

Roma e la globalizzazione religiosa.
Dalle perplessità
sulla globalizzazione alla leadership
nella globalizzazione:
il caso del cattolicesimo romano



FONDAZIONE
ROMA EUROPEA

L'iniziativa di alcuni studiosi, imprenditori e professionisti ha dato vita alla Fondazione Roma Europea, che ha per scopo la promozione di studi, ricerche, convegni ed iniziative dirette a diffondere in Italia e nel mondo, la conoscenza del patrimonio storico, artistico, spirituale e scientifico della città di Roma, nonché a stimolare occasioni di confronto e di intervento sui principali temi di carattere politico, economico e culturale che interessano la vita e lo sviluppo civile e sociale della città con un occhio rivolto al suo prestigioso passato ed il desiderio di rendere altrettanto prestigioso il suo futuro: un programma di ampio respiro, che si propone di coinvolgere le realtà economiche e sociali più vive e dinamiche.

SOMMARIO

INTRODUZIONE

QUEL RUOLO FONDAMENTALE CHE LA ROMA DELLA CHIESA E
DELL'IMPERO PUÒ RIVESTIRE NELL'EUROPA E NEL NUOVO MONDO
DELLA GLOBALIZZAZIONE

di Cesare San Mauro

6

ROMA E LA GLOBALIZZAZIONE RELIGIOSA

di Luca Diotallevi

13

LA POLITICA SALVAGUARDI I FENOMENI RELIGIOSI IN
TEMPO DI GLOBALIZZAZIONE

di Arturo Diaconale

41

IL GRANDE COMPITO DEI SACERDOTI DI FRONTE AL
BISOGNO «GLOBALIZZATO» DI SPIRITUALITÀ

di Mons. Giovanni D'Ercole

45

ROMA CITTÀ DELLA PACE E DELL'INCONTRO TRA LE REGIONI

di Franca Eckert Coen

49

IL SIGNIFICATO AMPIO DI RELIGIONE E I RISCHI DI RIDUTTIVISMO

di Gherardo Gnoli

53

LO SPAZIO PUBBLICO DELLA RELIGIONE

di Mario Marazziti

59

PER UN DIALOGO CHE SUPERI I RISCHI DI "ROMANOCENTRISMO"

di Leone Paserman

63

PER UNA PENTECOSTE DELLO SPIRITO

<i>di P. Giampaolo Salvini</i>	67
LA GLOBALIZZAZIONE METTE A RISCHIO IL GLOBAL RELIGIOUS SYSTEM <i>di Mario Scialoja</i>	73
PER UNA GLOBALIZZAZIONE RELIGIOSA CHE NON SIA OMOLOGAZIONE <i>di Gianfranco Martini</i>	77
LA STORIA, IL VERO “TRIBUNALE DEL MONDO”. ALCUNE CONCLUSIONI AL SEMINARIO <i>di Giuseppe De Rita</i>	81

Quel ruolo fondamentale che la Roma della Chiesa e dell'Impero può rivestire nell'Europa e nel nuovo mondo della globalizzazione

*di Cesare San Mauro**

«Ergo unum debet esse omnibus propositum, ut eadem sit utilitas uniuscuiusque et universorum; quam si ad se quisque rapiet, dissolvetur omnis humana consortio»¹

Credo che soltanto in apparenza possa risultare ostico l'accostamento tra due termini (religione e globalizzazione) che stanno a significare realtà così complesse e sicuramente diverse tra loro.

La religione afferisce alla sfera della fede, del rapporto che un individuo o una comunità decidono di intrattenere con un Dio trascendente, sulla base dei quali costruiscono i fondamenti morali della propria esistenza terrena.

La globalizzazione, almeno negli aspetti che ci si presentano oggi, è un termine nuovo che sta ad indicare tutta una serie di mutazioni nell'ambito della società umana: in primis, ma non è questa la sede utile per andare oltre, la mondializzazione dei processi economici, la capacità tecnologica dei nuovi media di mettere in relazione tutto il mondo nell'ambito di un unico spazio e di un unico tempo (superando così le barriere spazio-temporali dei vecchi media), il superamento della forma Stato così come l'avevamo conosciuta con l'avvento della modernità².

* Vice Presidente della Fondazione Roma Europea

¹ Cicerone, *De Officiis*, III-6.

² Per un'analisi del fenomeno, nell'ambito di una letteratura ormai sterminata, si può consultare con profitto U. Beck, *Che cosa è la globalizzazione*, Carocci, Roma 1999 (edizione originale tedesca, 1997), in particolare il cap. 2 della Parte I; ma anche B.

Proprio questo ultimo aspetto del fenomeno della globalizzazione, su cui concordano la stragrande maggioranza degli studiosi, cioè il superamento della forma Stato così come l'avevamo conosciuto nella modernità, può risultare utile per renderci chiaro il fatto che stiamo parlando di aspetti non privi di un legame.

Se infatti risaliamo all'epoca in cui si è soliti individuare la nascita dello Stato così come ancora oggi lo conosciamo, malgrado le inevitabili modificazioni apportate lungo il corso degli anni, non possiamo non richiamare alla memoria una data storica: il 1648, anno della Pace di Westfalia. Una pace, meglio ancora: un trattato, che segnò non tanto, e non soltanto, la fine della terribile e sanguinosa Guerra dei Trent'anni (che coinvolse pressoché l'Europa intera), ma soprattutto (il soprattutto è da intendere nell'ottica che noi in questa sede privilegiamo) decretò la fine delle guerre di religione (l'odio e l'intolleranza religiosa furono alla base del conflitto stesso) che avevano spaccato l'Europa fin dal 1517, l'anno in cui Lutero (e di lì a poco Calvino e poi altri) formalizzò la separazione della Cristianità.

*Un principio in particolare, rimasto famoso anche nei libri di scuola, conferì forza allo *ius publicum Europaeum* (come non ricordare l'importanza dell'analisi di Schmitt) che uscì dal grande conflitto dei trent'anni: *cuius regio eius religio*. Questo principio segnò al tempo stesso la nascita di una tolleranza tra le religioni che, nell'ambito dei confini europei, non si sarebbe più smarrita e l'alba dello Stato moderno, all'interno del quale ogni cittadino poteva veder riconosciuto, e tutelato, il proprio credo anche a livello giuridico.*

Insomma, l'epilogo della grande guerra religiosa che coinvolse l'Europa nel 1600, e che in un certo senso segnò la fine politica del Medioevo, avvenne attraverso la nascita di una forma statale che tutelava la religione stessa e che però eliminava quei rischi di fondamentalismo insiti in una società in cui non fossero separate (ma tutt'altro che configgenti) sfera politica e sfera religiosa.

Axford, *The Global System: Economics, Politics and Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

Non è un caso, direi, che ancora oggi la definizione più in voga di fondamentalismo sia quella che uno studioso ha coniato alcuni anni addietro riferendosi alla realtà islamica (quella per eccellenza in cui non vi è stata separazione tra la sfera religiosa e quella politica): «Il fondamentalismo è la pretesa di derivare i principi politici da un testo ritenuto sacro», che diviene così strumento di delegittimazione di norme civili e secolari di volta in volta bollate per la loro difformità rispetto a quel testo»³.

Ora, se noi ci soffermiamo a considerare proprio quell'aspetto per cui la globalizzazione sta segnando, in un certo qual modo, la fine della forma Stato così come l'abbiamo conosciuta, possiamo comprendere come non soltanto ci troviamo di fronte a un nuovo paradigma storico, ma come soprattutto dobbiamo darci da fare perché a livello mondiale, di istituzioni politiche mondiali, non si assista a una presenza del fenomeno «globalizzazione» e di quello «religione» (quest'ultimo da declinarsi al plurale), senza la necessaria mediazione della Politica, ossia di quella presenza istituzionale e codificata che assicuri il libero svolgersi delle fedi e delle religioni senza tentazioni fondamentalistiche e intolleranti⁴.

Saltando un po' troppo liberamente tra i secoli e tra le correnti di pensiero (ma questa è un'introduzione e lungi da noi sono le pretese di analiticità e di esaustività), possiamo notare come l'Illuminismo aveva in qualche modo decretato la «fine della religione», mentre il marxismo aveva decretato (o preconizzato di lì a breve) la «fine dell'economia liberale».

Oggi possiamo dire, se mai ce ne fosse ancora bisogno, che le cose non sono andate in questo modo. La grande importanza che riveste oggi il fenomeno religioso (nel bene e nel male; lo studio del prof. Diotallevi, che pubblichiamo in questo libro, documenta comunque l'indubbia centralità

³ Youssef M. Choueiri, *Il fondamentalismo islamico*, Il Mulino, Bologna 1993, p. 29 (ed. originale, in inglese, del 1990).

⁴ Tengo a precisare che chi scrive è persona di stretta osservanza cattolica, ma in una sede come questa, a cui prendono parte anche validi esponenti di alcune delle principali altre confessioni, mi sembra giusto mantenere un tono, e un taglio, il più possibile neutrali.

che ancora riveste il fenomeno religioso nella nostra società) sta lì a smentire quanto sostenuto da alcuni illuministi⁵.

Così come la globalizzazione dei processi economici è un fenomeno che non a caso proviene dal crollo del regime sovietico e dalle ipotesi di un sistema di produzione alternativo a quello capitalistico. Quindi più che a una fine dell'economia liberale, stiamo semmai assistendo a un suo rinforzarsi (mondializzarsi), la qual cosa comporta sicuramente dei problemi che la Politica può e deve cercare di risolvere. Così come è sempre la Politica, o dovremmo tutti auspicare che sia essa (perché è certo che le guerre non piacciono a nessuno, neppure quelle indispensabili), che può e deve cercare di fare in modo che le varie religioni dialoghino o, almeno, non si combattano all'interno di un funesto scontro di civiltà.

Ecco, dunque, che si può cogliere tutta l'attualità, e credo la loro ferma relazione, tra il fenomeno della globalizzazione e quello religioso. Tutti e due sono fenomeni concreti, vitali e in continuo sviluppo, entrambi contengono al proprio interno quello che gli inglesi chiamano «the other side of the moon», un lato oscuro, un aspetto negativo che, soprattutto nel caso della religione, affèrisce al cattivo uso che gli uomini ne possono fare quando pretendono di sostituirsi alla divinità nell'affermazione di verità assolute e da imporre a tutti gli altri.

In realtà, di fronte all'indubbio bisogno di spiritualità e di religione che pervade gli uomini, e che li caratterizza ancora di più in questo ambito globalizzato (che a volte smarrisce i più genuini valori umani e della persona), sarebbe importante che la politica, il mondo della cultura, noi tutti nella nostra dimensione individuale, recuperassimo l'alto insegnamento che ci proviene dal Santo Padre, laddove scrive che «Credere nella possibilità di

⁵ Rousseau addirittura, in netto contrasto con la nostra interpretazione e con quanto, ci pare, la storia ha dimostrato, criticando la religione cristiana e proponendone il superamento attraverso la costituzione di una «religione civile», affermava che «ben lungi dal rinforzare il senso di attaccamento dei cittadini allo Stato, essa li distacca dallo Stato come da tutte le altre cose della terra», concludendo lapidario: «je ne connois rien de plus contraire à l'esprit social», J.J. Rousseau, *Du contrat social* (1762), IV-8, in *Oeuvres complètes de J.J. Rousseau*, vol. III (pp. 348-470), Gallimard, Paris 1964.

conoscere una verità universalmente valida non è minimamente fonte di intolleranza; al contrario, è condizione necessaria per un sincero e autentico dialogo tra le persone. Solamente a questa condizione è possibile superare le divisioni e percorrere insieme il cammino verso la verità tutta intera...»⁶.

Anche per questo noi di «Roma Europea» abbiamo creduto e crediamo nella utilità di studiare la globalizzazione religiosa, poiché di fronte agli indubbi rischi (sono purtroppo sotto gli occhi di tutti) che vengono creati dall'incontro globale fra le varie civiltà e religioni, è compito di tutti noi fare in modo che l'incontro si trasformi in un dialogo e non in uno scontro.

In particolare la Fondazione Roma Europea, secondo un percorso concettuale che riteniamo lineare, per cui abbiamo individuato la centralità di Roma (della sua storia, della sua cultura, del suo essere stato ed essere culla di un Impero e una Chiesa universali, votati al dialogo) nella costruzione della nuova Europa unita, ritiene che gli stessi valori della Roma universale, possano favorire il dialogo e l'incontro fra le religioni più diverse, in un ambito di tolleranza reciproca che potrà soltanto arricchire l'umanità tutta, quella comunità degli uomini che è unica e senza differenze di fronte al mistero del tutto.

Roma può essere il motore propulsore della nuova Europa, almeno tanto quanto l'Europa, culla di idee e valori antichi, può costituire una «risposta» valida agli aspetti più difficili e criticabili della globalizzazione⁷.

Non è forse un caso che, anche solo a volersi rifare a due grandi pensatori europei del '900, così diversi e lontani nelle rispettive posizioni politiche come Levinas e Habermas, possiamo purtuttavia ritrovare concetti e valori che esaltano “il volto dell'altro” e l' “inclusione dell'altro”, nell'ambito di una precipuità tutta europea di dialogo e tolleranza universali.

Per questo dopo aver organizzato un seminario su Roma e l'Europa, cui hanno partecipato personalità illustri del calibro di Giuliano Amato e Gianfranco Fini (ma i nomi importanti erano tantissimi e non è possibile ricordarli qui tutti), abbiamo ritenuto significativo organizzare un incontro su “Roma e la globalizzazione religiosa”, cui hanno partecipato esponenti

⁶ Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, ed. Paoline, Milano 1998, § 92, p. 136.

⁷ Per questo aspetto cfr. U. Beck, op. cit., pp. 187 ss..

*illustri delle varie fedi (e anche del mondo laico) cui va la nostra
riconoscenza e gratitudine.*

*Per quanto concerne tutto il resto, va solo al lettore il compito di giudicare
il nostro lavoro.*

Roma e la globalizzazione religiosa

di Luca Diotallevi*

1. Obiettivo

Pensato per un incontro seminariale, a questo piccolo rapporto è assegnato un obiettivo che vorrebbe essere preciso, limitato ed aperto ad ulteriori sviluppi.

Nonostante l'analisi dei fenomeni religiosi abbia svolto un ruolo non trascurabile nel formarsi del filone di studi relativo alla 'globalizzazione' (Robertson), tale prospettiva d'indagine non attira al momento una particolare attenzione da parte degli specialisti. Inoltre, anche quando effettivamente si riflette e si indaga sui processi di formazione di un *global religious system* (o di un *weltgesellschaftliches funktionaldifferenzierte Religions Teilsystem*) (Beyer), il cattolicesimo romano non risulta tra gli oggetti più studiati. Nelle pagine che seguono si vorrebbero invece richiamare argomenti a sostegno della opportunità di correggere i due orientamenti precedentemente menzionati: una discreta giustificazione del titolo sarebbe già un buon risultato per questo lavoro. Ovviamente, a causa della sede cui questo contributo è destinato, è il caso di sottolineare che nella definizione dell'oggetto al centro della attenzione, il 'cattolicesimo romano', al qualificativo viene scrupolosamente conservato tutto il suo corredo semantico: esso rimanda a Roma in tutta la sua determinatezza spazio-temporale. (Che il cattolicesimo romano, e persino il suo "polmone" latino (Woitiła), sia fenomeno religioso di forma ecclesiale 'plurirituale', lungi dal rivelarsi un problema si presenta come uno degli indizi più interessanti.)

