

PROBLEMI RELIGIOSI AL 5° CONGRESSO MONDIALE DI SOCIOLOGIA

Dal 2 all'8 settembre 1962 si è tenuto a Washington il quinto Congresso mondiale di sociologia. Il P. Paolo Tufari S.J., della nostra redazione, ha preso parte attiva ai lavori, come studioso di sociologia religiosa. La relazione stessa per la nostra rivista, riguarda, in particolare, il campo specifico della sua competenza.

I lavori del quinto Congresso mondiale di sociologia si sono articolati intorno a due temi principali: « **La sociologia dello sviluppo** » e « **Natura e problemi della teoria sociologica** ». Per ognuno di questi due argomenti erano state previste delle sedute plenarie (tre in tutto) e tutta una serie di riunioni più specializzate (« gruppi di lavoro ») su aspetti particolari del tema principale (1). I **problemi religiosi** sono stati affrontati formalmente in quattro di queste riunioni specializzate, di cui due dedicate ai problemi dello sviluppo (« Istituzioni economiche e religiose » e « L'interpretazione delle istituzioni religiose e secolari ») e due alla teoria sociologica (« Problemi teoretici della sociologia della religione » e « Verso una sociologia comparata delle religioni »).

Vista dall'esterno, questa distribuzione può dare l'idea di una sistemazione organica. In realtà, se c'è stata una nota distintiva di tutto il Congresso, questa è stata l'eclettismo più vago nel raggruppamento dei vari contributi e l'assenza di coordinamento nella loro trattazione.

(1) I titoli dei vari gruppi di lavoro sono: Rottura col tradizionalismo; Religione e sviluppo; Cambi nelle aree urbane e rurali; Cittadinanza e autorità politica; Elites tradizionali e moderne; Studi storici e comparativi; Funzionalismo; Marxismo; Modelli e formazione delle teorie; Sociologia industriale; Sociologia urbana e rurale; Comunicazioni di massa; Sociologia politica; Sociologia psichiatrica; Sociologia della religione; Sociologia dello svago e della cultura popolare.

Per citare un solo esempio, una comunicazione su « *Fede e pratica religiosa nella gioventù egiziana contemporanea* » è stata inserita nel gruppo di lavoro sul tradizionalismo e non in quello dedicato alla sociologia della religione, mentre quest'ultimo ha discusso i problemi della vita religiosa contemporanea in Turchia e Iran. Ripetizioni o incertezze del genere non potevano mancare in un programma che ha voluto includere e frazionare tutti gli aspetti possibili e immaginabili della teoria, del metodo e della ricerca sociologica, dalla psichiatria alle dottrine politiche. Ma anche nell'ambito limitato della sezione dedicata ai problemi religiosi, l'ordine con cui le comunicazioni sono state presentate è stato dettato spesso più da circostanze esterne (non ultima l'assenza imprevista del relatore di turno!) che dalla logica interna del loro contenuto. Né il termine « *gruppi di lavoro* » può essere preso troppo alla lettera per qualificare riunioni in cui un pubblico eterogeneo e incostante si è visto sfilare dinanzi una lunga serie di relatori e commentatori, tutti più preoccupati di dire nel minimo di tempo il massimo di cose, piuttosto che di inserirsi in quello che gli altri avevano già detto per precisarlo e svilupparlo sistematicamente.

Tutto questo rende particolarmente difficile, se non impossibile, il compito di riassumere « oggettivamente » quanto è stato detto nelle varie riunioni, anche volendosi limitare soltanto ai problemi religiosi. Né le note seguenti hanno la pretesa di mettersi per questa strada. Esse piuttosto offrono una **valutazione parziale**, che, pur restando fondamentalmente aderente allo svolgimento del Congresso, ne mette in luce solo alcuni aspetti, mentre ne sorvola molti altri che un osservatore diverso può aver giudicato molto più significativi di quelli messi qui in evidenza.

RELIGIONE E SVILUPPO

Il punto di riferimento in tutta questa sezione è rimasto fondamentalmente quello dello sviluppo economico, ma considerato in una prospettiva abbastanza ampia da includere i problemi della struttura politica e delle ideologie.

1) Struttura politica e sviluppo economico.

Più o meno esplicitamente, le varie relazioni sono partite dal fatto che oggi non è possibile uno sviluppo economico a largo raggio senza l'azione stimolante e pianificatrice del potere centrale, e che questa azione dipende a sua volta dalla **dottrina** a cui una certa struttura politica si ispira. Su questa costatazione di fatto si inserisce un problema di carattere più generale per la comprensione dei rapporti tra religione e società: fino a che punto è ancora valida la tesi weberiana che fa risalire lo sviluppo del capitalismo occidentale alla **motivazione religiosa dei privati**?

