

RIVISTA di TEOLOGIA dell'EVANGELIZZAZIONE

semestrale della
Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna

Anno: XIV

Numero: 28 (2010)

Data: Luglio-Dicembre 2010

Pagina/e: 502-509

Gabriel Fragnière

La religione e il potere. La cristianità, l'Occidente, la democrazia

(Studi religiosi – Nuova serie 1), EDB,
Bologna 2008, pp. 312, € 31,50

Questo saggio del sociologo svizzero, che in passato si era occupato in prevalenza di Sociologia del lavoro e dell'organizzazione, offre una riflessione lucida e articolata sulla dimensione istituzionale delle religioni e in particolare dei cristianesimi occidentali (europei e nordamericani). Il suo approccio multiprospettico abbraccia le scienze delle religioni, la storia del cristianesimo, la scienza della politica, sfiorando più volte le discipline teologiche (spec. l'ecclesiologia). Ne emerge un tentativo serio di riscrivere in chiave antropologica – e perciò non confessionale – i rapporti tra il cristianesimo e il potere politico in Occidente. Il dilemma moderno Dio-società viene risolto e ricondotto alla categoria antropologica intermedia di religione.

Appoggiandosi sulla riflessione antropologica di M. Meslin, l'A. propone un «nuovo paradigma» (p. 26), in cui la religione viene considerata come l'espressione della capacità di «trascendenza personale» dell'uomo (p. 49) e come l'indicatore di una «nuova er-

meneutica» (p. 27), attraverso cui l'uomo riesce a capire meglio se stesso e la propria evoluzione. La religione infatti è ciò che R. Rolland aveva descritto come «sentimento oceanico» (p. 59): essa nasce dalla presa di coscienza di un mondo altro che si contrappone al sé; è il sentimento di una realtà da cui l'uomo «si distingue e che gli sfugge». Per gestire l'angoscia di una realtà ignota che lo sovrasta, l'uomo cerca di costruire legami stabili con quest'altro mondo: attraverso la società e il suo apparato simbolico e rituale, li identifica in «un dio, signore del mistero» (pp. 9-10). Così perviene a «costruire un sistema di valori e di senso», grazie a cui capisce che «il mondo da cui l'uomo si distingue non gli è ostile» e sa «in che modo comportarsi per vivere in armonia con esso» (p. 24). È sempre l'uomo «che sacralizza e desacralizza il mondo, non l'inverso» (p. 36).

L'esperienza religiosa è l'intreccio dell'alterità assoluta, a cui ovunque le società hanno risposto con un continuo sforzo di immaginazione, producendo «un sistema istituzionalizzato di simboli, credenze, valori e pratiche orientati verso questioni riguardanti il senso ultimo della vita» e attribuendogli il carattere di sacro (p. 35). Se «è l'uomo stesso a essere portatore del religioso» (p. 10), la religiosità è una forza storica, capace di incarnarsi e adattarsi in modo sempre nuovo nelle

RIVISTA di TEOLOGIA dell'EVANGELIZZAZIONE

semestrale della
Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna

Anno: XIV

Numero: 28 (2010)

Data: Luglio-Dicembre 2010

Pagina/e: 502-509

«società che essa penetra», modificando il proprio ruolo politico e sociale e facendo evolvere continuamente la percezione e le rappresentazioni del divino (p. 8). Per questo cangiante adattarsi delle forme religiose alla società, il sacro non può essere considerato un attributo oggettivo del divino, ma è sempre una costruzione simbolica della società, la quale in ogni momento può aggiungere o togliere tale caratteristica alle proprie istituzioni: secolarizza ciò che era sacro; e viceversa, sacralizza ciò che è mondano. Tuttavia, pur essendo sempre mediata dalla società, la religione si presenta come un'esperienza personale, intima, che inevitabilmente si trasforma e si secolarizza quando viene tradotta in organizzazione sociale (p. 46). È il paradosso espresso dalla psicologia religiosa di W. James e dagli studi di sociologia della religione ispirati al suo pragmatismo (l'A. si rifà ampiamente a C. Glock e R. Stark, *Religion and Society in tension*, Chicago 1965). Il seguito del libro di Fragnière è giocato sulla esplicitazione della tensione tra vissuto religioso individuale e processo di istituzionalizzazione della religione in Occidente. Sul primo fronte, l'A. ripropone il confronto tra Socrate e Gesù. Nell'interpretazione di Fragnière la religione di Socrate è l'affermazione del «potere rivoluzionario della trascen-