* Docente di Sociologia dell'Organizzazione presso l'Università degli Studi Roma Tre

Inoltre, non solo si vorrebbe mostrare come il titolo rimandi ad un problema effettivamente degno di priorità per le agende scientifiche, ma si intenderebbe anche accennare al valore dello stesso in una più ampia prospettiva culturale, civile e politica nel senso classico del termine. Le strategie passate e future del *management* religioso cattolico basato a Roma ed incardinato nella omonima diocesi cattolica dovrebbero apparire nella loro non occasionale o generica capacità di influenza sulla complessa ed originale *polity* della *global society*.

Va infine esplicitato che lo spazio a disposizione, insieme ad altre ragioni, consente al *paper* di puntare solamente ad una indicazione di nodi e di argomenti cruciali, piuttosto che ad una loro esauriente trattazione. La stessa menzione delle fonti – come si è già visto – avrà la forma di un mero *pro memoria*.

2. Approccio disciplinare

Assumendo come riferimento la questione della globalizzazione, si è già scelto di collocare il presente contributo entro la limitata prospettiva disciplinare sociologica (Wallerstein, Meyer, Robertson, Luhmann, Beck, Giddens, ecc.).

In questo ambito, per altro in continuo movimento, le scelte analitiche più precise che verranno operate saranno tra l'altro guidate anche da una preoccupazione, l'unica che si intende esplicitare. In particolare le versioni più evolute della teoria dei sistemi, testimoniano che la sociologia attuale dispone di approcci non riduzionistici alla religione. Il dato è emerso anche in sede di confronto con la teologia (Pannenberg, Welker, Peukert). Proprio in forza di una radicale opzione costruttivistica, l'analisi sociologica ammette tutta la particolarità e la artificialità della sua prospettiva, scelta che le consente di disporre di un vasto orizzonte di ricerca ed insieme di riconoscere pari dignità ed irriducibilità alla esperienza religiosa ed al sapere teologico, come ad ogni altra esperienza sociale od ad ogni altro approccio disciplinare adeguatamente elaborato. *Questa* sociologia, a differenza di tante tra quelle classiche, non pretende più di spiegare, svelare, demitizzare

la religione. Non fa altro che osservarla in un certo modo ed a partire da un certo punto di vista.

3. Caratteristiche di un sottosistema funzionale globale

Seguendo un consistente filone di studi, e privi dello spazio necessario ad argomentare questa opzione, si adotta qui un concetto ed una teoria della globalizzazione. Per globalizzazione si intende innanzitutto la progressiva formazione di una società globale (in opposizione a locale), ovvero, si intende che le ultime e radicali riduzioni di complessità indispensabili al processo sociale di costituzione del senso vengono approntate attraverso processi che piano piano cessano di essere istituzionalizzati secondo originalità locali (Luhmann). Allo stesso tempo, globalizzazione significa anche che le singole prestazioni cui si è accennato sono distintamente ed incommutabilmente fornite da sottosistemi funzionalmente specializzati nei quali la società (come specifico tipo di sistema sociale) tende a differenziarsi. Per questo si può anche dire che la globalizzazione corrisponde al processo di unificazione di una società al suo interno radicalmente differenziata per funzioni, ovvero: che globalizzata appare una società in cui sono tendenzialmente unificati i sottosistemi funzionali in cui essa si è storicamente e primariamente differenziata. Ovviamente, in nessuna teoria è più assunto un catalogo trascendentale delle funzioni sociali. Semplicemente, quei sottosistemi sociali che, specializzandosi, fanno funzionare ed accettare largamente un codice con ciò stesso mantengono in essere una certa funzione sociale come specifica, perché e finché non abbia la meglio un qualsiasi altro equivalente funzionale.

Abbiamo brevissimamente accennato ad una certa idea di globalizzazione in modo da lasciare al centro il concetto (ed il problema) dei sottosistemi funzionali della società globale (il *global political system*, il *global economic system*, il *global scientific system*, ecc.). Si cercherà ora di porne in evidenza alcuni pochi tratti e tendenze, onde poter poi formulare in un modo meno generale – per quanto ancora parziale – il problema con riferimento ai fenomeni religiosi. («È possibile parlare di qualcosa come un *global religious system*?»)

Secondo il punto di vista adottato, la traccia principale del funzionamento di un sistema sociale globale specializzato è la circolazione di comunicazioni regolate da un particolare codice (I), riconosciuto come capace di trattare complessità e contingenze in modo diverso da tutti gli altri codici circolanti. L'esempio più semplice è forse dato dalla nostra capacità di riconoscere, in situazioni di interazione, organizzative, o comunicative più in generale, una comunicazione economica da una comunicazione di qualsiasi altro genere, poniamo affettiva. Ciò non avviene innanzitutto sulla base dell'oggetto della comunicazione ma sulla base del codice: semplificando, grazie alla *moneta* noi riusciamo a parlare in modo esclusivamente economico di qualsiasi oggetto. Ovviamente, per la stessa ragione è possibile comunicare scientificamente su oggetti economici o economicamente su oggetti scientifici, e così via. Quando parliamo di un *global functional system* parliamo di una rete di comunicazioni regolate dallo stesso codice.

Conviene esplicitare ancora almeno un paio di distinzioni. Il sottosistema globale non è una organizzazione, né è minimamente pensabile una sua organizzabilità. Nel suo insieme, il sistema economico globale non è una impresa né sarebbe mai possibile dargli la forma organizzata di *una* impresa. Piuttosto, esso è mercato come spazio di comunicazioni economiche che hanno luogo (tra l'altro) tra e dentro le imprese. Proprio perché enormemente più complessa della economia del più o meno mitico "castello alto medioevale", l'economia di mercato è (II) *tanto* inorganizzabile *quanto* bisognosa di un numero prima inimmaginabile di organizzazioni e capace di accordare alla organizzazione ed ai suoi principi un valore prima mai raggiunto. Ancora, vale la pena richiamare un'altra differenza, quella tra *money* e *currancies*. La *global society* è fenomeno assai più tardo della monetarizzazione dell'economia. Qui non interessa tanto il fatto che una economia del baratto non avrebbe mai consentito la formazione di un *global economic system*, quanto che una sorta di spartiacque almeno ideale, dopo il quale diviene chiaro il processo di globalizzazione economica, è segnato dalla fine dei vincoli di parità aurea (come sorta di ancoraggio di un valore sociale ad un dato "naturale") e dalla piena e libera convertibilità tra le *currancies* (processo per altro tutt'ora in corso, per

quanto assai avanzato). Tra l'altro, tendenzialmente, il regime di piena convertibilità a valori di mercato tra le *currecies* (III) va di pari passo con la riduzione del potere diretto delle organizzazioni politiche (gli stati, ad es.) sulle monete, fenomeno connesso all'impatto della differenziazione funzionale sulle organizzazioni, in questo su quelle politiche e su quelle economiche.

Della specializzazione di un codice, della differenziazione di un subsistema funzionale, ci si accorge di norma anche attraverso la osservazione di un tipo di fenomeni socioculturali piuttosto ambigui. Se la piena monetizzazione dell'economica ci appare come una precondizione della globalizzazione economica, così la positivizzazione del diritto, la tendenziale proceduralizzazione della produzione giuridica, ci appare come una delle precondizioni della globalizzazione politica. In questo modo, infatti, si forma un codice globale specifico e non controllato da alcuna organizzazione. Una evidenza eminente se ne ha nel processo in sede internazionale ("globale") di capi di stato legittimamente eletti. Questa dinamica di specializzazione globale, è noto, ha storicamente comportato una accelerazione della distinzione sempre più netta tra i codici della verità scientifica, della verità religiosa, del diritto, e così via. Nel corso di diversi secoli, si sono formati codici, ciascuno sempre più specializzato in un certo modo di trattare complessità e contingenze ed allo stesso tempo sempre più inadeguato a comprendere la trattazione che gli altri fornivano della complessità e delle contingenze. Se però ci si pone dal punto di vista delle organizzazioni che influiscono sulla regolazione di ciascuno dei codici, si può osservare un processo fatto di aspetti spesso letti come contraddittori, e dunque spesso non tenuti insieme nella interpretazione delle vicende e nella elaborazione delle teorie. Quando un codice si specializza, le organizzazioni di quel tipo, *allo stesso tempo*, perdono molto potere su altri ambiti sociali e ne acquistano molto sul proprio: perdono in influenza ed acquistano in autonomia (IV). Non c'è assolutamente spazio per esempi o per dettagli. Lo meriterebbe ad esempio il fatto che, non essendo né omologhi né sincronizzati i diversi processi di specializzazione, della modernità (come avvio del processo di differenziazione funzionale) si è diffusa a volte una comprensione segnata dal dominio delle culture e delle organizzazioni

politiche (classicamente dello stato), le quali vantavano al momento maggiore dinamicità rispetto al resto delle istituzioni pre-moderne. Va però detto che, se non si tengono unite le due facce della medaglia della specializzazione dei sistemi funzionali: diminuzione della influenza ed aumento della autonomia, si rischia di vedere “dall’interno” o solo declino o solo dominio. Ad esempio, certa mitologia della secolarizzazione è frutto di una lettura dei rapporti tra religione e modernità attenta solo alla prima componente, mentre certa enfasi sulla assolutezza dello stato dipende dalla esagerata attenzione ad una sola e molto contingente fase del processo di modernizzazione politica. Per rimanere in argomento, è facile vedere come il concetto di *laïcité* dipenda dalla riduzione di tutto il processo di differenziazione funzionale tra politica e religione al principio di Westfalia, sì passaggio storico decisivo del processo di differenziazione, ma certamente ben lungi dal rappresentarne anche solo lontanamente l’approdo. (Ben più profonda e vasta è la comprensione che di quel processo si ha nel combinato costituzionale statunitense di “*disestablishment of church & free exercise*”).

Sono state così sommariamente richiamate **quattro** caratteristiche di quei sottosistemi funzionali che, globalizzatisi, costituiscono le principali strutture di una società dalla *polity* senza centro e senza vertici, di una società libera innanzitutto perché caratterizzata dalla incommutabilità dei *social goods* (Walzer). Si tratta di una società che, con una accezione ancora più radicale di quella che il concetto ebbe all’inizio del suo uso nella politologia contemporanea (Dahl), potremmo definire “poliarchia globale”. In breve: I unificazione dei codici funzionalmente differenziati, II funzioni sociali inorganizzabili ma per cui le organizzazioni assumono per numero e per importanza un valore mai assunto in precedenza, III convertibilità tendenzialmente piena e libera di “*currencies*”, IV sottosistemi funzionali tra loro meno reciprocamente influenti e più autonomi. La domanda che ora, *finalmente*, possiamo porci con un poco più di precisione è: **(i)** osservando i fenomeni religiosi contemporanei si nota qualcosa del genere, si può cioè parlare della formazione di qualcosa come un *global religious system*? E, eventualmente: **(ii)** ci sono organizzazioni religiose o reti di organizzazioni religiose che si segnalano per la *leadership* che sono capaci di esercitare in questa direzione?

4. Quattro emergenze di un possibile global religious system

Anche solo concentrandosi sui quattro indicatori selezionati, non sarebbe difficile raccogliere indizi (Beyer, Casanova) in grado di corroborare l'ipotesi di una crescente dinamica di globalizzazione religiosa, la quale – per inciso – ha pochissimo a che vedere con fenomeni di diffusione di questa o quella preferenza religiosa, di notorietà planetaria di questo o quel *leader* religioso, di omogeneizzazione di questo o quel segmento di credenze religiose. Di seguito saranno riassunte alcune osservazioni relative ai quattro precedenti punti, per poi richiamare la attenzione su quella parte del materiale raccolto più utile al confronto con il quesito “*i*” (“*ci sono organizzazioni religiose o reti di organizzazioni religiose che si segnalano per l’influenza che stanno esercitando in questa direzione?*”).

Il riconoscimento bilaterale (tra diversi attori religiosi) di un codice religioso, di un modo religioso specifico di osservare e rielaborare contingenze e complessità, non ha una grande tradizione I. Tanto nelle culture religiose che sovraordinavano la verità religiosa ad ogni altro genere di verità, quanto in culture come l’illuminismo europeo-continentale che adottava uno schema inverso, si fa fatica a rintracciare qualcosa come un codice religioso nel significato qui attribuito al termine. Non più vecchi di due secoli sono i tentativi di una autocomprensione della scienza e della religione – per rimanere nell’esempio – che lasciasse intravedere qualcosa come una differenziazione dei codici e non semplicemente un reciproco tentativo di *Aufhebung*. Solo teorie del linguaggio relativamente recenti hanno ridato dignità pubblica alla comunicazione religiosa. Una strada analoga è ormai assunta anche da una buona parte della teologia fondamentale contemporanea. Si pensi alla sottolineatura del carattere non immediato della esperienza religiosa (Kasper), od alla conseguente esigenza di promuovere pastoralmente una «fede adulta, pensata». Ma è proprio su questo punto che si dovrà tornare più avanti. In ogni caso, si può ben dire che gli assalti portati alla religione negli ultimi due o tre secoli da potenziali e ben accreditati equivalenti funzionali, scienza o politica che fossero, al momento risultano non aver avuto successo. Più o meno praticata che sia,

ma certo non estinta, la comunicazione religiosa (Weber) è ben differenziata rispetto ad altre forme di comunicazione.

A partire dal caso dei pur “secolarizzati” e “laicizzati” paesi Occidentali, è evidentissimo il processo di proliferazione degli attori della offerta religiosa II, delle *religious firms*, ed insieme la disorganizzazione di quello che sino a pochi decenni fa veniva chiamato campo religioso (Bourdieu, Dobbelaere). Ciò nonostante è anche facile osservare come si sia per troppo tempo trascurata la persistenza di grandi organizzazioni religiose (o reti di esse), sottovalutando la loro capacità di continuare a giocare un ruolo sociale di tutto rilievo (Kauffman, Beckford), non solo su scala locale.