Il problema non è nuovo. Da oltre trent'anni tutta una vasta letteratura si è venuta accumulando su quest'argomento. Le relazioni al Congresso non hanno presentato niente di sostanzialmente nuovo a questo proposito, ma hanno riproposto il problema in termini chiari e hanno esteso l'analisi lungo due linee di ricerca, da una parte l'osservazione della situazione contemporanea dei paesi del Medio e Estremo Oriente, dall'altra la ricerca storica sulle condizioni che portarono allo sviluppo del capitalismo nei paesi del Nord Europa.

Seguendo queste due linee di ricerca si arriva alla conclusione che la sociologia della religione ha dato troppa importanza alla motivazione religiosa dei privati e ha rivolto poca attenzione alle **condizioni politiche** che hanno influenzato - positivamente o negativamente - lo sviluppo economico nei vari paesi.

Nel caso dell'Olanda del XVII secolo, per esempio, un'attenta analisi storica mostra che l'impulso decisivo allo sviluppo economico fu dato da una classe dirigente conosciuta per il suo atteggiamento tutt'altro che favorevole a quell'«*etica protestante*» a cui Max Weber aveva attribuito tanta importanza per lo sviluppo del capitalismo nei paesi occidentali (2).

Un altro caso è quello della Cina precomunista, in cui il ritardo nello sviluppo industriale sembra doversi attribuire non tanto alla presenza di una concezione religiosa contraria allo spirito di intraprendenza negli affari quanto a una struttura burocratica che ha costantemente tenuto sotto controllo quelle forze economiche il cui libero gioco, dopo un intervento iniziale del potere politico, portò invece il Giappone a uno stadio molto più avanzato di industrializzazione.

Nessuno dei contributi presentati al Congresso può dirsi decisivo, anche perché gli stessi eventi si prestano a interpretazioni complementari, secondo l'aspetto che si vuole mettere in evidenza. Fatto positivo è che fu richiamata l'attenzione sull'**importanza delle strutture politiche e burocratiche**, aspetto che rischia di essere trascurato quando tutto il problema dei rapporti tra religione e sviluppo viene discusso unicamente in termini di motivazione psicologica, da una parte, e di risorse economiche, dall'altra. E' tuttavia da rilevare l'assoluta mancanza di originalità nella impostazione dell'intero problema. Non solo la preoccupazione di fondo è stata quella di dimostrare se Weber aveva ragione o torto, piuttosto che quella di analizzare nuovi problemi in termini realistici e immediati, ma l'uso stesso del modello weberiano è stato spesso superficiale: ci si è anzi basati su una falsa interpretazione di quello che Weber aveva in mente nella formulazione della sua tesi.

Tutta la discussione è sembrata dominata da una questione di fondo: **poiché oggi in Asia lo sviluppo economico dipende**

(2) W. F. WERTHEIM, *Religion, Bureaucracy and Economic Growth*. Questa e le citazioni seguenti si riferiscono ai titoli delle comunicazioni così come sono stati pubblicati nel programma ufficiale distribuito all'inizio del Congresso.

principalmente dalle forze e strutture politiche, **perciò anche nel passato** l'origine del capitalismo europeo deve essere cercata nella struttura del potere e non nella motivazione etica dei privati. La questione non è mai stata posta in questi termini estremi, ma molte delle relazioni e discussioni si sono implicitamente orientate verso tale tipo di ragionamento. Simile orientamento rischia di riportare la ricerca sociologica indietro di cinquanta anni almeno, cioè al tempo delle teorie universali sull'evoluzione sociale che assumevano l'esistenza del fattore condizionante come spiegazione costante di **ogni** sequenza storica.

Hegel e Marx rappresentano le versioni più note di questo tipo di teorie. Ed è noto come sia l'una che l'altra interpretazione abbia dovuto forzare i fatti per conservare intatta la propria logica interna. In un Congresso di sociologia nel 1962 c'era da aspettarsi che la versione hegeliana fosse largamente ignorata. E c'era anche da aspettarsi, dato il carattere internazionale del Congresso, che i rappresentanti ufficiali della sociologia anti-capitalista e anti-borghese restassero fedeli alla consegna di ignorare i fatti piuttosto che cedere sul terreno della dottrina (3). Quello che uno non si sarebbe aspettato era di vedere ancora una volta ripetersi gli equivoci circa le premesse metodologiche su cui Weber basò tutta la sua ricerca storica.