denza», ma anche dell'autonomia sovrana della coscienza individuale «che si erge contro la propria società in nome di Dio» (pp. 99-100). Mentre la religione di Gesù è polarizzata dall'urgenza di collocare Dio «fuori dalla sfera politica» e quindi di «separare la missione religiosa dalla funzione politica»: ciò si traduce nell'aperta condanna di ogni «confusione tra la sua missione religiosa e un impegno politico particolare» (pp. 105-106). Questi due celebri esempi servono all'A. per evidenziare la «forza creatrice» della religiosità individuale nella storia dell'umanità (p. 108), come forza anti-sistemica o anti-politica: «La vera esperienza religiosa, per sua stessa natura esclusivamente individuale e soggettiva, rappresenta sempre una minaccia per il potere e soprattutto per il potere religioso» (p. 63). Questa forza persiste comunque, anche quando la religione viene istituzionalizzata: testimonia comunque la trascendenza della persona rispetto ai processi sociali e funge da garanzia e da tutela nei confronti delle continue prevaricazioni della società nei confronti degli individui (p. 48).

A ciò si contrappone l'inevitabilità dell'istituzionalizzazione della religione, che va così a costituire o a integrare quel sistema di valori condivisi senza il quale una società non po-

RIVISTA di TEOLOGIA dell'EVANGELIZZAZIONE

semestrale della
Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna

Anno: XIV

Numero: 28 (2010)

Data: Luglio-Dicembre 2010

Pagina/e: 502-509

trebbe sussistere. In campo sociale la religione gioca su due tavoli. 1) Più il suo sistema di valori è «incarnato in una particolare istituzione, più tenderà a distinguersi da altre istituzioni sociali» (p. 41). La forza e la posizione di una determinata istituzione religiosa dipendono anzitutto dall'auto-comprensione della comunità dei credenti (p. 227). 2) Più questo sistema di valori religiosi è capace di interagire con altre istituzioni sociali, legittimandole e sostenendole, più esso sarà efficace e solido nel tempo (p. 46 e 123). A queste condizioni, la religione si configura come un sistema interdipendente dalla struttura d'insieme della società e ha la forza di modificarne l'impianto e il funzionamento (p. 28).

È a questo livello che si colloca in modo esplicito il rapporto tra religione e potere: quando si trasforma in un'istituzione, la religione «struttura e socializza i comportamenti e in tal modo controlla la spontaneità individuale» (p. 11), cercando di acquisire all'interno di quella determinata società un dominio il più possibile esclusivo del sistema dei valori» (p. 40). È in particolare attraverso «gesti simbolici» che la religione contribuisce attivamente «all'integrazione sociale degli individui e alla coesione dei diversi gruppi umani»: le grandi liturgie religiose pubbliche consentono alle religioni

di «acquisire sulla società un potere simbolico» (pp. 63-68), grazie a cui esse vengono percepite e si auto-comprendono nell'intera struttura sociale come elemento necessario e insostituibile.

Accanto a questa funzione sistemica, le religioni svolgono anche una funzione ideologica, perché razionalizzano la violenza che è sempre connessa all'uso del potere: trasformano la credenza in verità e così legittimano la conquista e la sottomissione del mondo al proprio credo religioso, cambiando la religione in «ideologia del potere» (p. 81). Questo «paradigma ideologico» animò il sacro progetto della cristianità medievale (p. 121), che il nostro A. descrive così: «L'ideologia della cristianità consiste nell'adattare le tecniche del potere politico per favorire la finalità della religione e imporle alla società. Atteggiamento convinto che l'uso del potere – la religione che tenta in questo caso di manipolare il potere a proprio vantaggio – possa contribuire alla costruzione del regno di Dio su questa terra» (p. 123). Si tratta per lui di una significativa riduzione del messaggio religioso del cristianesimo, che non raggiunse i risultati sperati e che nell'epoca moderna produsse due effetti indesiderati. 1) Ai tempi dell'*ancien régime*, «la religione divenne ovunque un fattore