Fenomeno tipicamente Novecentesco, se si esce dal settore cristiano-riformato (“protestante”) del mercato religioso, è lo sviluppo di forti relazioni interconfessionali, ecumeniche od interreligiose III. Di queste è qui importante notare come rivelino la capacità da parte di *partner* religiosi pur molto diversi di riconoscersi come tali. È fin troppo facile mostrare come questo fenomeno non sia completamente riducibile alla cultura della tolleranza religiosa od interreligiosa (politicamente mediata), od a casi di sincretismo religioso. In molti fenomeni interconfessionali, interreligiosi od ecumenici del Novecento, infatti, viene esplicitata e generalizzata la coscienza di altre specie di comunicazione schiettamente religiosa senza con ciò relativizzare la propria. Si tratta di una esperienza fondamentale, resa possibile da una non totale identificazione tra appartenenza sociale ed appartenenza religiosa. Se dal lato della offerta religiosa, della produzione religiosa, passiamo al lato della domanda religiosa, del consumo religioso, la letteratura segnala come negli ultimi decenni sia vertiginosamente aumentato il fenomeno delle conversioni religiose, la cosiddetta “*circulation of the saints*” (Bibby). Il consumatore religioso cambia menu religioso proprio perché impara a comparare, e se compara è perché intuisce una comunanza di specie tra generi religiosi diversi, impara a riconoscere come *money* religiosa diverse *currencies* religiose, sino a crearsi un proprio articolato portafoglio religioso (Luckmann).

Gli ultimi centocinquanta anni di dibattito filosofico ma anche empirico sulle teorie od anche solo sulle idee di “secolarizzazione” IV (Nijk, Rendtorff, Koslowski, Luhmann, Lübke, Acquaviva, Burgalassi, Luckmann, Berger, Dobbelaere, Stark, Wilson, Beckford, Hervieu-Léger, Chaves, Diotallevi, ecc.) hanno posto capo ad una, per quanto spesso disordinata comprensione del carattere letteralmente ambiguo e multidimensionale della secolarizzazione. Si tratta di osservazioni che chiaramente dirigono nel senso più in alto accennato. La religione declina meno di quanto gli analisti si sarebbero aspettati sino agli anni ‘70/’80 (Beckford), ma tanto la capacità di influenza extrareligiosa delle organizzazioni religiose – ad eccezione dei momenti e dei luoghi di collasso sociale –, quanto l’elevatissimo arbitraggio individuale nei comportamenti di consumo religioso, non consentono assolutamente di parlare della fase di “ritorno” di un moto pendolare.

Ammesso dunque, come pare, che sia possibile parlare di globalizzazione religiosa (Luhmann, Beyer), è possibile non solo ricordare il secondo interrogativo (“*ci sono organizzazioni religiose o reti di organizzazioni religiose che si segnalano per l’influenza che stanno esercitando in questa direzione?*”), ma anche provare ad abbozzare una ipotesi di risposta – tra le tante possibili – che abbia a che fare con il tema enunciato in principio («*cattolicesimo romano e globalizzazione religiosa*»). Possiamo cioè chiederci quale ruolo stia svolgendo il cattolicesimo romano nel processo di globalizzazione religiosa.

5. Un evento tipico della globalizzazione religiosa

Molti osservatori e molti analisti socioreligiosi hanno più volte e variamente sottolineato l’autorevolezza e la visibilità raggiunta da Giovanni Paolo II ed in parte trasmessa all’intera Chiesa cattolica. Tutto questo non è ovviamente estraneo al processo di globalizzazione religiosa ed al rilievo che in questo processo conserva ed incrementa il cattolicesimo romano e le sue organizzazioni religiose. Ciò detto, si vorrebbe dare al riconoscimento di un ruolo particolare per il cattolicesimo romano nel processo di globalizzazione religiosa un riscontro più preciso ed più chiaramente connesso a qualcuno dei quattro indicatori evidenziati. Ovviamente, più scelte sarebbero possibili.

I due incontri interreligiosi di preghiera, svoltisi ad Assisi nel 1986 e nel 2002, hanno le caratteristiche che cerchiamo, si tratta di eventi senz'altro senza precedenti, per quantità della rappresentanza e per specificità del profilo. Più volte, in passato, era capitato che attori religiosi fossero aggregati, anche in posizione di primo piano, a convegni di vario genere: politici, scientifici, ecc.. I due incontri di preghiera di Assisi hanno però alcune caratteristiche ai nostri occhi assolutamente evidenti, pertinenti ed inedite.

- ⇒ La promozione dell'incontro ha avuto autonoma origine in sede religiosa.
- ⇒ I destinatari della convocazione sono stati esclusivamente religiosi e la convocazione ha assunto un carattere tendenzialmente universale.
- ⇒ Lo scopo e la forma dell'incontro sono stati di "natura" esclusivamente religiosa: la preghiera, tipica espressione della comunicazione religiosa.
- ⇒ L'incontro, proprio perché di natura non sincretistica (il "pregare insieme" che certa teologia e certa intellettualità avrebbe auspicato), ma imperniato sul reciproco riconoscimento della preghiera altrui come preghiera (l'"insieme per pregare" voluto da Giovanni Paolo II), ha plasticamente mostrato uno stadio discretamente avanzato del processo di formazione di qualcosa come un *global religious system*, ed il suo essere tutt'altro che una sorta di religione "media" o di sacralizzazione di una religiosità sentimentale, intimistica ed anonima. (Qualcosa di vagamente analogo ad una manifestazione di convertibilità tra diverse *currencies* religiose.) Il «paradigma di Assisi» consiste pertanto in un inedito farsi pubblico della religione in quanto religione (Donati, Diotallevi). La religione, attraverso le sue tradizioni, mostra di poter accedere allo spazio pubblico – incrementandolo – non solo come motivo d'altro, non solo sotto la protezione di un potere di altr'ordine (politico, ad esempio), ma direttamente, specificamente. Con ciò stesso la religione rende più difficile, di fatto sconfessa, la giustificazione religiosa del ricorso ad altri poteri per fini religiosi.

Pensando al «paradigma di Assisi», se di quegli eventi si accetta la interpretazione sommariamente richiamata, possiamo coglierli almeno un esempio di come le organizzazioni religiose del cattolicesimo romano sono effettivamente in grado di svolgere un ruolo di grande rilievo, probabilmente non solitario, ma altrettanto probabilmente senza eguali, nella dinamica di globalizzazione religiosa. Quello che in questa sede urge sottolineare è che, in quella circostanza ma anche in numerose altre (si pensi allo spirito di certi incontri con l'Islam), *una platea pressoché completa delle organizzazioni religiose contemporanee ha riconosciuto al vescovo di Roma una sorta di potere di convocazione*. L'ipotesi che tale "potere" sia stata riconosciuto semplicemente alla persona di Karol Wojtyła appare debole e non può comunque essere in questa discussa, con ciò certo non trascurando il singolare contributo che da questo pontefice è venuto al darsi della situazione che stiamo considerando. In ogni caso, Wojtyła ha piuttosto praticato con coraggio che inventato un processo ecumenico ed interreligioso che era stato aperto dai suoi predecessori ed in particolare dal Concilio Ecumenico Vaticano II.

Con ciò né si esaurisce l'analisi sociologica dei contributi cattolici alla globalizzazione religiosa, né si esclude il notevole concorso di altri attori religiosi, ma semplicemente si offre un dato esemplare del concorso che da una dimensione della realtà romana viene alla formazione della *polity* della *global society*.

6. Cattolicesimo romano e globalizzazione religiosa

In parte almeno l'obiettivo indicato è stato raggiunto. S'è cioè mostrato come sia possibile argomentare a sostegno di un ruolo importante giocato da organizzazioni religiose cattoliche romane nel processo di formazione del *global religious system*. E ciò non innanzitutto in virtù dei loro "numeri" (niente di analogo infatti potrebbe esser detto di organizzazioni religiose operanti in tradizioni altrettanto numericamente consistenti o più), ma sulla base della forma delle loro istituzioni e delle loro strutture nonché come effetto delle loro *policies*.

È però forse il caso di dare ancora un poco di spazio, nulla di più, alla impostazione di una ulteriore linea di ricerca. È ovvio, infatti, che una sistematica trattazione della questione che si sta qui solo definendo richiederebbe di affrontare il problema delle ragioni che spiegano questa concorso cattolico romano alla *leadership* del processo di globalizzazione religiosa.

Facendo anche riferimento a precedenti lavori (Diotallevi), si intende qui proporre una ipotesi di carattere generale. La capacità di *leadership* del cattolicesimo romano nel processo di formazione del *global religious system* potrebbe dipendere in misura importante dalla sua *polity*, dalla forma della *governance*. A differenza di altre tradizioni religiose, anche non meno diffuse, la articolazione interna assunta dal cattolicesimo romano è quella che più somiglia alla articolazione di un sottosistema funzionale globale. O meglio: la tradizione cattolico romana risulta al momento particolarmente attrezzata, rispetto ad altre tradizioni religiose, per misurarsi (*to cope with*) con i processi di differenziazione di ogni tipo che caratterizzano la società a modernizzazione avanzata, e dunque le sue inedite misure di complessità e contingenza. Tale capacità non consiste necessariamente nell'assecondare tali trasformazioni, ma nel saperle in un modo o nell'altro trattare, nel riconoscerle. La forma e le politiche delle organizzazioni e delle istituzioni religiose del cattolicesimo romano potrebbero rivelarsi se non altro le meno inadeguate a proporre una mediazione riflessiva tra la identità di una particolare tradizione ed i livelli interni ed esterni di varietà, complessità, contingenza, differenziazione.

- ✓ La straordinaria crescita della tensione tra domanda ed offerta è cresciuta a dismisura come in ogni ambito anche in ambito religioso (Luckmann, P. Berger, Davie). Tra gli attori religiosi non è mancato chi, analista o *manager*, abbia proposto o praticato una opzione radicale per le logiche identitarie della offerta (per contrastare l'arbitraggio individuale della domanda) ma anche chi abbia proposto o praticato un accompagnamento ad una religiosità totalmente individualizzata, abbandonando il *sacred canopy* per il *bricolage*. Operando essenzialmente su di una complessificazione della propria *religious authority structure* (Müllen, Chaves, Diotallevi) e su di una

diversificazione interna della propria offerta religiosa (Burgalassi, Pace, Della Cava, Diotallevi), il cattolicesimo romano ha intrapreso invece un cammino mediano. Pensiamo a come il cattolicesimo romano sa oggi porre a frutto la sua realtà di pluriritualità, ed a come questo lo abiliti a meglio comprendere la tensione *money/currencies* in ambito religioso. Altrettanto dicasi della possibilità di riconoscere e di disporre di risorse aggregative riconducibili a due diversissimi principi: il principio associazione ed il principio movimento, territorialità ed elitività, inclusività e congregazionalismo. Gli effetti sociali di questa gamma di opzioni sono numerosissimi e variegati. Vanno dallo sviluppo di un complesso meccanismo di *governance* in cui gioca un ruolo decisivo, ma non esclusivo, l'ufficio "pertino" del vescovo di Roma (con il suo originale modo e le sue straordinarie risorse giuridiche e simboliche per gestire le tensioni universalità / particolarità), sino alla capacità di resistere alla riduzione moralistica o al contrario magica del religioso. Il cattolicesimo appare oggi in grado, almeno in qualche caso, di gestire con maggiore vantaggio la pericolosa ma non aggirabile domanda di *civil religion* o di *Grundwerte* (de Tocqueville, Olivetti, Luhmann), come quella di religiosità personale e popolare-diffusa (Cipriani).

- ✓ Ancora: il cattolicesimo romano, ad esempio, disporre di una dogmatica e di un diritto interno che non riducono le manifestazioni della appartenenza alla partecipazione (con conseguente permanente valorizzazione del territorio), concede alla forma di chiesa del cattolicesimo romano uno straordinario vantaggio rispetto al principio congregazionalistico delle *denominations* "protestanti". Oggi il cattolicesimo romano (con la sua ecclesiologica pratica) opera applicando un principio equivalente alla capacità di riconoscere la insopprimibile specificità dei fenomeni organizzativi e dei fenomeni societali (non organizzabili). La sua chiesa "ha ma non è" (riducibile a) organizzazioni. Questo consente di gestire assai meno drammaticamente l'altrimenti apparentemente scandaloso divaricarsi di *believing* e *belonging* (Davie, Hervieu-Léger).

- ✓ Infine, come ultimo cenno, si pensi allo stile di prestazioni che caratterizza il cattolicesimo romano, ed al modo in cui vi sono trattate sia le dinamiche di differenziazione funzionale che le dinamiche di interpenetrazione sottosistemica. È evidente come il cattolicesimo romano gestisca il suo rapporti con gli attori politici rispetto ad altre tradizioni religiose, spesso polarizzate tra indifferenza ed autopolicizzazione. Il cattolicesimo romano dispone spesso contemporaneamente di nunzi, di credenti, di associazioni e lobbies ed in qualche caso persino di partiti cattolici.

Con ciò, ovviamente, una ipotesi è stata semplicemente avanzata, sebbene ciò sia avvenuto sulla base di importanti corroborazioni parziali. Tale ipotesi dischiude la necessità di un vasto lavoro di analisi e di comparazione. Tanto per indicare alcune altre priorità di indagine, si segnala (i) il confronto tra la tradizione del buddismo tibetano e quella del variegatissimo mondo musulmano, onde poter ancor meglio osservare quanto il peso dei numeri non sia decisivo in ordine alla assunzione di una leadership nella globalizzazione religiosa; (ii) il grado di urgenza con cui la galassia “protestante” avverte ed interpreta la sfida posta dal crescente bisogno di autorità religiosa, ed in particolare come questo stia avvenendo in casa anglicana sino alla istituzione della commissione Eames (*The Economist* 8.11.2003: p.14); (iii) lo sviluppo di quel filone di studi che ha sin qui messo in luce un interessante caso di ‘isomorfismo organizzativo’ che per cui nel corso degli ultimi due secoli alcune delle maggiori tradizioni religiose non cristiane, aprendosi ad un orizzonte non solo locale e/o non solo etico, hanno adottato alcune soluzioni strutturali tipiche della moderna cristianità europea (Beyer), in particolare cattolico romana (altri, invece, erano stati i modelli guida in passato); (iv) lo studio delle differenze tra le politiche interconfessionali, interreligiose ed ecumeniche del cattolicesimo romano (al momento vincenti) e quelle della tradizione protestante Otto-Novecentesca (dal movimento per l’unificazione delle denominazioni, alla Consiglio Mondiale delle Chiese, alla esperienza del K.E.K.).

È bene chiudere il punto ricordando che le spiegazioni di cui ci si dovrebbe mettere in cerca riguardano non già la prospettiva di un improbabile “impero” religioso cattolico (parafrasando le deformazioni della

globalizzazione proposte da Negri e Hardt), ma l'apparentemente *importante* e *contingente* concorso delle organizzazioni dominanti del cattolicesimo romano ad una *leadership* nel *contingente* processo di globalizzazione religiosa. In questa più modesta prospettiva non scompare certo il valore di una serie di risorse localizzate a Roma e decisive in questo frangente. Che poi uno dei protagonisti di questa *leadership*, Karol Woitiła, abbia da almeno un lustro posto pubblicamente e con straordinaria enfasi la questione delle forme di esercizio del “ministero petrino” (*Ut Unum Sint, anche* in funzione della sua *mission* globale, come anche potremmo molto riduttivamente parafrasare), offre un altro riscontro della diffusa coscienza della realtà del problema oggetto di questo *paper* e della fragilità degli assetti organizzativi, istituzionali e di politica religiosa che da esso sono investiti.