Spesso - ed erroneamente - si contrappone Weber a Marx. In realtà, Weber volle restare lontano da Marx almeno tanto quanto desiderò distanziarsi da Hegel. Per lui l'opposizione « *real faktoren—ideal factoren* » non aveva senso. Tutti questi fattori hanno importanza nel determinare l'evoluzione sociale, solo che **in determinate circostanze storiche una serie di fattori può assumere un ruolo di importanza principale a differenza di altre sequenze storiche**. Di fatto, Weber forzò la mano in una direzione, sia nell'interpretazione del ruolo delle idee religiose nel determinare lo sviluppo economico europeo sia nella controprova offerta in base all'analisi delle religioni indiane e cinesi. Il Congresso ha avuto una parte positiva nel correggere quanto di forzato poteva esserci nell'analisi weberiana. Ma le relazioni hanno spesso rischiato di ricadere nello stesso errore, dimenticando che se oggi la situazione presenta certi caratteri, questo non significa necessariamente che anche nel passato la motivazione religiosa, la struttura politica e lo sviluppo economico siano apparsi legati nello stesso ordine di dipendenza.

Da notare infine che tutta la discussione sulla posizione di Weber, sia in favore, sia contro, si è basata su una più accurata analisi della situazione sociale esistente in Europa al tempo della Riforma e oggi nei paesi sottosviluppati. Nessuno però si è chie-

(3) Due esempi caratteristici sono state le comunicazioni di A. FIAMENGO su *Croyances religieuses et changements technologiques en Yougoslavie* e quella di E. WERNER su *Messianic Movements in the Middle Ages*.

sto se sia ancora legittimo accettare l'interpretazione di seconda o terza mano offerta da Weber nei riguardi della teologia e dell'etica protestante. Mentre la storia della teologia e dell'ascetica cristiana ha fatto negli ultimi decenni dei grandi passi in avanti, la discussione sociologica resta tuttora ancorata a una interpretazione data mezzo secolo fa da uno che non era né uno storico né un teologo di professione e che per di più conosceva pochissimo della tradizione cristiana più antica, nella quale si erano venute elaborando temi e posizioni che la Riforma avrebbe messo in evidenza (4).

2) Ideologia e progresso.

Una maggiore originalità si può ritrovare in un paio di comunicazioni che hanno messo in relazione progresso, ideologia e religione. Questo tema, in verità, non è mai diventato dominante nelle sedute dedicate ai problemi religiosi, o almeno non è mai stato formulato **in maniera esplicita e operativa**.

Il tema dei rapporti tra ideologia e progresso è molto comune. Il gruppo di lavoro dedicato ai problemi religiosi non lo ha affrontato espressamente, anche perché esso costituiva argomento centrale di un'altra sezione, quella sulla sociologia della conoscenza (5). Ma nell'ambito della sociologia della religione è emerso un punto che ci sembra opportuno mettere in luce, anche se di fatto nel Congresso è stato toccato solo incidentalmente: **il progresso all'interno di una ideologia**. Di qui possono svilupparsi due linee di analisi utili sia per la comprensione della storia delle dottrine e dei movimenti del passato, sia per l'analisi di certe situazioni contemporanee.

1. Una prima linea di ricerca riguarda le **origini religiose di quelle ideologie del progresso che nella loro formulazione finale si sono dichiarate apertamente agnostiche o antireligiose**. Molto spesso si insiste sulle conseguenze sociali di tali ideologie, ma meno spesso se ne analizzano le premesse. Un'analisi accurata di tali premesse potrebbe mettere in luce i valori e i gruppi religiosi che sono alla base di queste stesse ideologie.

(4) WEBER stesso aveva manifestato l'intenzione di studiare le origini del Cristianesimo, nei suoi aspetti sia dottrinali sia ascetici, sempre da un punto di vista sociologico. Questa linea di ricerca non è stata sviluppata malgrado il grande influsso che la metodologia weberiana abbia avuto sulla sociologia tedesca e americana.

(5) La sessione sulla sociologia della conoscenza non è stata né una riunione plenaria né un gruppo di lavoro. E' difficile definirne la posizione nella struttura del programma. Comunque essa ha voluto presentare, nello spazio di due sedute, oltre 20 comunicazioni. Il che ha portato ogni autore a leggere solo un brevissimo riassunto della sua relazione, sicché nessuna idea ha potuto essere né sviluppata, né approfondita, né discussa.