RIVISTA di TEOLOGIA dell'EVANGELIZZAZIONE

semestrale della
Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna

Anno: XIV

Numero: 28 (2010)

Data: Luglio-Dicembre 2010

Pagina/e: 502-509

strumentale del potere politico» (p. 166). 2) Nei secc. XIX e XX produsse un rafforzamento della struttura centralizzata della Chiesa cattolica, allontanandola «dalla società che voleva influenzare», accecando «le autorità cattoliche che, per più decenni, vissero nell'illusione che tale potere esistesse ancora» e instillando in esse un robusto sospetto nei confronti della democrazia liberale e rappresentativa (pp. 183-185.279).

Nonostante il concilio Vaticano II abbia segnato una svolta – per la verità, più nel paradigma ideologico e molto meno nella prassi delle gerarchie – nell'ultimo scorcio del XX sec. la Chiesa cattolica ha conservato grandi ambiguità, che il nostro A. vede simbolicamente concentrate nel lungo pontificato di Giovanni Paolo II. Nella battaglia mediatica sulle cosiddette radici cristiane dell'Europa, «il papa sogna forse ancora un'Europa sottomessa alla "cristianità" e spera di veder svilupparsi a quel livello un potere statale almeno religioso e preferibilmente cristiano», ignorando di fatto che «i responsabili dei partiti detti "democratici cristiani" da molto tempo non ragionano più in questi termini», ma considerano la politica in un'ottica «secolarizzata e laica» (p. 245). Tuttavia, è innegabile che lo stesso Giovanni Paolo II, con «la sua visione della storia, a partire dalla

Vistola», ha segnato una rottura nella linea della diplomazia vaticana, fino a quel momento improntata «all'approccio tradizionale costantiniano di cooperazione con il potere politico». Egli ha proseguito in tutto il mondo la sua lotta per la «libertà della religione» come «libertà dell'essere umano». Questa «lotta per i diritti dell'uomo "contro o al di fuori" del potere degli Stati diventava quindi una politica necessaria» per una Chiesa che si pensa libera dal potere politico, perché sa che «ogni compromesso può anche essere una minaccia» (pp. 294-295). Ma si è trattato di uno sforzo rimasto incompiuto, perché non ha superato l'identificazione tra la religione cristiana – e in particolare il cattolicesimo – e il mondo occidentale, che ancor oggi la Santa Sede considera come una sorta di trampolino di lancio per assicurare «la presenza del cattolicesimo nel mondo» (pp. 282.295). La configurazione istituzionale della Chiesa cattolica – e non la sua teologia post-conciliare – è per Fragnière l'ostacolo da superare perché anche la Chiesa romana possa prendere parte attivamente al movimento «di coloro che sognano un mondo realmente unito e pacifico, nel quale tutte le religioni possano vivere in pace e in armonia le une con le altre» (p. 296): un sogno che lo stesso Giovanni

RIVISTA di TEOLOGIA dell'EVANGELIZZAZIONE

semestrale della
Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna

Anno: XIV

Numero: 28 (2010)

Data: Luglio-Dicembre 2010

Pagina/e: 502-509

Paolo II ha notevolmente contribuito ad alimentare.

Il vero punto di svolta sarebbe costituito, per il nostro A., dal riconoscimento da parte degli stessi cristiani del principio di laicità, che proprio il cristianesimo ha inaugurato nel mondo delle religioni: Gesù ha rotto «radicalmente con le tradizioni mitologiche del sacrificio fondatore» e così ha liberato «il sacro dalla sua nascita nella violenza sociale». La religione non serve a pacificare la società, ma a sviluppare la capacità di trascendenza dell'essere umano. Così egli ha avviato una «rivoluzione che condurrà alla basilare separazione dell'ambito religioso dal suo fondamento sociale» (p. 73). Ritorna la tesi secondo cui in Occidente «il cristianesimo è all'origine della secolarizzazione del potere politico» e lo ha trasformato da società religiosa in civiltà capace di accogliere la religione: di questa desacralizzazione della società «è l'individuo umano ad aver beneficiato» (p. 15). Questo spirito non è andato perduto, ma si è trasferito oltreoceano nel sacro esperimento della fondazione dell'Unione degli Stati americani. R. Williams prima e T. Jefferson poi l'hanno espresso nella «immagine del "muro" che separa l'ambito religioso dal sistema politico» (p. 145). Per loro il potere politico non deriva im-