7. Un esempio della capacità di diversità del cattolicesimo romano

Che il cattolicesimo romano possa meglio di altre tradizioni religiose far fronte alle sfide di un *global religious system* può esser mostrato in molti modi. Certamente, in questa sede, si può dar spazio semplicemente a qualche cenno. È sembrato così opportuno rivolgere l'attenzione *al lato della domanda religiosa* per qualche aspetto in cui essa si manifesta proprio *nello spazio del sistema religioso locale romano*. Per di più, il recente sondaggio commissionato all'Istituto Piepoli dalla Fondazione Roma Europea, e del cui impianto si è occupato chi scrive, ha prodotto risultati comparabili con quelli emersi dalla sezione romana della grande indagine nazionale sulla religiosità di dieci anni fa (Cipriani). Ciò consente anche di operare un importantissimo e raro confronto.

Dopo dieci anni, densi di eventi religiosi promossi su Roma da attori cattolici, dopo dieci anni di grande attività di segmenti della *offerta* religiosa cattolica, tra cui il Grande Giubileo del 2000, il mercato religioso romano (dal lato della *domanda*) appare segnato tra l'altro da tre tendenze.

(a) La attenzione religiosa dei consumatori è aumentata. Nel campione rappresentativo della popolazione romana adulta, coloro che “si sentono vicini a Dio” sono passati dal 56% al 76%, coloro che dicono di pregare

almeno qualche volta sono cresciuti dal 71% al 77%, coloro che dichiarano di andare a Messa od in un qualsiasi luogo di culto almeno una volta alla settimana sono passati dal 23% al 32%. Coloro che si dicono atei od indifferenti sono scesi dal 17% al 12%. Quello che qui importa, ovviamente, non è tanto la “veridicità” di questi dati al centesimo, quanto la coerenza tra le tendenze.

- (b) L’area di identificazione religiosa “cattolica” è rimasta sostanzialmente invariata, intorno al 77-78%.
- (c) Tra i “cattolici” è rimasto basso e spesso poco significativo il grado di correlazione tra le diverse dimensioni della religiosità individuale, segnatamente nel caso della (mancata) relazione tra conoscenza e partecipazione. Partecipare ai riti della propria religione non significa conoscerne di più i contenuti. In breve, non esiste tra i cattolici *un modello* di religione di chiesa dominante, e neppure tra i cattolici praticanti.

La capacità di diversificazione interna della offerta, che costituisce una delle risorse di vincenti del cattolicesimo romano nella competizione con altre tradizioni religiose per la *leadership* nel processo di globalizzazione religiosa ha un costo. Nonostante le pressioni di modernizzazione e di laicizzazione, che in un’area come quella romana dovrebbero portare a livelli costantemente crescenti (secondo l’*old paradigm* della secolarizzazione) la disaffezione ed il disimpegno dalla religione, negli ultimi dieci anni non si è potuto osservare a Roma nulla del genere. Il cattolicesimo mantiene la sua capacità di attrazione e soprattutto mantiene vitale l’intero sistema religioso locale. Ma ciò è possibile anche in forza di politiche della diversificazione dell’offerta che moltiplicano i modelli di religiosità *all’interno* della cattolica ed i canali della *religious authority structure*, sino ad una soglia piuttosto elevata di pluralismo religioso intraecclesiale. Non è possibile conoscere il punto limite di questa strategia, ma non è assurdo supporre che questa soglia esista e che si stia avvicinando.

8. La novità propulsiva del Vaticano II

Per quanto brevemente, è necessario menzionare un tema molto delicato ed altrettanto cruciale. Come esplicitato sin da principio, la opzione radicalmente costruttivista dell'approccio sociologico adottato rende i risultati ottenuti o ricordati assolutamente innocui dal punto di vista religioso. (Qui sta la grande differenza tra la sociologia della religione contemporanea e la gran parte di quella classica, a partire dalle teorie di Marx e di Durkheim.) Sta alla autoriflessione religiosa, alla teologia, stabilire se, perché, ed in qual misura interessarsi a questi prodotti sociologici. Dal punto di vista sociologico, parlare di un eventuale vantaggio competitivo del cattolicesimo romano in uno scenario di globalizzazione religiosa, semplicemente, non equivale né ad una "critica" né ad un "complimento". Questa premessa comporta un corollario. Le nozioni di tradizione (e dunque di discontinuità/continuità) che sociologia e teologia adottano saranno comunque nella presente prospettiva epistemologica assolutamente incommensurabili, per quanto non disutilmente raffrontabili. Questo serve a ricordare che la sottolineatura sociologica di una continuità o di una discontinuità in una tradizione religiosa non ha alcun immediato valore in sede teologica e più in generale di autoriflessione religiosa.

Ciò chiarito, è possibile conferire il giusto peso ed i necessari limiti ad una nuova tesi proposta alla discussione. Il vantaggio competitivo che il cattolicesimo romano sembra avere nel processo di globalizzazione religiosa appare dipendere in misura determinante dall'evento del Concilio Ecumenico Vaticano II e dalla sua eredità (Kaufmann Zingerle). Il succo della tesi, che vale ben altro approfondimento, sta nel fatto che essa mette radicalmente in discussione la possibilità di interpretare ("messorianamente", ad esempio) un ritorno di rilevanza del cattolicesimo romano su scala planetaria come effetto di una vittoriosa rivincita tradizionalista sul "progressismo" (?) conciliare. Riconoscere invece ed assumere sul Concilio la ermeneutica della "*scelta religiosa*" (ponendo l'accento sul sostantivo, come suggerì C.M. Martini) significa adottare una prospettiva sul nesso Concilio / post-Concilio montiniano-woitiliano di cui è difficile eguagliare la potenza esplicativa e la capacità di discernimento, e così comprendere socioculturalmente le radici pratico-teoriche della

potenzialità di concorso del cattolicesimo romano ad una *leadership* nella globalizzazione religiosa.

9. Prime conclusioni

Quanto sin qui raccolto, oltre a giustificare il tema proposto ed il suo diritto ad un più sistematico approfondimento, consente di trarre almeno due prime conclusioni.

È possibile affermare che la componente religiosa della *polis* romana, in larghissima parte cattolica, svolge un ruolo di traino nel processo di globalizzazione (e segnatamente di formazione di un *global religious system*). Non è facile affermare altrettanto di diverse e pur importantissime città. Che poi nel cattolicesimo siano assai diffuse posizioni scettiche od ostili alla globalizzazione, in generale o per qualche suo aspetto, è punto meritevole di approfondimento, ma di per sé non ostacolo alla affermazione appena proposta.

In secondo luogo, la comprensione del ruolo che la Roma religiosa sta giocando nel processo di globalizzazione, che è anche processo di superamento dell'«era degli stati» apre un nuovo capitolo della «*questione romana*». Non sarebbe lecito, attraverso un evidentissimo *usteron proteron*, giustificare gli elementi di freno alla modernizzazione italiana introdotti dalla politica vaticana nei secoli passati (insieme ad altri di segno opposto). Tali resistenze ci sono state, e continuano spesso a pesare. Tuttavia, senza poter chiudere quella, si apre oggi una nuova fase nei rapporti tra Roma e l'Italia, una fase nella quale l'eventuale concorso ad una *leadership* nella globalizzazione della Roma religiosa può rivelarsi come una risorsa invece che come un ostacolo – anche se certo non per automatismi. Al contrario, un recupero insistito ed almeno apparentemente ingenuo della memoria e della identità statale-nazionale italiana potrebbe esso sì giocare oggi un ruolo di freno al protagonismo del paese nel processo di globalizzazione.

10. Alcuni nodi problematici

Se non è possibile, ci pare, tirare altre conclusioni allo stadio attuale della riflessione, è però possibile individuare alcuni nodi problematici. Il concorso importante ad una *leadership* nella globalizzazione religiosa che il cattolicesimo romano sembra poter giocare dipende da una serie di equilibri tutt'altro che solidi. Chi scrive non è assolutamente in grado di suggerire in proposito linee di tendenza prevalenti, né soluzioni ideali. Ciò che si è in grado di fare è consigliare di tenere sotto osservazione alcuni snodi, dalla tenuta o meno dei quali, dalla evoluzione od involuzione dei quali, appare dipendere una parte importante dell'esercizio di un rilievo *globale* per il cattolicesimo romano, nelle forme in cui questo è *attualmente* esercitato.

- Concentrandosi sempre più sul governo carismatico di Wojtyła, l'analisi della fase più recente del cattolicesimo romano rischia di non tenere in sufficiente conto quanto tale stile si sia incastonato, non poco avvantaggiandosene, in quella realtà molto originale che è il cattolicesimo italiano (Riccardi). Se di ciò non maturasse una adeguata coscienza è possibile che in futuro la riproduzione di tale equilibri risulti compromessa. Il cattolicesimo italiano, *mix* unico di "popolarità" e "qualità", di territorialità ed elezione nel panorama dei cattolicesimi moderni e contemporanei, ha consentito al pontefice attuale di interpretare il proprio ministero con accentuazioni che altri contesti cattolici non avrebbero retto, non sarebbero state controbilanciate. *Lo stato ed il peso del cattolicesimo italiano e la difficile ripetibilità* – almeno a breve – di stili carismatici quali quelli adottati (e fatalmente usurati) da Giovanni Paolo II andranno tenuti in seria considerazione nella definizione prossima della *forme* e delle *policies* del cuore romano della *Catholic religious authority structure*, da cui molto dipende della potenzialità di *leadership* globale di questa tradizione religiosa.
- Il rapporto tra la Roma cattolica e la Roma italiana, s'è già accennato, non è solo un rapporto religioso, ma è anche un rapporto politico. In particolare, in questa sede urge sottolineare la problematica questione della produzione della *civil religion* nazionale (Luhmann). Per un verso questo prodotto risulta indispensabile al rendimento delle istituzioni

politiche nazionali, per altro verso risulta utile anche per alleggerire il rendimento delle istituzioni religiose di scorie e di funzioni di supplenza. Tale questione può essere sintetizzata anche nella forma di interrogativo sulla quantità e sul tipo (rousseauiano vs. detocquevilliano) del prodotto di *civil religion* di cui si sarà in grado di disporre, in una contesto – si aggiunga – che sempre più sarà nazionale ma anche europea. Dal crocifisso di Ofena al preambolo, od all'art.51, della bozza della “costituzione” europea, la questione s'è già ampiamente riproposta, anche di recente. Il cattolicesimo romano, non può certo proiettarsi nella *global society* trascurando i delicatissimi problemi che gli si pongono nel “giardino di casa”. Esso ha sempre costruito qui (in Italia, nell'Europa Occidentale, in Occidente) le radici degli equilibri socioreligiosi che proponeva: potrà in futuro essere diversamente?

- Un terzo decisivo punto può essere esposto brevemente perché altrove più diffusamente presentato (Diotallevi). Il cattolicesimo romano, proprio puntando sulle straordinarie risorse simboliche e giuridiche a disposizione del vescovo di Roma ha portato a livelli da secoli mai più toccati la intensificazione del processo di diversificazione interna della offerta religiosa. Quello territoriale non era mai stato, almeno da Trento, così chiaramente solo uno dei principi di differenziazione interna del cattolicesimo romano. Sono attualmente legittimate forme di pluralismo religioso intracattolico assolutamente più marcate di quelle conosciute con gli ordini monastici, con gli ordini pre- e post-tridenti e con altre esperienze consimili. Si sta forse andando verso un processo di denominazionalizzazione del cattolicesimo, di sua prelaturizzazione, di appalto delle strutture territoriali, con conseguente crisi del carattere ecclesiale ed inclusivo dello stesso e sua permeabilità al principio congregazionalistico? Se così fosse, ad essere compromessa sarebbe quella capacità di ordinare complessità e contingenza che conferisce al cattolicesimo romano quella vincente capacità di somigliare al *global religious system*. Capacità che, denominazionalizzatosi e deecclesializzatosi, il protestantesimo (soprattutto nordamericano) al momento ha perso. Non si dimentichi che Roma è il luogo in cui si è

giocata e si sta giocando questa partita sulla forma ed i poteri intraecclesiastici.

- Infine, va ricordato quale è l'anticorpo di cui la tradizione religiosa del cattolicesimo romano dispone per autolimitarsi, difendersi dalla tentazione di farsi regime (religioso, e dunque anche politico, ecc.). Tale antidoto è il rispetto amoroso per il Popolo d'Israele (Martini). Tale anticorpo vive, spiritualmente ed ecclesiologicamente, in forza della conoscenza e della accettazione di tale mistero, concernente la permanente funzione del Popolo dell'Alleanza (*Nostra Aetate, Dignitatis Humanae*). Attraverso tale memoria il cattolicesimo mantiene il proprio posto nella storia ("*fratelli minori*") ed acquisisce un atteggiamento diverso da ogni altra tradizione religiosa rispetto a ciò che di religioso sta "fuori" di sé, senza in nulla compromettere la autocomprensione della Chiesa come "segno e strumento dell'intima unione di Dio con tutto il genere umano" (*Lumen Gentium*). La chiesa romana è chiaramente sin nel profondo coinvolta in questa ricerca della posizione giusta rispetto al popolo d'Israele. Tale posizione non è guadagnata mai una volta per tutte. L'asse che lega e distingue la Roma di Pietro e di Paolo da Gerusalemme e l'asse che lega e distingue la Roma di Pietro e di Paolo dalla sinagoga di Roma sono le due direttrici lungo le quali per il cattolicesimo romano si è mostrato essenziale e difficilissimo ricercare e mantenere un equilibrio fedele, come da ultimo Giovanni Paolo II in questi ultimi 25 anni ha mostrato e cercato con coraggio e con grandi difficoltà.

11. Alcuni punti di tangenza tra indagine sociologica e riflessione teologica su Roma

La *polis* romana non è certo riducibile alla sua dimensione religiosa, né quest'ultima alla sua componente cattolica. La sociologia che abbiamo praticato tanto rispetta quanto è *strutturalmente interessata* al confronto con altri saperi. Ovviamente, non si può prescindere dal rilievo che hanno altre dimensioni della *community* romana: quella politica, quella economica, ecc.. Ma avendo riflettuto su di uno dei contributi al processo di globalizzazione

che molto probabilmente da Roma proviene (quella religiosa). Si vorrebbe concludere segnalando solamente un interlocutore ed un tema per un dialogo tra saperi diversi.