In sé il problema non presenta nessuna grande novità e si trova sviluppato in ogni studio serio di storia delle dottrine politiche. Ma la sociologia della religione potrebbe apportare a questi studi una dimensione sociologica che spesso manca nei vari tipi di Kultur-Geschichte. A sua volta, una riflessione più attenta sulla storia delle ideologie potrebbe correggere certe forme semplicistiche diventate purtroppo ormai comuni nella ricerca sociologica, soprattutto la dicotomia tra ideologie profane e teologia, dimenticando che molto spesso le prime affondano la loro radice storica nella seconda. L'accento sulla interpretazione piuttosto che sulla opposizione potrebbe servire a rivedere e completare la storia dei movimenti sociali del XVIII e XIX secolo, mettendo in evidenza i problemi che si sono presentati alla Chiesa nel tentativo di conservare la propria identità, evitando i due estremi di un integrismo religioso antistorico e di un liberalismo storico antireligioso (6).

Le implicazioni di questo tipo di analisi per la storia contemporanea sono troppo evidenti per richiedere spiegazioni. Una riflessione, però, viene spontanea, ed è il grande squilibrio che la ricerca in sociologia della religione presenta allo stato attuale, con una massa di fatti e notizie di carattere etnografico o pastorale (frequenza alla Messa, vocazioni, ecc.) e una povertà quasi completa di analisi sull'evoluzione storica e i condizionamenti sociali dei rapporti tra pensiero teologico, ideologie del progresso e società contemporanea.

2. Una seconda linea di ricerca consiste nell'osservare come una ideologia del progresso, inizialmente agnostica o antireligiosa, può subire un'evoluzione interna e finire con l'incorporare concetti e aspirazioni di carattere tipicamente religioso, come il bisogno dell'assoluto, il superamento del tempo nell'immortalità, simbolismi e riti comunitari molto simili al carattere liturgico delle assemblee religiose. Anche questa linea di ricerca, in sé, non costituisce una novità, ma l'inquadrarla in termini più rigorosamente sociologici può servire a correggere certe posizioni ambigue che si ritrovano quasi costantemente a tale proposito.

Paradossalmente, questi equivoci sono favoriti sia da coloro che vogliono schierarsi dalla parte della «perenne vitalità delle esigenze religiose» sia da coloro che vi si oppongono. Gli uni e gli altri spesso abusano dei termini «religione», «religiosità», «carattere sacro», «misticismo», ecc., con il risultato di vedere la sopravvivenza di atteggiamenti religiosi dovunque o di mettere in evidenza la facilità con cui atteggiamenti creduti propri del dominio religioso possono essere rimpiazzati da altre ideologie che della religione non fanno alcun conto. Purtroppo quest'equivoco non solo non è stato chiarito al Congresso, ma è stato continuamente ripetuto, con il risultato che tutta la discussione sul problema della secolarizzazione o della sopravvivenza delle forme religiose in una società «secolarizzata» è rimasta vaga e ambigua.

(6) Un'analisi interessante anche se incompleta è stata quella di F. A. ISAMBERT a proposito di *Religion et développement dans la France du XIX siècle*. Questa relazione, insieme a pochissime altre, ha dimo-

D'altra parte, l'aver messo l'accento sull'evoluzione religiosa all'interno di una ideologia del progresso agnostica e antireligiosa può servire a correggere l'idea che il processo di secolarizzazione è un processo senza ritorni (7). Se quest'idea può forse trovare una certa rispondenza in alcuni settori del Cristianesimo occidentale, essa non trova nessuna rispondenza in altre situazioni. Il caso più interessante è probabilmente quello dell'Islam nei paesi arabi, dove ideologia e teologia si confondono, si intrecciano, si distinguono per poi incontrarsi di nuovo, in una dinamica che sfugge a chiunque voglia leggere questa pagina di storia in base a categorie prese in prestito dall'Occidente (8).

RELIGIONE E TEORIA SOCIOLOGICA

La distinzione tra due sezioni, una dedicata ai problemi della ricerca, l'altra a quelli della teoria, ha avuto valore solo sulla carta. Di fatto, ogni comunicazione ha toccato, direttamente o indirettamente, questioni di carattere teorico preliminari alla ricerca stessa. D'altra parte, il gruppo di lavoro che avrebbe dovuto discutere esplicitamente i problemi teorici si è limitato ad aspetti marginali, e anche questi trattati in una forma elementare, senza precisione (9).

Prescindendo dall'organizzazione delle sezioni, e arrischiando una valutazione globale, si può dire che, se c'è stata una impostazione teorica di fondo comune a quasi tutte le comunicazioni, questa va fatta risalire alle posizioni di Comte e Durkheim. Questo giudizio può sembrare strano, soprattutto tenendo conto che i nomi di questi due sociologi sono stati molto raramente pronunciati, a differenza dei continui ed espliciti riferimenti fatti alle teorie di Marx e all'analisi di Weber. L'opposizione, però, è più apparente che reale, perché sia gli uni che gli altri si rifanno a un modello comune, quello razionalista e deista dell'Enciclopedismo settecentesco. Ed è questo modello che ha dato l'ispirazione di fondo a una buona parte delle relazioni.

strato come un uso accurato e intelligente della storia della Chiesa possa illuminare interessanti problemi sociologici.