mediatamente da un'origine divina. «In America Dio garantisce i diritti degli individui, non la legittimità dello Stato» (p. 161). L'uomo vive quindi una duplice sottomissione: individualmente dipende da Dio solo, mentre socialmente dipende dal potere politico (p. 140). Su questa base si fondano i presupposti di una modernità laica, ma non laicista. Il primo di questi è la separazione tra Chiese e Stato: lo Stato riconosce la libertà religiosa individuale come valore intangibile, ma obbliga ogni organizzazione religiosa a «non turbare la pace civile e l'ordine sociale» (p. 148). Pertanto, la secolarizzazione del potere in età moderna non deve essere interpretata come «de-cristianizzazione» della società, ma come rinuncia dello Stato a legittimarsi facendo ricorso al contenuto ideologico di una determinata religione (pp. 150-151). Il secondo presupposto è il riconoscimento del valore dell'individuo, i cui diritti fondamentali si fondano nella sua capacità di intrattenere una relazione con il Creatore senza la mediazione previa di organizzazioni religiose (p. 158). Il legame naturale tra l'individuo e Dio è sì la principale garanzia contro lo strapotere dello Stato, ma funge soprattutto come fattore etico: Dio tutela l'individuo, perché insieme agli altri umani come lui

RIVISTA di TEOLOGIA dell'EVANGELIZZAZIONE

semestrale della
Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna

Anno: XIV

Numero: 28 (2010)

Data: Luglio-Dicembre 2010

Pagina/e: 502-509

si conquisti la libertà e costruisca responsabilmente il proprio Regno sulla terra (p. 164).

Da questo paradigma della modernità come relazione triangolare tra Dio, individuo e potere, Fragnière trae la sua conclusione sull'esito del processo di secolarizzazione e di privatizzazione del religioso: «L'uomo autenticamente secolare, convinto che la razionalizzazione dell'agire umano e la tecnologia abbiano liberato il mondo dalla presenza divina, non vede perché dovrebbe combattere Dio. [...] Poiché la società e il mondo sono indipendenti da Dio e funzionano senza di lui, l'uomo può essere libero e responsabile senza dover dimostrare la sua libertà con il rifiuto di Dio. L'uomo secolare è libero da Dio, non è necessariamente senza Dio» (p. 267).

Si deve obiettare a Fragnière che il suo paradigma di modernità laica è utopico e quindi più prescrittivo che descrittivo. Egli stesso lo corregge continuamente in corso d'opera, inserendo varianti che ne attenuano il rigore e la capacità esplicativa. Per brevità, mi soffermo solo su due.

La prima variante è quella che P. Berger chiama la «de-secolarizzazione» e che nel linguaggio corrente designiamo come risveglio religioso. L'A. lo interpreta soprattutto come quel processo per cui a «cambiare è la religiosità individuale e non la reli-

gione nel suo insieme». Si tratta di una privatizzazione dell'esperienza religiosa, che tra l'altro accelera il processo occidentale di svalutazione della politica (p. 286). Tuttavia, non si tratta di un processo così impolitico come sembra a Fragnière. Se si analizzano le componenti mediatiche di questo risveglio delle religioni, insieme alla ripresa di una concezione ideologico-dogmatica della verità religiosa si possono cogliere chiari segnali di rinascita delle teorie sul rapporto strumentale tra organizzazioni religiose e poteri politico, economico-finanziario e mediatico.

La seconda variante che annebbia l'efficacia del paradigma «modernità = responsabilità individuale» è la cosiddetta religione civile. L'A. si sofferma sui due modelli più conosciuti, quello liberale e pluralista nord-americano (pp. 191-199) e quello giacobino e laicista francese (pp. 178-179.247-249). Egli ne mette in luce anche le deviazioni interne a ciascuno: 1) il messianismo politico-religioso secondo cui gli USA sono l'inizio di una nuova religione, che completa e supera il cristianesimo esportando in tutto il mondo «la religione della fraternità e della democrazia» (p. 201); 2) la politica concordataria che molti Stati laici europei hanno condotto nei confronti delle principali Chiese cristiane presenti sul loro territorio (pp. 220-222) e il