L'interlocutore è quello teologico, il tema è quello di una sorta di carattere eccentrico della identità romana, *eccentrico* nel senso letterale del tema. Non si pretende di segnalare neppure una analogia, ma semplicemente di mostrare interesse per il fatto che almeno alcune delle figure teologiche che dalla tradizione cristiana vengono offerte per interpretare Roma sono strutturate enfatizzando quella che – se si vuole – si può definire una forma di eccentricità. La Roma cristiana, infatti, è per un verso città intermedia e provvisoria tra la Gerusalemme terrestre e la Gerusalemme celeste (senza qui considerare il pur decisivo tema delle altre Roma: Bisanzio, Mosca). Ma Roma è anche città intermedia, in altro senso, tra Babele / Babilonia / Bagdad (o Atene) e la Gerusalemme celeste. (Roma intermedia e modesta anche da un punto di vista intraecclesiastico e cattolico: diocesi non monopolista del suo spazio urbano, condiviso con altre diocesi, e priva della dignità patriarcale.) In questo senso Roma fa pensare alla Enoch di Genesi 4, 17, prima città biblica, insieme connessa al peccato, alla grazia, alla attesa. Questa Roma è poi città eccentrica in cui la religione sopravvive attraverso continue *riforme* (composizioni e scomposizioni, chiusure ed aperture), dal grande Gregorio al Vaticano II. La analisi sociologica del rapporto tra globalizzazione religiosa e cattolicesimo romano ha dovuto fare i conti con altre tensioni di *eccentricità* e dinamiche di *riforme*, come non dovrebbe provare vivo interesse per quelle cui nelle righe precedenti si è fatto cenno?

Se sociologia e teologia serrassero il dialogo, potrebbero distintamente ma simultaneamente fornire ad una analisi della città di Roma nel suo insieme ragioni ed esempi capaci di migliorare la sensibilità ed il discernimento verso tensioni di eccentricità (come alternative ad ossessioni per l'identità) e dinamiche di riforma (come alternative a derive di cinico fatalismo)? Una risposta a questa domanda dipende solo dallo svolgersi effettivo di un confronto. Il suo esito non può essere previsto, come non può essere previsto se e quanto queste riflessioni su Roma ed a partire da Roma abbiano qualcosa da dire intorno ad una più generale idea di città ed una più generale idea di poliarchia globale.

La Politica salvaguardi i fenomeni religiosi in tempo di globalizzazione

*di Arturo Diaconale**

A dispetto del mio cognome, io sono un sostenitore delle ragioni laiche e debbo dire che, in questa qualità, mi dovrei stupire dei risultati del sondaggio condotto dalla Fondazione Roma Europea in collaborazione con l'Istituto Piepoli.

In realtà, invece, non mi stupisco affatto. Io credo nella validità del sondaggio; credo che le risposte che sono emerse da questo sondaggio sono risposte che sostanzialmente rispecchiano una realtà che, in questa nostra città, è praticamente quasi immutabile. Non so se il peso della tradizione storica e culturale sia stato superiore al peso della militanza (prima ho sentito usare il termine "militanza" per quanto riguardava la fede religiosa).

Credo che a Roma giochi moltissimo la tradizione. Una tradizione che rimane stabile da sempre e che garantisce un legame fortissimo tra i cittadini romani e la loro istituzione bimillenaria. Si diceva di quel 77% - e in questo condivido l'osservazione di Monsignor D'Ercole - : credo che questo sondaggio, più che tranquillizzare, dovrebbe stimolare il mondo cattolico e soprattutto il mondo cattolico romano.

La Roma di Giuseppe Gioacchino Belli, quella che amava e odiava il proprio Papa, quella che contemporaneamente lo poteva festeggiare, salvo poi magari buttarlo al Tevere nel momento in cui era deceduto. Quindi, una città molto secolarizzata, ma che però avverte il bisogno di che cosa? Quello che si avverte a livello mondiale in fondo: un bisogno di divino. In questo io condivido le valutazioni. Più la società mondiale si globalizza e più, probabilmente, si avverte la necessità di un riferimento più alto. Un riferimento più alto che trova poi le espressioni delle tradizioni, delle etnie, delle culture, delle storie diverse. Anche questo credo che sia un bisogno

* Direttore de L'Opinione

ricorrente. Io non credo alla fine del bisogno di Dio. Nella storia, da laico lo dico, troppe volte si è previsto e pronosticato la fine della religione. Il secolo dei lumi aveva stabilito che il progresso avrebbe automaticamente cancellato questo bisogno di Dio che c'è in ognuno di noi. E la risposta laica in alcuni casi a questo bisogno di Dio è la realizzazione di una sorta di religione laica. In Francia esiste la religione laica, che è una forma non laica di laicismo, se mi passate il paradosso e la battuta. Io, da laico, sono contrario alle religioni laiche, o meglio, chi ci crede si accomodi, ma non potendo credere in una religione non laica, non vedo perché debba credere in una religione laica e, quindi, in quelle estremizzazioni che, a mio parere, sono un po' tipiche del fenomeno religioso, di ogni forma di religione. Quindi, io credo che chi crede abbia il compito di portare avanti e di difendere le proprie credenze, tenendo conto però che in una società diversificata e globalizzata alle volte queste credenze provocano conflitti. Noi non possiamo mettere tutte quante le religioni su uno stesso piano. Da un punto di vista storico e culturale non è possibile metterle, ma non perché a mio parere ci sia una graduatoria di qualità, ma perché ci sono delle diversità di tipo storico e culturale che incidono pesantemente. Il cattolicesimo romano, da questo punto di vista, lo definirei una religione matura, una religione che ha compiuto grandi passi in avanti. L'islamismo, almeno nelle forme che sta assumendo per motivi storico-politici negli ultimi dieci-quindici anni, lo definirei invece una religione con una forte spinta propulsiva. E queste divergenze, al di là delle volontà di dialogo, di confronto, di parola, di verifica, di apertura, sono poi come le derive dei continenti: ad un certo punto stridono, si incontrano, si scontrano e producono dei fenomeni che non sono controllabili o non possono essere controllabili esclusivamente con la semplice buona volontà. Ciò che avviene nel Medio Oriente – Paserman me lo insegna – non è un conflitto di religione, ma sicuramente è un conflitto che viene aggravato, appesantito dalla presenza di due religioni monoteistiche diverse che sono in campo, che sono presenti, che pesano culturalmente, storicamente, politicamente. E allora, in questo, e arrivo alla leadership nella globalizzazione del cattolicesimo romano, che è un termine, un concetto che mi affascina. Io appunto, essendo un laico e essendo profondamente romano, vorrei che questa mia città avesse sempre in un modo o nell'altro una funzione di leader nel mondo. Poi se l'ha attraverso la religione cattolica

romana, a me non dispiace. Fa parte della mia storia e me ne approprio, pur essendo un laico. Però debbo sottolineare, anche con una punta di preoccupazione e dispiacere, che condivido quello che diceva Paserman: non è che sia così certo e sicuro che le altre religioni, le altre culture religiose riconoscano questa leadership al Pontefice romano. Forse noi vogliamo credere che questo avvenga, forse credere che questo possa avvenire fa parte, ma qui faccio una valutazione maliziosa, della vocazione egemonica che c'è in ogni religione e, in particolare, anche nella religione cattolica romana. Se la religione cattolica romana rinunciasse alla propria vocazione egemonica, cioè all'idea di poter evangelizzare il mondo, a quel punto rinuncierebbe a se stessa. E allora mi auguro che i processi di confronto e di dialogo possano andare avanti, ma mi rendo anche conto che nella globalizzazione, nel processo di globalizzazione è più facile gestire questi fenomeni attraverso - è una mia convinzione - la politica, cioè purtroppo le cose concrete, piuttosto che attraverso il ricorso alle credenze e alle volontà di tipo religioso.

Il grande compito dei sacerdoti di fronte al bisogno «globalizzato» di spiritualità

*di Mons. Giovanni D'Ercole**

Penso che ognuno esprime liberamente le sue opinioni. Le motivazioni per le quali noi abbiamo insistito sono state ampiamente formulate e direi non tanto per spirito di settore, quasi per una battaglia religiosa, quanto per una battaglia culturale e un riconoscimento storico. Però non vorrei addentrarmi per questa strada. Vorrei piuttosto dare un piccolo contributo alla riflessione di questa sera partendo da questa indagine. E vorrei fare una premessa, due osservazioni e una conclusione. Innanzitutto noi siamo nel 2004; nel 1974 a Roma si svolgeva un Convegno - probabilmente il Prof. De Rita, come altri, se lo ricorderà - , e i dati che emergevano da quel Convegno erano dei dati che davano una città piuttosto secolarizzata, una città che perdeva la fede, una città che aderiva sempre di meno alla fede cattolica-cristiana. Quindi, una crisi di fede. Come mai a 30 anni di differenza noi veniamo a sentire che oggi il fenomeno religioso è rivalutato, rivalorizzato? Non si tratta evidentemente di un fenomeno soltanto romano. In tante indagini è già stato fatto accenno: a livello europeo e a livello mondiale c'è sicuramente un risveglio del fatto, del sentimento religioso. Un sociologo belga non più di una decina di anni fa affermava con sicurezza che la fine della religione era vicina. La fine della religione non è vicina. Oggi però i problemi sono forse mutati, ma non sono cambiati, nel senso cioè che le sfide mutano, ma restano. Qualche cosa si è detto: oggi c'è un aumento del tasso della religiosità; c'è però un'incoerenza tra ciò che si crede e quello che si pratica e poi, a mio modo di vedere, un rischio oggi potrebbe essere quello di concepire la religiosità nella società globalizzata come un grande supermarket, dove ognuno va e prende quello che vuole un po' dal cattolicesimo, un po' dal buddismo, un po' dall'islamismo, e si fa una

* Capo ufficio nella Sezione Affari Generali della Segreteria di Stato vaticana

religione *self service*. Questo mi pare che sia un grosso rischio ed è un grande pericolo con cui ci troviamo a confrontarci in questo momento. Allora, ed è il mio contributo, io parlo da cattolico, da sacerdote e anche da uomo che vive un po' impegnato, soprattutto con il mondo giovanile: io penso che c'è una forte domanda di spiritualità (questo è innegabile) ; c'è anche, bisogna dire (e qui parlo da parte cattolica), il bisogno di dare risposte mirate a domande mirate e, quindi, c'è un discorso che tocca la pastorale e tocca soprattutto quel collegamento importante tra la fede e la vita, tra la credenza e la pratica. Per quanto riguarda Roma, essa si trova a vivere oggi una situazione molto diversa dal passato e, in prospettiva, noi dobbiamo renderci conto che Roma diventerà sempre più mosaico, dove i gruppi etnici, attualmente chiusi, quasi ghettizzati, diventeranno sempre più parte integrante del nostro tessuto. Come si porrà il cristianesimo, la Chiesa di Roma in dialogo con questa gente? E' qui la grande domanda sulla quale occorre riflettere. Il Prof. Paserman poco fa ha espresso e sottolineato con molta franchezza che le difficoltà di ieri sussistono anche oggi. Io penso che lo sforzo che bisognerà fare in una società globalizzata è quello di avere la pazienza di capirsi e di prendersi il tempo di parlarsi. In un mondo in cui si corre parecchio, si rischia di essere travolti da ciò che viene propinato da pochi nell'ambito della realtà globalizzata, dove si sa bene che a tirare i fili, proprio perché si parla di globalizzazione, non è la partecipazione di tutti. Allora, per concludere questo mio breve intervento, io direi che in un'epoca di *deregulation* religiosa (se così si può dire), in cui praticamente si può sentire affermare, e probabilmente tra il 77% di questi, un cristiano che dice "io credo in Gesù Cristo, ma non credo nella Resurrezione. Credo nella reincarnazione", oppure "credo in Gesù Cristo, ma l'insegnamento morale della Chiesa poco mi attira", penso che si è di fronte a una grande sfida per noi sacerdoti. Insomma, sbaglierebbero quei missionari che pensassero che da queste indagini esca fuori un dato confortante, per cui ci si può sedere. In realtà viene fuori un dato molto più invitante alla missione. Oggi bisogna sempre di più essere cattolici fino in fondo per potersi confrontare con gli altri e dare un contributo vero alla costruzione di una società globalizzata, dove la multiculturalità non sarà opposizione, ma sarà complementarietà, e dove l'incontro tra le religioni non sarà la sopraffazione dell'uno sull'altro,

ma sarà il dialogo attento e paziente, premessa per costruire un mondo di pace.

Roma città della pace e dell'incontro tra le religioni

*di Franca Eckert Coen**

Non sta a me, che sono rappresentante di un'Istituzione laica e pubblica, entrare nel merito delle riflessioni e analisi su un tema che è affrontato sotto il particolare punto di vista cattolico. Però mi piaceva, prima di dire appunto cosa sta facendo il Consiglio comunale e dopo aver sentito le parole delle persone prima di me, fare due riflessioni. Ieri abbiamo avuto in Campidoglio, per rispetto alla Giornata della memoria, un incontro intitolato "Diversità e ricchezza". Il Sindaco e io abbiamo invitato disabili, ebrei, omosessuali, oppositori politici, testimoni di Geova e zingari, cosiddette "vite che non meritano di essere vissute", si diceva secondo la legislazione del Partito nazional socialista. L'ultimo Professore a parlare in tale circostanza è stato Enzo Campelli che, per l'Università La Sapienza, ha condotto una ricerca sui giovani dai 14 ai 18 anni, riguardo alla presenza di stranieri nelle scuole e come loro vedevano questo.

A tale riguardo mi domando quanto sia importante, prima ancora di parlare di globalizzazione, insegnare il rispetto della diversità. Questi giovani rispondevano alle sue domande in questo modo: "la diversità è antidemocratica, se siamo tutti uguali"; "la diversità incrina la purezza della cultura"; "la diversità è un fattore di disturbo"; "la diversità culturale? Ma perché? Tutti uguali, portatori di diritto"; "diversità religiosa? E' un male perché tutti siamo figli dello stesso Dio"; "La diversità è antimodernità in quanto dobbiamo essere una società omologata all'immigrato".