(7) Alcuni lati di questa problematica sono stati presentati in maniera penetrante da H. DESROCHE nella sua comunicazione su *Atheism et Secularization*.

(8) N. BERKES, *Religious and Secular Institutions in Comparative Perspective*, ha sviluppato opportunamente questo punto, con particolare riferimento alla situazione della Turchia contemporanea.

(9) Una lodevole eccezione è stata quella di J. MAITRE, *Approaches mathématiques et structurels en sociologie des religions*, per quanto questa comunicazione si sia occupata più delle tecniche della investigazione che dei presupposti teorici della ricerca.

La critica a questo proposito non può consistere nel fatto che l'analisi sociologica si sia ispirata a premesse di carattere filosofico. Un'osservazione dei fatti sociali puramente « oggettiva » non esiste, ed è un merito del gruppo di lavoro sulla sociologia della religione l'averlo ammesso apertamente e senza contrasti. Né la critica può rivolgersi al contenuto di queste premesse, perché il giudicare se l'ispirazione ultima debba essere religiosa o agnostica, materialista o spiritualista, dipende da altri criteri di valutazione che esulano dalla competenza del metodo sociologico. La nostra critica, invece, si limita al fatto che la **massima parte delle comunicazioni non è riuscita né a identificarsi apertamente con tali posizioni filosofiche, né a staccarsene decisamente** cercando vie nuove e originali nell'impostazione stessa dei problemi.

I segni più evidenti di questa incertezza latente si possono osservare nell'uso costante delle due espressioni: « razionalizzazione » e « tradizionalismo ». Questi due termini sono stati usati indifferentemente come categorie analitiche o termini di valutazione, senza che mai venisse detto esplicitamente quando venivano presi in un senso o nell'altro.

1) Razionalizzazione.

1. Al Congresso, questa parola ha preso tanti significati quanti sono state le persone che l'hanno usata. Né qui vale la pena di tentare di raccogliarli in una definizione comune, soddisfacente per tutti. L'idea generale è quella di un **rapporto mezzi-fine** che possa essere stabilito sulla base di evidenze intrinseche, tenendo conto delle proprietà naturali degli oggetti o degli atti messi in opera per raggiungere determinati scopi, e giudicando questi scopi dalle conseguenze visibili e controllabili per l'individuo e per la società.

La razionalizzazione, in quanto processo, dovrebbe indicare una tendenza a estendere questo modo di valutare mezzi e fini ad aree sempre più vaste del comportamento umano, della ricerca intellettuale, dell'organizzazione sociale.

2. Come categoria analitica, questo concetto è stato usato molto utilmente per mettere in evidenza certi processi di sviluppo, sia nel campo culturale sia in quello organizzativo, simili processi non sono né contro né a favore dello sviluppo religioso, ma hanno come risultato di **chiarire meglio l'area di competenza delle due sfere, quella religiosa e quella non-religiosa**. Uno dei casi più interessanti è quello della professionalizzazione della medicina e, più recentemente, della psichiatria. La società moderna riconosce la distinzione del ruolo del dottore da quello del ministro sacro, e la Chiesa accetta senza difficoltà che esistano malattie dell'organismo e della psiche, di cui né l'origine

né il trattamento dipende da fattori religiosi. Questa chiarificazione si è sviluppata solo col tempo e non senza esitazioni. Lo stesso processo si può osservare nella storia del diritto e, in maniera analoga, in quella dell'arte.

3. Un altro aspetto messo utilmente in luce dal Congresso è **che non può esserci sviluppo sociale, soprattutto nei paesi sottosviluppati, se non si raggiunge un certo livello di razionalizzazione.** Tale processo in teoria non è contro la religione. Di fatto, però, si possono trovare resistenze - sia collettive sia individuali - all'introduzione di metodi razionali là dove tutto il comportamento umano o l'organizzazione sociale è stata permeata di carattere sacro.

Proprio a questo punto il concetto di razionalizzazione rischia di non essere più semplicemente una categoria analitica e di diventare una filosofia. Esso implica una preferenza e una scelta: in quale conto tenere organizzazioni, credenze e riti religiosi, se questi rendono più difficile o addirittura ostacolano il processo di razionalizzazione? Al Congresso questa domanda non è stata mai posta in termini così chiari, o per timore di affrontarla, o, più probabilmente, per la pretesa che la risposta fosse ovvia; la risposta cioè che gli Enciclopedisti, prima, Comte e Durkheim, poi, avevano dato uno o due secoli fa.