RIVISTA di TEOLOGIA dell'EVANGELIZZAZIONE

semestrale della
Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna

Anno: XIV

Numero: 28 (2010)

Data: Luglio-Dicembre 2010

Pagina/e: 502-509

comportamento ambiguo della diplomazia vaticana, che si è servita di strumenti politici per salvaguardare beni impolitici (pp. 225-229). In entrambi i casi non si è trattato di un'emancipazione del potere politico dall'influenza delle religioni e delle loro Chiese (e viceversa), ma di un ricorso a ideologie religiose e di un riconoscimento di istituzioni religiose come entità sovrastatali allo scopo di consolidare il corpo sociale, rendendolo più capace di affrontare conflitti interni ed esterni. Il risveglio religioso e le trasformazioni della religione civile non paiono oggi il segnale univoco di una crescita del senso di responsabilità individuale; semmai – anche senza estendere lo sguardo ai complessi mondi islamico e induista – questi fenomeni sembrano preludere a inedite forme di alleanza tra nuovi troni e vecchi altari. Se nei secoli della prima modernità si trattava di un patto tra due poteri forti che potevano contare su una radicata credibilità sociale, oggi nella tarda modernità sembriamo di fronte a una *partnership* della disperazione tra poteri in crescente crisi di legittimità e di consenso, che si puntellano vicendevolmente per la sopravvivenza di entrambi.

Il paradigma «modernità = responsabilità» deve quindi essere depurato dei suoi aspetti irenici, che lo rendono utopistico. Ci si deve chiedere

se la laicità – anche quella che si opponesse tanto alla creazione di una strumentale religione civile, quanto alla concessione di un sistema di privilegi a vantaggio di una particolare religione – sia oggi un principio sufficiente a scongiurare le culture irrazionali e le derive anti-democratiche prodotte dallo «choc del futuro» (A. Toffler), che paralizza le società occidentali e gli individui che le abitano. Ancora, se la fede nell'uomo – di cui è imbevuta la laicità moderna (p. 260) – sia un principio sufficiente a evitare nuove crociate e il ritorno a una concezione assolutista e intransigente della verità religiosa (pp. 214-215) e ai miti ancestrali di un'umanità infantile (p. 253). A dispetto dell'ottimismo del nostro A., risposte positive a queste due domande non sono scontate. Così come non è scontato che, con la privatizzazione della religiosità derivata dalla secolarizzazione moderna (p. 276), «la storia delle incessanti lotte di potere tra società e religione sia giunta al termine» (p. 267). Se ne rende conto anche Fragnière, quando riconosce che oggi in Occidente il potere si sta trasformando e assume forme inedite, soprattutto nella capacità di influenzare le coscienze attraverso la comunicazione mass-mediale (p. 246). Perché l'uomo secolare possa continuare a essere anche uomo religioso e perché queste due dimensioni della con-

RIVISTA di TEOLOGIA dell'EVANGELIZZAZIONE

semestrale della
Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna

Anno: XIV

Numero: 28 (2010)

Data: Luglio-Dicembre 2010

Pagina/e: 502-509

dizione umana odierna possano completarsi e arricchirsi a vicenda, non basta che le istituzioni religiose entrino in uno *status* di «rivoluzione permanente» («per fedeltà ai propri valori fondamentali, accettare di ridiscutere tutto e di ripensare tutto» – p. 273). Occorre che del metodo della «riforma continua» si avvalgano anche i poteri politico, economico-finanziario e mediatico. È vero che la religione risponde a una forza trascendente che rompe ogni gabbia ideologica e istituzionale e la spinge a un rinnovamento incessante. Quando ciò avviene, la religione assolve alla sua funzione profetica e salvifica: «proteggere gli umani da tutti i pericoli del potere politico» (p. 297). Tuttavia, perché l'impolitico possa sussistere e svolgere questa funzione critica e liberatrice, c'è bisogno che anche il politico (nelle sue molteplici forme) intraprenda la strada di una radicale riforma di sé. Se non cambia il potere nella sua struttura e nelle sue rappresentazioni collettive, difficilmente chi si erge contro di esso sarà capace di relativizzarne davvero le logiche e le procedure.

Paolo Boschini