Per cui, in fondo, loro dicono "ma se è uguale a me, se si pone come me, perché a questo punto si vuol distinguere?". Come quello che ha visto tre musulmani che scrivevano con la penna verde e diceva "forse i musulmani sono quelli che scrivono con la penna verde", visto che in fondo, a vederli, non si differenziano tanto da me. E la testimonianza del disabile diceva: "ma per me siete voi diversi da me". Quindi, queste minoranze sono unite da un

* Consigliera delegata del Sindaco di Roma alle politiche della multietnicità

filo ma è un filo è molto delicato. Va cercato, va trovato. In ogni caso, le differenze vanno rispettate. E quindi, se per globalizzazione religiosa si intende confronto, dialogo, e questo va bene, bisogna prima di tutto creare i presupposti perché ci sia pari dignità, perché il dialogo avviene soltanto se gli interlocutori hanno pari dignità. Altrimenti diventa integrazione, vista nel significato negativo, oppure la globalizzazione può diventare un pericolo di omologazione. Ora, come diceva prima Monsignor D'Ercole, questo caleidoscopio delle presenze, una volta parlavamo di “un mosaico delle presenze straniere o delle religioni”, è uno scambio. Prima di spiegarvi quello che facciamo come Comune di Roma, vi mostro due articoli: uno di Messori che riporta Ratzinger laddove afferma “il cedimento morale di tanti cristiani, anzi la crisi stessa della Chiesa, hanno una causa. E questa causa è, per dirla chiara, l'indebolimento della fede. E' impossibile vivere la morale cattolica, se non si è convinti, e fino in fondo, che Gesù Cristo è il Figlio di Dio e che nel Vangelo è contenuto il progetto divino per l'uomo. E quindi il primo problema della Chiesa oggi è il recupero della credibilità del credere, e non è la stessa cosa considerare Trinità la pace, la giustizia o il rispetto per la natura. Sono ottime cose, purché in una prospettiva che unisce terra e cielo” e ancora “l'uomo è spesso esecrabile, indegno di aiuto, non è amabile di per sé, ma alla fine è solo per amore di quel Gesù che siamo tutti fratelli”. E il giorno dopo su *Repubblica* esca un sondaggio sulle modalità di preghiera degli italiani. Come pregano?, si chiede il sondaggio. I dati emersi sono interessanti: il 30% riflettendo sulla vita e sull'esperienza personale; il 20% stando in silenzio e contemplando; il 10% meditando sulla Bibbia o su altri testi religiosi.

Il 48% utilizzando parole individuali; il 52% recitando preghiere conosciute. Quindi, è vero, la gente ha bisogno di spiritualità, però come la espleta è una cosa diversa.

Comunque, sono molto contenta di essere qui e di essere stata invitata per darvi conto brevemente di una linea di lavoro del Consiglio comunale. Allora, la strategia di fondo dell'Amministrazione è improntata sulla costruzione di “Roma città della pace”. Quindi la multiculturalità, la multireligiosità sono diventati dei capitoli importanti di questa strategia. Un esempio: la costituzione, proprio a Roma, di una Consulta delle religioni,

alla quale aderiscono comunità di fede della tradizione cristiana, ebraica, musulmana, orientale (sono 19 adesso).

Queste religioni devono avere i requisiti per firmare l'intesa con lo Stato. Obiettivo di questa struttura è, quindi, dare conto del pluralismo culturale e religioso che si esprime anche nella nostra città. E' purtroppo un pluralismo ancora sommerso perché non ha sufficiente visibilità sociale e giuridica, perché in questo campo pesano i ritardi di conflitti di natura politica, che hanno impedito l'approvazione di una legge sulla libertà religiosa in sostituzione della legislazione del '29.

Allora, dare possibilità di dialogare vuol dire che cambia la legge anche per le religioni di minoranza, e che la legge viene anche applicata. In questo senso siamo convinti che Roma abbia una vocazione importante: di dare visibilità ad un compiuto pluralismo religioso, che è una ricchezza culturale e riteniamo pure che sia una risorsa civile. Una comunità civile nella quale le comunità di fede si riconoscano su un piano di uguaglianza e fraternità è una comunità chiaramente più ricca e più solida. La Consulta si propone dei fini molto pratici, e cioè dare ad ognuno un luogo di culto, un luogo dove educare i propri giovani, un posto al cimitero che sia definito secondo la propria identità e non unicamente al cattolico. Quindi, le iniziative di dialogo a questo riguardo promosse in ambito cattolico, quelle più note e visibili, hanno trovato un importante riscontro anche in altre comunità di fede. Oggi anche nella nostra città tanti settori del mondo protestante, islamico, ebraico e delle religioni dell'Oriente sono soggetti di dialogo importanti. Per questo auspichiamo che strumenti come la Consulta delle religioni possano essere inseriti anche dal mondo cattolico come luoghi dell'incontro e dell'azione comune di credenti di diverse tradizioni religiose. Per il bene comune. Quindi, in conclusione, direi che il vero multiculturalismo in una società aperta e democratica dice che non c'è una sintesi superiore e vera dei valori umani e che il pluralismo religioso è ricchezza culturale per tutti e la coscienza di questa ricchezza è il migliore viatico per un dialogo tra esperienze di fede diverse, ma che possono incontrarsi attorno ai valori universali della pace e della convivenza.

Il significato ampio di “religione” e i rischi di riduttivismo

*di Gherardo Gnoli**

Sono uno storico delle religioni e un orientalista. Ricevetti una cortese lettera della Fondazione Roma Europea, nella quale si metteva bene in luce come il fenomeno religioso sia oggi al centro di tante nostre vicende e sia un elemento di grande attualità. Ricordo che vi si menzionavano il prologo della Carta europea, la laicità francese – cerco di essere sintetico – e, per quanto riguarda le vicende italiane, il caso del crocefisso di Ofena o il problema della fecondazione assistita. Mi ricordo dunque che quattro felici esempi di attualità richiamavano l’attenzione di noi tutti su questo tema, che poi è stato al centro del *paper* che Luca Diotallevi ci ha presentato e che ha illustrato nelle sue linee essenziali. Ho accettato di buon grado. Credo che noi non siamo ancora in grado di rispondere in maniera sicura a certe domande. Siamo veramente in un’epoca in cui vi è una reale, nuova centralità della religione? Questa è una domanda molto importante. Non vi è dubbio che esistono in molti Paesi casi che dimostrano come la religione è oggi più presente di quanto non si potesse pensare qualche decennio fa. Però, se facciamo un esempio concreto, e vediamo quello che avviene, per esempio, in Italia – abbiamo visto il sondaggio - , oppure quello che è avvenuto in Iran oppure in alcune altre parti del mondo islamico, ci rendiamo conto che si tratta di fenomeni completamente diversi. Si potrebbe dire, sia pure in modo un po’ superficiale, che da questa parte del mondo si va verso forme di maggiore apertura, si va verso la ricerca di un dialogo, di un confronto – faccio riferimento in particolar modo al cattolicesimo romano - , e dall’altra si va invece verso forme di chiusura, di conflitto e di scontro violento. E poi fino a che punto questo scontro viene animato da un sentimento veramente religioso? Io direi più che altro che è uno scontro politico, così come il caso del Medio Oriente ha chiaramente messo in luce.

* Presidente della Società Italiana di Storia delle Religioni

Ma se parliamo del fatto che la religione non è finita, come pensava la filosofia dei lumi di due secoli fa, non possiamo mettere sullo stesso piano la situazione dell'Europa contemporanea con quella in cui invece certi fenomeni di fondamentalismo si sono verificati altrove. Sono casi molto diversi e, secondo me, non si possono assimilare. Non credo certo che sia un fatto benefico che si rafforzino i fondamentalismi religiosi, quali che essi siano. Invece ritengo benefico il richiamo alla preghiera di credenti appartenenti anche a tradizioni e religioni diverse. E di questo richiamo si è fatto autorevolissimo e efficacissimo interprete Giovanni Paolo II. Ora, parlando del *paper*, perché è di questo che dovremmo parlare seppur brevemente, volevo fare riferimento in particolare ad una affermazione, cioè ad un problema che il *paper* ha posto e che mi sembra sia stato risolto in un modo, per me, non del tutto convincente. Luca Diotallevi si è chiesto se la centralità della figura dell'attuale Pontefice derivi dal fatto che si tratta della figura istituzionale del Pontefice romano oppure se non sia, viceversa, dovuta al fatto che si tratta di Carol Wojtila. Io credo che si tratti del secondo caso e non del primo. Cioè la figura del tutto eccezionale dell'attuale Pontefice romano credo che sia alla base del fenomeno di centralità – diciamo così – che per il cattolicesimo romano si è andato oggi verificando. Ha la capacità di convocazione il Pontefice romano, capacità che è stata in qualche modo riconosciuta ufficialmente o tacitamente o di fatto: l'incontro di Assisi ne è una dimostrazione concreta? Badiamo bene: questa capacità di convocazione vale soprattutto per l'Italia, per Assisi, per Roma, per il cattolicesimo romano. Credo che se noi affrontiamo il discorso della globalizzazione e di una possibile leadership nella globalizzazione religiosa da parte del cattolicesimo romano, dobbiamo prendere in considerazione tante altre enormi realtà culturali e religiose del mondo in cui viviamo. Basti pensare, per non parlare sempre dell'Islam, al buddismo e a tante altre fedi universalistiche, certo non meno universalistiche del cristianesimo. O basti pensare ad altri grandi fenomeni culturali, più etnici che non universalistici: il caso evidente è quello dell'induismo; e un altro caso evidente è quello dello scintoismo.

Avvocato Cesare San Mauro: Come utente del dibattito voglio rivolgerLe una domanda.

Ma queste altre religioni, in modo particolare il buddismo, sono religioni?

Professor Gnoli Io direi proprio di sì. Dovremmo fare prima un'analisi di che cosa noi intendiamo per religione, perché il buddismo si potrebbe anche dire che non è una religione perché non ha Dei oppure, se ha Dei, li ha secondo una assai diversa concezione dalla nostra. Sarebbe molto curioso pensare che molte centinaia di milioni di esseri umani vivano senza aver mai avuto una religione, perché questo sarebbe il risultato di una risposta negativa alla sua domanda. Un caso in qualche modo analogo è quello del confucianesimo in Cina: è una religione o non lo è? Certo, si può aprire un dibattito su questo, però credo che sia un dibattito ozioso. Consideriamo l'adesione di enormi e smisurate realtà umane ad altri credi come un fatto religioso. Diaconale ha parlato, a mio parere molto felicemente, della religione laica. Esiste anche una religione laica, non lo dimentichiamo. Molti principi sui quali il mondo moderno si basa – basti pensare ad un certo messianismo della società americana, dall'Indipendenza ad oggi; o ai principi della Rivoluzione francese - in fondo hanno dato vita quasi ad una sorta di religione laica dotata di suoi principi universali. Sono essi religiosi o non religiosi? Fino a che punto ci è utile fare questa distinzione? Sarebbe interessante fare un seminario su questo: su che cosa noi intendiamo per religione. Si è parlato spesso di un incontro tra le tre grandi religioni abramitiche: giudaismo, ebraismo, cristianesimo. Certamente è una cosa estremamente importante un incontro e un dialogo, un confronto tra queste tre grandi religioni, ma non dimentichiamo che con esso ci riferiamo solo ad una parte dell'intera umanità, e che esistono altre grandi tradizioni religiose e culturali, universalistiche o etniche, con le quali dobbiamo fare i conti se parliamo di globalizzazione. Credo - per concludere - che dobbiamo tutti, laici e non, dare atto al fatto che la Chiesa cattolica si è profondamente e positivamente trasformata nell'ultimo secolo, soprattutto sotto l'impulso degli ultimi Pontefici. Questa, per Roma Europea è una realtà estremamente positiva, perché apre al confronto, apre al dialogo e, fra l'altro, suscita anche quei sentimenti di romanità ai quali mi associo e ai quali prima Diaconale ha fatto riferimento. Avrebbero fatto piacere anche a Giuseppe Gioacchino Belli. Però, non dimentichiamo che il ruolo del cattolicesimo romano importante, ma è ancora limitato. Non vorrei passare per un guastafeste,

perché non voglio esserlo in quanto credo nella positività del fenomeno cui abbiamo parlato. Potrebbe, infatti, trattarsi di un ruolo ancora provinciale, sia pure di una grande provincia del mondo. La capacità di convocazione (quella a cui ha fatto riferimento anche nella sua sintesi Diotallevi) da parte del Pontefice romano credo che sia determinata, almeno in massima parte, dalla personalità di questo Pontefice e che valga per una sola parte del mondo. In questo mi associo a quanto Paserman ha detto prima di me.

Lo spazio pubblico della religione

*di Mario Marazziti**

L'occasione è succulenta e tentatrice, perché tocca i temi della presenza religiosa a Roma, i temi a noi cari della laicità, e li tocca avendo una preoccupazione, quella della presenza multiculturale e multireligiosa qui tra gli stessi che interverranno e tra chi ascolta e ragiona sulle cose che proviamo a dire.

Voi sapete quanto io senz'altro possa dirmi convinto della necessità di evitare qualunque tipo di scontro tra culture e civiltà, come lo ritenga un grave errore, come ritenga la coabitazione, la pluralità dell'esperienze culturali, e persino l'amichevole contaminazione, una necessità storica e un guadagno per il mondo, una vocazione ineliminabile in una città che vuol essere universale come Roma. Dall'altra c'è l'occasione di questo piccolo ma interessante sondaggio, che ci conferma sostanzialmente che la religione non è un residuo, è tutt'altro che un residuo nella nostra società laica e secolarizzata, e porta dei dati un po' superiori ad altre mie ricerche, ad altre inchieste (Cipriani-Garelli, l'inchiesta sulla religiosità in Italia), dove però sostanzialmente abbiamo un 14% (qui 15,5%) di militanza forte che dice di andare più di una volta a settimana in chiesa o in un luogo di culto; una percentuale un po' più alta di chi dice di richiamarsi alla preghiera. Tutto questo però, dice il Prof. Diotallevi, che ci ha fornito per prepararci e stimolarci uno studio corposo, in realtà tutto questo però non tocca il problema della relazione tra conoscenza e pratica. Cioè, in pratica, essere praticanti non vuol dire sempre davvero essere coerenti e impegnati nella direzione della stessa militanza o della stessa pratica. Io credo che tutti noi possiamo constatare come, a livello nazionale, un buon numero di persone assegna un ruolo importante agli oroscopi nella propria vita quotidiana. Così come le pagine degli oroscopi sono sicuramente tra le più lette con passione nei quotidiani.