Non è il luogo qui di aprire una discussione filosofica. C'è però da notare che la mancanza di chiarezza su questo punto ha lasciato scoperto **due problemi della massima importanza** per l'analisi sociologica in genere e per i rapporti tra religione e vita sociale in particolare.

a. Il primo problema, è quello dell'**integrazione di comportamenti razionali e comportamenti religiosi nella personalità di un singolo individuo.**

Al Congresso si è insistito sul fatto che lo stesso individuo in tempo di malattia o di sconforto può rivolgersi contemporaneamente a un ministro religioso, al medico, allo psichiatra. Ma il problema non è di descrivere comportamenti paralleli. Trattare le personalità come compartimenti stagni significa ritornare indietro di cinquant'anni almeno, alla « psicologia senz'anima » di Wundt. Il problema reale è quello delle scelte che la stessa persona deve fare per integrare e subordinare comportamenti diversi in una scala di valori che gli permetta di regolarsi, quando gli si presentano delle alternative. E' qui che la distinzione tra una sfera di comportamento religioso e una razionale diventa acuta, non in termini analitici, perché in teoria si può benissimo concepire la loro separazione, ma in termini concreti, nella vita di ogni giorno (10).

(10) A. K. SARAN, *Hinduism and Economic Development in India* è l'unico che ha impostato in termini chiari il problema della finalità sopra-razionale del comportamento umano.

Su questo punto, la discussione non si è mai sviluppata, anche se il problema del comportamento religioso in una società « razionalizzata » si è presentato a più riprese; tanto meno si è espressa alcuna linea di orientamento, nemmeno nei termini puramente utilitaristici proposti da Freud nel « Futuro di un'illusione ».

b. Un secondo problema è quello della **subordinazione dei fini non più a livello del singolo individuo, ma dell'intera società**. E' qui, a nostro avviso, che più apertamente si è manifestato quell'ottimismo di marca illuminista, confidente nel potere della ragione e nell'impegno supremo di riportare tutta l'organizzazione sociale sul piano della razionalità.

Dal punto di vista dell'analisi sociologica, questa orientazione di base ~~che~~ ha portato a forzare la mano nel confronto tra le religioni, mettendo in evidenza il **carattere «razionale» della religione greca**, prima, e, poi, di quella **cristiana** e sottolineando i contrapposti caratteri delle religioni orientali (11). Ciò ha condotto non solo a falsare il concetto stesso di religione, identificando filosofia e teologia, ma anche a ignorare, dal punto di vista storico, tutta la corrente « soprarazionale » e volontaristica che ha avuto un ruolo così importante nello sviluppo della teologia cristiana e delle relazioni tra Chiesa e società civile attraverso i secoli.

Ancora più grave, forse, è la conseguenza che questo mito della razionalizzazione ha avuto nell'**analisi delle religioni orientali**. Si è ripetuto che religioni come l'induismo e il buddismo non hanno quella capacità che il cristianesimo ha avuto di separare la sfera religiosa da quella profana, la sfera della ricerca scientifica da quella dell'intuizione mistica. Questo può essere anche vero. Ma questo tipo di analisi ha costantemente ignorato che oggi nell'Occidente non è la mancanza di razionalizzazione il problema centrale, ma il fatto di non saper dare una finalità ultima alle conseguenze della razionalizzazione stessa.

L'analisi di quello che le religioni orientali *non hanno* può essere utile per comprendere quali condizioni bisogna creare in quei paesi se si vuole che arrivino a un livello di sviluppo simile a quello raggiunto nell'Occidente. Ma l'analisi potrebbe anche essere rovesciata, chiedendosi che cosa quelle religioni *hanno* che noi non abbiamo, o che noi avevamo e che abbiamo dovuto cedere per ottenere quella razionalizzazione che - stando al tono del Congresso - sembra essere il bene supremo.

Un problema del genere non è stato mai sollevato apertamente o, per lo meno, mai discusso in termini chiari e con coraggio. Gli stessi rappresentanti dei paesi orientali sono sembrati molto più preoccupati di mettersi sulla stessa corrente di pensiero del positivismo occidentale piuttosto che fornire ai sociologi dell'Occidente una voce nuova e un orientamento diverso.

(11) K. BUSIA, *Has the Distinction between Primitive and Higher Religions any Sociological Significance?*

2) Tradizionalismo.

