioni e conseguenze socio-psicologiche del frazionamento istituzionale si basa, per quanto riguarda i punti principali, su Arnold Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme der industriellen Gesellschaft*, Tübingen, Mohr (Siebeck), 1949. Va ricordata anche una recente tipologia degli ordini sociali che prende in considerazione, fra le altre cose, anche il grado di specializzazione istituzio-