* Portavoce della Comunità di Sant'Egidio

Quindi io credo che noi dobbiamo assumere questo dato come un dato significativo; assumere come importante l'osservazione che la religione non è sparita dallo spazio pubblico, come si immaginava negli anni '70 e '80 certa sociologia: l'idea che la laicizzazione nella società e la secolarizzazione fosse un fenomeno che avrebbe portato alla scomparsa sostanziale nello spazio pubblico delle religioni. Quando si è andato a teorizzare questo è iniziato poi il Komeinismo e oggi tutti noi siamo esperti di parole difficilissime come "fondamentalismo", di cui solo pochi anni fa non avremmo saputo il significato. Questo per dire quanto la religione si è riguadagnata, nel bene e nel male, uno spazio pubblico. E allora, io penso che il punto di partenza sia quello che avrebbero detto i francesi "*Dieu est encore....*" in qualche modo nelle nostre società; e dall'altra parte c'è chi avrebbe detto "è il tempo della rivincita di Dio". Io partirei da questa osservazione. L'osservazione è: "nelle società secolarizzate e dentro la globalizzazione la religione non è uscita dallo spazio pubblico". Questo è un dato che impegna tutti noi a ripensare le categorie con cui normalmente pensiamo la nostra vita quotidiana. Questo non vuol dire immediatamente che le religioni nello spazio pubblico siano il luogo sempre principale delle ispirazioni e dei comportamenti individuali. Questo è il paradosso-contraddizione di una società secolarizzata, molto televisiva. Leggevo qualche tempo fa un'intervista di un importante osservatore della società e del mondo televisivo, il quale diceva che nel giro di 25 anni, per esempio, l'Italia è passata dall'essere un paese parsimonioso, cattolico-comunista, ad un paese sostanzialmente filo-americano e consumista. Al di là dell'estremismo dell'affermazione, mi sembra che il mutamento dell'oggetto-televisione, del suo ruolo nella nostra vita quotidiana, in realtà non sia estraneo a questo processo. Detto questo, io vado a concludere le mie poche osservazioni dicendo: "il rapporto che ha accompagnato le provocazioni di Diotallevi ci porta a riflettere sul nuovo ruolo, in qualche modo centrale, di Roma come luogo particolare dentro questo processo di globalizzazione e sul ruolo che le religioni possono svolgere a livello mondiale. "Assisi come paradigma". Vorrei dire che mi riconosco nell'immagine di Assisi come paradigma particolare e prova di questo spazio pubblico delle religioni; non sono mai uscite dallo spazio pubblico non solo le processioni, ma in qualche misura tutto Giovanni Paolo II, il quale, come

fenomeno religioso e non necessariamente come fenomeno politico o civile, ha sempre più imposto ed espresso questo ruolo nello spazio pubblico religioso. Che in questo momento la Chiesa cattolica possa svolgere un ruolo in qualche modo di servizio e di ponte in un mondo pieno di tensioni credo che possa essere un fatto vero. Penso che questo ruolo probabilmente lo svolga anche per la sua forma organizzativa, perché è entità sovranazionale. Dentro questa situazione io mi chiedo che cosa vuol dire non solo la Chiesa cattolica romana, ma in una città come Roma il ruolo della Chiesa cattolica e dei credenti. Io credo che oggi il ruolo dei credenti non possa che essere quello di coloro che credono più degli altri alla necessità di resistere alla tentazione del monoculturale e della propria etnia, della riduzione della religione a fattore etnico e sociale-religioso. Di qui che tutte le denominazioni religiose siano quindi impegnate nel trovare i punti del dialogo e dell'avvicinamento all'altro e non i punti della differenza. Grazie.

Per un dialogo che superi i rischi di “romanocentrismo”

*di Leone Paserman**

Non sono uno studioso dei fenomeni sociali. Quindi mi scuso se non farò una presentazione così scientifica come forse il Prof. Diotallevi o molti dei presenti possono aspettarsi. Secondo la migliore tradizione ebraica, io esporrò i miei dubbi, più che le mie certezze.

Non mi è del tutto chiaro cosa si intenda per *Global religious system*. Se si intende che oggi tutte le religioni sono più disponibili a riconoscere gli altri, ad accettare le altre religioni e a non voler insistere per il loro primato, sono certamente d'accordo. Ci possono essere delle frange di opposizione, ma tendenzialmente, e per fortuna, si tratta di un'evoluzione che abbiamo potuto osservare in questi ultimi tempi. Se si vuole invece intendere la primazia del cattolicesimo romano, allora credo che soffriamo un poco di “romanocentricità”. Per ragioni professionali e familiari io viaggio abbastanza spesso all'estero, anche in paesi europei cattolici e devo dire che nelle televisioni della Francia o del Belgio o sui giornali europei e statunitensi non si scrive e non si parla quasi mai del Papa. Da noi non c'è un telegiornale in cui non si parli del Papa, non c'è giornale in cui, tutti i giorni, non ci sia uno spazio dedicato agli avvenimenti del Vaticano, e credo che questo influenzi in qualche modo anche il nostro giudizio. Credo che ci voglia un po' più di senso critico per valutare come il messaggio di un pontefice straordinario come è stato e come è Giovanni Paolo II non abbia necessariamente fatto breccia sul resto del mondo, al di fuori dell'Italia.

Per quanto riguarda la frequenza e l'osservanza religiosa, credo di poter concordare con il prof. Marazziti. Proprio per la mia esperienza della Comunità Ebraica di Roma, certamente posso dire che in questi ultimi anni c'è una ripresa abbastanza diffusa del sentimento religioso e della pratica

* Presidente della Comunità ebraica di Roma

religiosa. Nel nostro piccolo, in questi ultimi due o tre anni, a Roma sono state aperte tre nuove sinagoghe, e non è aumentato il numero degli ebrei, anzi essi sono forse diminuiti; il fatto che siano state aperte delle sinagoghe più periferiche, più vicine alla zona di abitazione dei correligionari è chiaramente un segnale di aumento della domanda religiosa, del consumo religioso (per usare un termine che ha adoperato il Prof. Diotallevi).

Un'ultima considerazione, a proposito di quello che l'Avv. San Mauro ha detto sulle radici cristiane, o giudaiche e cristiane, o giudaico-cristiane della Convenzione europea. E' stata una richiesta che la Santa Sede ha portato avanti con molta insistenza, forse eccessiva. Credo che in certi ambienti nord europei abbia dato fastidio l'appello, più volte ripetuto, ad inserire questa formulazione nella Convenzione europea. Non è passata, e ciò mi sembra un altro segnale che dimostra che, pur essendo vero il potere o il primato di convocazione che ha avuto Giovanni Paolo II, come è dimostrato dai due incontri di Assisi, se scendiamo poi sul concreto dell'azione politica non è così ascoltato. D'altra parte, inserire questa formula nella Convenzione europea sarebbe stato, a mio avviso, proprio il contrario di un passo avanti verso un *Global religious system*, perché sarebbe stata una formula escludente le altre religioni e non avrebbe sicuramente favorito, e non favorirebbe, la comprensione reciproca.

Un altro aspetto, e concludo, su cui credo sia opportuno approfondire l'analisi, riguarda le religioni non occidentali, perché mi sembra che questo dibattito sia piuttosto limitato al fenomeno religioso dei paesi occidentali; ma le religioni occidentali rappresentano oggi una grande minoranza della popolazione mondiale (abbiamo un miliardo e duecentomila islamici, un miliardo di induisti, seicento milioni di buddisti, non so quanti milioni di cinesi confuciani ecc.) e non mi sembra che ci siano davvero movimenti verso una globalizzazione religiosa, se estendiamo l'analisi a tutto il mondo. Perciò credo che dobbiamo essere un pochino più cauti con questo tipo di affermazioni.

Per una Pentecoste dello spirito

Di P. Giampaolo Salvini*

Temo di non essere un faro, ma solo un lampione, una lampadina tascabile. Quando sono stato invitato a parlare su questo tema, confesso che ho avvertito una certa perplessità, perché applicare il termine “globalizzazione” alla religione mi solleva non pochi dubbi, anche se ogni religione aspira ad essere universale. La Chiesa di Roma si è sempre proclamata cattolica, ma non si è mai proclamata “globalizzata”. Cattolica significa universale, ma è un concetto differente. Quando tempo fa un cardinale latino-americano parlava di “globalizzazione del Vangelo”, Mi sembrò un po’ una concessione alla moda, perché tutti oggi parlano di globalizzazione. Quindi, anch’io sollevo qualche domanda più che dare delle risposte. Nello studio preliminare credo che buona parte delle osservazioni siano del tutto condivisibili, anche se nelle prime pagine mi sono un po’ perso. Mi sembravano alcuni articoli di “Civiltà cattolica”, un po’ tecnici, che alle volte sono difficili anche per me nella lettura. Voglio dire che sono un po’ scettico che si possa parlare di globalizzazione della religione. Perché la globalizzazione è soprattutto un fenomeno che si ha l’impressione di subire e che ha aspetti meravigliosi, affascinanti, ma che appare spesso anche senz’anima perché non si globalizzano i valori, in particolare la solidarietà. E questo forse può essere una risposta alla prima domanda formulata, e cioè “come mai una buona parte del mondo cattolico, soprattutto di base, è così critico sulla globalizzazione?”. Nella religione invece è prevalente l’adesione libera ad un credo, a una fede, a un’identità che si sceglie, e anche se alcuni codici – questo lo penso anch’io – diventano comuni, molte altre cose non lo diventano affatto. L’immagine che il Prof. Diotallevi porta di “*money and currencies*” è abbastanza suggestiva. Io di solito mi occupo di economia. Se la “money” è l’elemento religioso, direi che, effettivamente, ce n’è un ritorno, almeno sotto la forma di spiritualità, che però non necessariamente si

* Direttore de La Civiltà Cattolica

rifà al trascendente. E però le “*currencies*” non sono convertibili, come invece lo sono le valute.

La globalizzazione ha un ’aspetto negativo che molti popoli non accettano, perché vivono la globalizzazione come una nuova forma di colonialismo. Come mai attribuisco alle religioni il ruolo di elemento positivo di dialogo, di interazione con il fenomeno della globalizzazione? Un po’ perché mi sembra che solo alle grandi religioni oggi sia rimasta la capacità di dare una visione d’insieme del mondo sull’umanità, in termini di progetto di Dio sul mondo, sull’avventura umana, sui diritti inalienabili della persona, dei popoli e delle singole culture. In secondo luogo perché la religione ha un ruolo fondamentale nel legare (religione da re-ligare) gli uomini tra loro e con il principio assoluto di tutte le cose, ristabilendo un riferimento ultimo che trascende le diversità umane e le lega in un destino comune e, soprattutto, aiuta a guardare al di là dell’orizzonte terreno, al quale la globalizzazione, che viene intesa di solito soprattutto in campo economico, si restringe inevitabilmente. Quindi, credo che le religioni strappino l’uomo alla fatalità inscritta nell’*homo faber*, artefice di se stesso e qualche volta anche prigioniero di se stesso, di quanto ha realizzato. Le religioni rivelano all’uomo che egli è più di un consumatore o di un cittadino della sua nazione particolare. Questo credo che sia un valido apporto della fede e credo che..... Giovanni Paolo II abbia svolto un ruolo provvidenziale ricordando che, nella nostra comprensione attuale della fede, nel nome di Dio non si può mai imporre la globalizzazione o fare la guerra a qualcuno, trovando in questo, credo, il consenso di tutti i leaders mondiali delle grandi religioni (anche se poi ci sarà sempre qualcuno che fa un uso distorto della religione, come è già stato detto). Credo che la religione abbia questo ruolo, e nel caso del Cristianesimo, l’universale che esso veicola, non è un universale di dominio, ma di riconoscimento universale. Quindi contestando ogni riduzione a uniformità, con un livellamento, che spesso accompagna il termine “globalizzazione”. Se volete immagini bibliche, contro la babele di una globalizzazione che vorrebbe che tutti parlassero la stessa lingua, si propone la Pentecoste dello Spirito, in cui lo stesso messaggio di salvezza viene pronunciato in una lingua sola (non è che San Pietro parlasse un esperanto comune), ma ciascuno lo percepisce nella sua cultura, nella sua lingua, quindi valorizzando ciò che è ciascuno nella propria storia. Quindi io

credo che “globalizzazione” non significhi affatto il livellamento delle culture, anche se le trasforma. Anche se si usano sempre di più le stesse tecnologie, gli stessi oggetti quotidiani (un computer, la coca cola o l’automobile, la televisione), questo significa certamente che cambiano un po’ la nostra mentalità e le nostre abitudini, ma non significa che si metta in discussione radicalmente la relazione di ciascuno di noi con il cosmo, con gli antenati, con la propria fede che, quindi, viene conservata. E’ un compito fondamentale delle religioni. Sul compito di Roma io non mi pronuncio. Non sono romano, ma italiano. Sono a Roma da molti anni e mi auguro che Roma possa vivere e trovare nuove espressioni per una sua vocazione universale, ma confesso che il pesce non vede l’acqua in cui vive. Quindi non so pronunciarmi. In ogni caso, vedo due pericoli (ad uno accennava già Don Giovanni D’Ercole). Innanzitutto che al cattolicesimo si chieda di essere una religione civica in un’epoca in cui forse lo Stato non riesce più a proporla, e quindi facendo un’opera di supplenza ma rischiando un po’ di perdere la propria identità di religione rivelata. Nel caso del crocifisso nel paese vicino a L’Aquila, il consenso unanime di difesa perché il crocifisso restasse sul muro, anche da parte di forze politiche che di solito non manifestano grandi dimostrazioni d’amore alla religione, mi ha lasciato perplesso, perché appunto sembra che si chieda alla nostra religione un compito che non è specificamente il suo. L’altro pericolo, come abbiamo già sentito, è che ci si diluisca in un sincretismo, in un supermercato delle religioni, a cui si attinge un po’ come ad un *self service*, pigliando elementi vari e dimenticando che le grandi religioni di solito non manifestano, innanzitutto, la ricerca di Dio da parte dell’uomo, ma la ricerca dell’uomo da parte di Dio. Quindi, non sono manipolabili come si vorrebbe; non sono neanche così “convertibili”, come forse lo si sogna. Il rischio c’è e c’è in ogni segno. Io credo che Assisi sia stato uno dei momenti più alti, più coraggiosi di questo Pontificato, e lo studio del Prof. Diotallevi sottolinea che è stato detto chiaramente perché si era là: si andava insieme ad Assisi per pregare. Però molta gente ha capito che si andava ad Assisi per pregare insieme (che non è la stessa cosa). Quindi, anche se teologicamente si sono fatte le distinzioni, quel segno meraviglioso e coraggioso, come ogni segno, può essere equivocado. Quindi tocca poi ai leaders religiosi ricollocare le cose nella propria fede e nel proprio credo. Io penso che in futuro le religioni abbiano ancora questi

compiti a cui ho accennato e, in particolare, che l'incontro, il dialogo stia nel riconoscimento della dignità reciproca e soprattutto nel fare insieme delle cose per difendere valori in cui tutti si riconoscono, come, ad esempio, la costruzione di una società più civile, la difesa dei diritti dell'uomo e della donna, anche se alle volte intesi un po' diversamente. Grazie.

La globalizzazione mette a rischio il *global religious system*

*di Mario Scialoja**

Prima di affrontare brevemente, nei limiti di tempo consentiti, il problema del dialogo tra l'Islam, la religione cattolica e le altre religioni, come cittadino romano volevo dire qualcosa sulla storia recente di Roma. Roma è diventata ormai una città pluriethnica, plurireligiosa, così come tutte le città europee, così come tutti i Paesi dell'Occidente. E' una evoluzione abbastanza recente. Fino al 1870, fino a quando Roma è diventata capitale d'Italia, essa era una città esclusivamente cattolica. La Comunità Ebraica allora viveva segregata in un ghetto, un ghetto i cui cancelli furono aperti brevemente da Papa Pio IX dopo la promulgazione della Statuto Albertino, prima dell'episodio della Repubblica romana. Quando però ritornò a Roma dopo il breve esilio causato dalla Repubblica romana, i cancelli del ghetto vennero ancora chiusi e la Comunità Ebraica a Roma venne segregata, con l'obbligo, tra l'altro, che le sinagoghe dovessero essere non visibili dall'esterno, fino a quando Roma è diventata capitale del Regno unito d'Italia. Da allora, certamente, è cominciato un cammino di Roma verso un'apertura alle altre religioni. Possiamo ricordare la Chiesa Valdese, costruita nei primi del '900: la Chiesa Valdese che è a Piazza Cavour. Una Chiesa Anglicana che risale anche questa agli inizi del XX secolo, quando la Comunità inglese a Roma aveva una certa importanza economica e culturale. Ma fino agli anni '60 mi ricordo che era un problema aprire delle chiese che non fossero cattoliche a Roma. Negli anni '50 ci fu una polemica per l'apertura a Roma di una Chiesa Battista. La polemica si concluse con l'impedimento della costruzione.