1. Nella formulazione classica della legge dei tre stadi, Comte aveva predetto la scomparsa della religione con l'avvento della ragione. Nessuna relazione al Congresso si è schierata apertamente in favore di questa profezia. Anzi più di una comunicazione ha messo in evidenza un fenomeno opposto a quello della scomparsa della religione: **il sorgere di nuove forme di religiosità nella società contemporanea**, soprattutto in quelle parti dove un'accelerato processo di industrializzazione avrebbe fatto prevedere il rapido crollo di ogni tipo di comportamento religioso.

Che cosa ci sia esattamente di « nuovo » in queste forme di religiosità non è stato mai spiegato apertamente. La novità è stata spesso definita più in termini negativi che positivi, come **comportamenti religiosi « diversi » da quelli tradizionali** prescritti dalle religioni istituzionalizzate. A questo proposito, è stato giustamente osservato che la sociologia della religione si è fermata troppo alle forme istituzionalizzate o « convenzionali » del comportamento religioso, trascurando tutte quelle altre manifestazioni che individui o gruppi ristretti hanno sviluppato al di fuori di qualunque quadro ecclesiastico e dottrinale.

E' questa un'area che resta ancora largamente inesplorata, e per la quale la sociologia della religione non ha elaborato metodi di osservazione appropriati. Investigazioni più approfondite su questo punto potrebbero mettere in evidenza la superficialità di certe diagnosi sulla scomparsa del « sacro » nella società moderna, analisi basate in gran parte sull'osservazione esterna di comportamenti piuttosto che sull'atteggiamento interiore che le persone assumono di fronte agli avvenimenti fondamentali dell'esistenza umana.

Questo tipo di ricerca può essere anche molto utile per mettere in luce la differente velocità con cui le persone abbandonano la pratica religiosa e le rispettive credenze. Anche qui, il caso dell'Islam è certamente tra i più interessanti. Ricerche contemporanee mostrano che non è impossibile che giovani musulmani possano abbandonare quasi completamente ogni manifestazione esterna di religiosità e conservare allo stesso tempo convinzioni sincere e profonde circa la validità della loro religione (12).

2. Nel Congresso, però, l'opposizione tra « forme istituzionali » e « forme diffuse » è stata spinta a un grado che invece di chiarire ha spesso finito per rendere più confuso l'intero problema. Dalla maniera come l'opposizione è stata formulata, è sembrato quasi che le forme istituzionalizzate (Chiese, religioni storiche) non abbiano alcuna dinamica interna e che la sola via di sviluppo della religiosità nel mondo moderno sia attraverso queste « forme diffuse ».

(12) G. H. GARDNER, *A Study of Religious Faith and Practices among Contemporary Egyptian Youth*.

E' difficile dire fino a che punto questa posizione si rifaccia alle premesse filosofiche che vedono nella religione storica un **fenomeno transitorio**, legato al passato e perciò destinato a scomparire coll'avvento della razionalizzazione. Molte discussioni sul tradizionalismo lasciano pensare che questa posizione filosofica sia filtrata abbondantemente nella formulazione di quest'analisi comparativa tra forme istituzionali e forme diffuse. Ma a parte la questione delle premesse filosofiche, questo tipo di impostazione porta a ignorare alcuni fatti di notevole rilievo sia dal punto di vista storico sia da quello sociologico.

Le discussioni del Congresso hanno quasi completamente ignorato il fatto che le religioni storiche hanno subito col tempo notevoli processi di adattamento e evoluzioni interne, non solo sul piano organizzativo, ma anche su quello ideologico. Questi processi rivelano una dinamica spesso molto più viva delle stesse trasformazioni subite dalle società profane moderne. Per restare nell'ambito del Cristianesimo, basterebbe pensare alla storia dei movimenti a carattere ascetico-apostolico che hanno tentato sempre vie nuove nella interpretazione del messaggio evangelico, dai primi eremiti agli « Istituti secolari ». La storia della Chiesa sarebbe inconcepibile senza tener conto di queste forze rinnovatrici, così come la storia d'Europa non si potrebbe scrivere senza tener conto della storia della Chiesa.

Ma la sociologia religiosa, anche quella del 1962, ha dimostrato una sorprendente mancanza di informazione per quanto riguarda tale storia. Di questa chiusura intellettuale uno dei segni più sconcertanti è la monotonia con cui si continua a ripetere la dicotomia setta-chiesa, dimenticando che sono esistiti innumerevoli gruppi che non si sono mai messi in posizione antitetica alla Chiesa, ma nemmeno vi si sono identificati. Tutto il capitolo sugli Ordini religiosi è totalmente ignorato dalla sociologia della religione. Questa mancanza di attenzione rivela l'ignoranza non solo della dinamica interna del Cristianesimo come religione istituzionalizzata, ma anche delle altre religioni, come il Buddismo e l'Islam, in cui i movimenti ascetici hanno giocato un ruolo della più grande importanza fin dalle origini.

Questo tipo di analisi appartiene di pieno diritto alla sociologia della religione. Esso però si scosta decisamente dalla posizione di Durkheim e dei suoi seguaci, per i quali l'unico motivo per studiare la religione e l'unico modo per studiarla è di considerarla come parte di una società più ampia piuttosto che come società a sé stante, con una sua dinamica interna e una sua ragione d'essere non derivata da questa o da quella società profana.

3. Portare l'analisi sulla dinamica interna della religione istituzionalizzata non significa, del resto, dimenticare i **rapporti tra religione e società**. Significa piuttosto riproporli in una ma-

niere più attuale e viva di quanto abbiano fatto i teorici del secolo scorso.

Né Marx né Durkheim considerarono mai la religione come sorgente di rinnovamento. Entrambi videro in essa una forza di mantenimento dell'ordine costituito, anche se poi si divisero nel valutare il significato di questa forza stabilizzatrice per il benessere della vita sociale. La « rottura col tradizionalismo », di cui si è tanto parlato al Congresso, è in sostanza un'altra versione dello stesso problema, con l'idea di sopprimere l'equilibrio di cui la religione è una delle forze stabilizzatrici e ricrearne uno nuovo, su basi differenti. Ma come Marx e Durkheim, così i vari relatori al Congresso non si sono mai posti esplicitamente la domanda di chi e che cosa rinnoverà ulteriormente la nuova società, una volta stabilita su basi diverse da quelle precedenti. Nessuno cioè si è posto il problema che ogni nuovo ordine col tempo diventa tradizionale e che quindi la questione da chiedersi non è di come modificare il passato, ma di come **assicurare al presente una forza interna di continuo rinnovamento.**

Questa domanda resta senza risposta in ogni teoria che consideri la società come un sistema chiuso in se stesso e che identifichi la sorgente dei valori ideali con la struttura sociale. E' qui che il problema della religione istituzionalizzata si ripresenta, ma nei termini di una religione intesa non più come sorgente, ma come rottura di un deterioro tradizionalismo. Infatti una religione istituzionalizzata **può** assolvere questa funzione di continuo rinnovamento in una società profana, proprio per il fatto che in quanto religione ha una dinamica interna, una sua finalità extratemporale, e, in quanto istituzionalizzata, ha una forza di presa su una comunità visibile, su ciascuno dei suoi membri e sulle loro azioni.

Con questo non si vuol dire che l'unica forma di rinnovamento continuo per la società profana debba essere la presenza di una religione istituzionalizzata. Né si vuol dire che sempre e dovunque tale presenza abbia dato luogo a questo rinnovamento. Ognuno che conosce la storia della Chiesa potrebbe accumulare casi in contrario, mettendo in evidenza tutte le forme di involuzione attraverso cui la Chiesa è passata, quando non ha saputo uscire dall'alternativa della secolarizzazione o della teocrazia, quando cioè ha rinunciato alla sua posizione di comunità nella società profana, ma non della società profana. Ridurre però la storia della Chiesa a una continua scelta tra queste due alternative significa dimenticare che la vita interna di una qualunque società, come di un qualunque organismo, non può definirsi attraverso due negazioni. Al di là della teocrazia e della secolarizzazione c'è la possibilità di uno sviluppo positivo in una maniera tale che la Chiesa, conservando la sua identità di base, rimanga e si espliciti come **sorgente continua di rinnova-**

mento nei riguardi della società civile, attraverso la proposizione di finalità che superano costantemente i limiti di ogni tecnica e di ogni razionalizzazione.

La storia di ogni religione istituzionalizzata - sia essa cristiana, buddista, indu, islamica - rivela che questa possibilità è qualcosa di più che una semplice utopia. La sociologia della religione fino a oggi è rimasta ancorata monotamente a un aspetto della storia delle religioni, il solo aspetto che Marx e Durkheim seppero leggere per confermare le loro teorie. Questa stessa possibilità rimane aperta, oggi, e aperta verso tre direzioni: sviluppo dall'interno, teocrazia, secolarizzazione. Essa rappresenta la più solida garanzia di vitalità non solo per la Chiesa, ma anche per il futuro di ogni società oggi in trasformazione, sia nazionale sia internazionale. L'analisi di queste possibilità, delle condizioni sociali, delle forze che possono orientare il corso degli eventi in un senso o nell'altro è terreno proprio della sociologia della religione, purché sia una sociologia sganciata dai modelli del secolo scorso e pronta ad assumersi il rischio di predire il futuro piuttosto che attardarsi, come quella del Congresso internazionale 1962, a reinterpretare le interpretazioni del passato.

Paolo Tufari