La situazione, chiaramente, è cominciata a cambiare radicalmente proprio con l'Islam, quando nel '66 alcune Ambasciate dei Paesi arabi costituirono il Centro Islamico culturale d'Italia, che era ospitato in una villa di via Bertoloni, con una piccola sala di preghiera che era più

* Responsabile della Lega musulmana mondiale in Italia

che sufficiente per le esigenze della comunità islamica di allora. Poi è cominciata a crescere l'importanza della minoranza musulmana a Roma – oggi è certamente la prima minoranza religiosa, chiaramente lasciando da parte la Chiesa cattolica – alla quale poi si sono aggiunte numerose altre confessioni cristiane, ortodosse o protestanti; si sono aggiunte comunità induiste, comunità buddiste, persino comunità “sik”. E oggi Roma certamente può definirsi come una città veramente plurireligiosa, aperta quindi al dialogo interreligioso, e qui entra in gioco naturalmente anche la posizione della Chiesa cattolica e la funzione propulsiva che essa può avere in questo dialogo. Indubbiamente la Chiesa cattolica, che non è mai stata molto aperta al dialogo fino ad un'epoca recente, dall'epoca del Concilio Vaticano II, quando venne riconosciuta la natura di fede all'Ebraismo e all'Islam, ha cominciato ad aprirsi molto al dialogo. Indubbiamente con il Papa attuale questo dialogo interreligioso, questa funzione guida, perlomeno a Roma, della Chiesa cattolica ha preso il via. Non ci sono solamente le preghiere di Assisi, ma appunto l'esistenza di un gruppo di contatto islamo-cristiano, l'opera anche di organizzazione cattolica – la Caritas, che aiuta anche immigrati musulmani a Roma e che anzi forse è la più attiva in questo senso, la Comunità di Sant'Egidio che organizza nuovamente delle importantissime conferenze alle quali partecipano rappresentanti di tutte le fedi nel mondo, una volta in Italia e una volta all'estero, che portano avanti questo dialogo. Intanto, va riconosciuto il fatto che al Santo Padre è attribuita da tutti una *leadership* in questo senso. Dalla religione ebraica ma anche dall'Islam, perché il Papa è apprezzato in moltissimi paesi islamici per le sue prese di posizione (ha visitato una moschea a Damasco – è stato il primo Papa ad entrare in una moschea; è stato il primo Papa ad entrare in una sinagoga, nella sinagoga di Roma nell'86); quindi è certamente rispettato. Che l'opera del Santo Padre sia tanto conosciuta in altri gruppi religiosi come l'Induismo o il Buddismo, forse, su questo, ho i miei dubbi. Anche se indubbiamente nel mondo

occidentale il Papa ha sempre un prestigio che nessuno gli può negare. Del concetto di religione globale, come ce l'ha descritto prima il Prof. Diotallevi, di cui avevo letto con molto interesse lo studio allegato alla cartella che ci ha dato oggi, non so appunto cosa pensare, perché quello che emerge è che manca tuttora un rispetto chiaro di tutte le fedi e nei confronti delle altre fedi. Le religioni si possono confrontare, non possono chiaramente discutere e compromettere i loro dogmi. Per l'Islam o per l'Ebraismo Gesù non sarà mai Dio; per noi è un profeta, per l'Ebraismo è un oscuro pre-ortodosso ricordato poche volte nel Talmud. Quindi, diciamo che ci vuole il rispetto per le posizioni non conciliabili delle varie fedi in tema di dogmi e cooperazione su tutto quell'oceano di situazioni, di problemi, dalla bioetica al rispetto dell'ambiente, alla tutela della famiglia, alla tutela della vita umana, dove le religioni possono cooperare. Quindi quello che io vedo emergere è non una sorta di *Global religious system* quanto una maggiore comprensione e cooperazione, che purtroppo sono ostacolate molte volte da problemi politici, economici, sociali che non hanno niente a che fare con le religioni. Il Prof. Diaconale prima ha ricordato il conflitto medio-orientale, che certamente è un conflitto politico, non un conflitto religioso, e che però vede due religioni l'una di fronte all'altra malauguratamente e che ha anche certe implicazioni religiose, che gli Ebrei chiaramente ritornino nella Terra Promessa, la speranza eventualmente di ricostruire forse il Tempio di Erode distrutto dai Romani nell'anno 70 d.c. Per il musulmani ha anche un'importanza religiosa, perché Gerusalemme è la sede di tutti i profeti, ebraici e cristiani, che sono riconosciuti anche dall'Islam. Quindi, è un conflitto certamente politico e territoriale, ma che ha anche degli aspetti religiosi che purtroppo dal 1948 a oggi ha distrutto le relazioni, che sono sempre state amichevoli e di cooperazione, tra l'Islam e l'Ebraismo. Nei paesi arabi del Nord Africa fino al '48 vivevano cinque-seicentomila ebrei, quasi duecentomila solo nel Marocco. Oggi purtroppo sono rimasti

pochissimi e si è creata questa assurda situazione di contrapposizione, che è diventata addirittura contrapposizione religiosa, non da parte islamica contro lo Stato d'Israele (che potrebbe anche comprendersi), ma addirittura contro la religione. Quindi, purtroppo, siamo ancora molto lontani dal raggiungere quello che oggi non è più una scelta, non è più una possibilità, ma è un "must", è una necessità assoluta in un'epoca come quella che viviamo, con gli spostamenti di popolazione ai quali assistiamo. Direi che quello del rispetto reciproco e dell'apertura al dialogo e dell'abolizione di quel timore per l'Altro, per il Diverso, che l'umanità nel corso della sua storia e fino ad adesso ha avuto e di cui però adesso dobbiamo dimenticarci.. Quindi io spero che il *Global religious system* possa, in questi termini, nascere, ma purtroppo temo che la strada sarà ancora abbastanza lunga. Grazie.

Per una globalizzazione religiosa che non sia omologazione

*di Gianfranco Martini**

L'osservazione che avrei voluto fare se vi fosse stato il tempo sufficiente è la seguente.

Nei vari interventi introduttivi e nella documentazione distribuita ai partecipanti, si è fatto riferimento al ruolo che la Roma religiosa e/o il Cattolicesimo romano stanno svolgendo nel processo di globalizzazione.

Credo però che una chiara distinzione sia necessaria tra religione, fede, come credenza e come esperienza, pratica religiosa, desiderio di spiritualità, apertura alla trascendenza.

In Occidente, infatti, nel Cattolicesimo ma non solo in esso, è riscontrabile una notevole incertezza e un altro livello di non conoscenza intorno alle credenze della religione cristiana di appartenenza; esiste anche un'ampia tendenza ad identificare la propria esperienza religiosa con alcuni riti e celebrazioni festive o solennizzazioni di alcuni momenti importanti della propria vita. Altra cosa è la fede in Cristo, morto e risuscitato, e altra cosa ancora può essere la credenza nell'esistenza di Dio se avulsa dal mistero dell'incarnazione. Si aggiunga che si sta diffondendo un fenomeno nuovo: il religioso non si identifica più necessariamente con la Chiesa.

L'intervento di Mons. D'Ercole, ad esempio, confrontando i dati del Convegno del 1974 a Roma con quelli attuali, suscita un interrogativo sul perché da una "crisi di fede" oggi appaia rivalutato il "fenomeno religioso" o comunque venga constatato un aumento del "tasso di religiosità" o una forte domanda di spiritualità.

Detto confronto viene però operato tra elementi non omogenei (fede, religiosità, spiritualità) e l'uso di questi termini non del tutto coincidenti, può ingenerare notevole ambiguità nel loro significato.

* Presidente Associazione per la democrazia locale e Responsabile politico per il gemellaggio AICCRE

In una parola, il profilo religioso oggi - crediamo anche nella città di Roma - presenta tre aspetti: l'appartenenza (*belonging*), la credenza (*believing*), l'esperienza religiosa (cioè l'insieme di pratiche di vita individuale e collettiva con la conseguente condotta della vita morale, individuale ed interpersonale).

Vi sono studi e indagini sociologiche in Italia e altrove che rivelano lo scollamento e la non-corrispondenza tra appartenenza e credenza, tra credenza dottrinale e credenza della vita, tra vissuto, cioè esperienza religiosa e concreta vicenda culturale.

Sottolineo tutto ciò perché oggi si parla molto di un risveglio della "spiritualità". Ma cosa significa realmente questo risveglio? E' importante ma può essere una situazione vaga e persino ambigua. Può significare una riscoperta di valori che plasmano la vita quotidiana e che ad essa danno un senso nell'ambito di una religiosità implicita e che rispondono al bisogno universalmente umano di trovare risposta alle "domande ultime" dell'esistenza.

Già Norberto Bobbio aveva contrapposto alla particolarità delle diverse religioni l'universalità di una dimensione da lui chiamata "religiosità" che accomuna credenti e non-credenti e che può rappresentare il terreno di reciproco confronto.

Un altro concetto che non è apparso chiaro (non solo a me, ma anche ad altri partecipanti alla Tavola rotonda), è quello formulato con le parole "*Global religious system*", almeno nel significato che ad esse attribuisce il Prof. Diotallevi. Vi è oggi piuttosto, anche a Roma, una pluralità di confessioni ed atteggiamenti nel campo religioso che fanno capo a forti diversità di contenuti, di credenze, di radici culturali. Un "*Global religious system*" deve perciò confrontarsi sempre con una più approfondita conoscenza di queste diversità, su una maggiore comprensione reciproca e, infine, su una sostanziale cooperazione senza sincretismi, cioè in una parola su un dialogo serio e approfondito.

Il richiamo ad una nuova centralità del fenomeno religioso pone anche a me immediatamente l'interrogativo se il fondamentalismo estremista rientri in questa nuova centralità della religione. La mia risposta è negativa, ma la domanda dovrebbe renderci avvertiti della necessità di usare molta cautela e

di fare molti distinguo a tale proposito. Il Prof. Gnoli, non a caso, ha proposto una seria analisi di cosa intendiamo per religione.

Il termine “globalizzazione”, anche applicato al fenomeno religioso, comporta dei rischi di omologazione - come ha giustamente sottolineato l’On. Coen - che è proprio l’antitesi della necessità del confronto e del dialogo.

Bene ha fatto Padre Salvini s.j. a dichiararsi scettico sulla possibilità di parlare di “globalizzazione della religione”; egli ha anche giustamente affermato che la “Chiesa di Roma” si è sempre proclamata “Cattolica”, ma mai “globalizzata”. Lo stesso Padre Salvini mette in guardia, come io stesso scrivevo all’inizio, di fronte all’uso generalizzato del termine “spiritualità” che può non richiamarsi talvolta ad una dimensione trascendente.

Mi scuso per aver introdotto in un dibattito così interessante e coinvolgente domande cariche di perplessità e di distinzioni problematiche, ma mi pare che esse siano necessarie per conferire maggiore significato ad un’plorazione della situazione di Roma di fronte ad una pretesa “Globalizzazione religiosa”, come recita il tema di questo incontro.

La storia, il vero “tribunale del mondo”. **Alcune conclusioni al Seminario**

*di Giuseppe De Rita**

Avendo ascoltato tutti gli interventi, e in qualità di Presidente della Fondazione Roma Europea, vorrei provare a tirare qualche conclusione. In tal senso vorrei chiedervi di fare con me tre percorsi. Il primo percorso è quello di “che cosa significa globalizzazione per chi parla di fatti religiosi”. Padre Salvini sembrerebbe dire “non ci compete. La globalizzazione è un’altra cosa, un fatto tecnico che addirittura viene imposto da altri fattori, altri problemi. La religione non c’entra”. Mi sorprende un po’ che un grande gesuita come Padre Salvini non ricordi che la prima volta che si è parlato di globalizzazione, di universalizzazione, di planetarizzazione, ne ha parlato un suo confratello (Padre Pierre? Mi pare si chiamasse così), che nel 1920-21, lontano, nei deserti cinesi, parlava di globalizzazione, planetarizzazione. Secondo una legge, la legge di complessità-coscienza (quella per cui la società moderna diventa sempre più complessa), la società diventerà sempre più cosciente di se stessa, ma il compimento di questa legge di complessità-coscienza sarà sostanzialmente quello che lui chiamava il “*pleroma*”, cioè il ritorno del Signore, della divinità, che viene a compiere questo nostro percorso sulla terra, che è appunto di sempre maggiore complessità, sempre maggiore coscienza.

E’ giusta questa convinzione? Io credo che sia sostanzialmente giusta, perché conferisce alla Storia la sua dimensione di progressiva complessità – direbbe Diaconale di laica complessità, non di religione laica, ma di laica complessità – , di laica capacità dei singoli di entrare in una coscienza sempre più complessa e, domani, di ritrovare nella fede il compimento della complessità e della coscienza. La posizione diversa è un’altra. E’ quella

* Presidente della Fondazione Roma Europea e Direttore generale del Censis

esattamente opposta: “La verità c’è, c’è da sempre. Basta soltanto farne evangelizzazione – in principio era il Verbo, il Verbo era presso Dio ed il verbo era Dio”.

Il fondamentalismo sta nella riproposizione di una verità che non può avere storia, che non può avere altra complessità, perché la complessità sta già dentro l’Annuncio iniziale. Io, da credente, posso, e lo ripeto ogni volta che prego (“in principio era il Verbo”), però sono profondamente convinto, non solo da studioso del sociale, ma anche, se volete, da ex allievo dei gesuiti, che la Storia va verso una complessità crescente, va verso una coscienza complessa, va verso, probabilmente tra qualche secolo, tra qualche millennio, questa noosfera che diventa *pleroma* religioso. Questo almeno mi serve per dire: “non posso fare il fondamentalista, sto dentro la Storia. Non posso fare il Ratzinger, che ripete la verità, o il Messori, che ripete la verità o il rabbino, che ripete la verità o l’imam, che ripete la verità, perché altrimenti siamo allo scontro dei fondamentalismi e non c’è l’accettazione di una Storia comune”. E allora la Storia diventa il terreno di battaglia, di lotte di religione. Speriamo di no. Però la tensione alcune volte c’è. Poi c’è la bravura di un Papa che dice “questa non è una guerra religiosa”; c’è la bravura di un rabbino “non stiamo in guerra religiosa”, però nel momento in cui si confrontano delle verità stabilite dal Principio, la Storia perde la sua funzione e diventa più facile cadere nella teorizzazione di una verità assoluta.

E allora andiamo a vedere questa Storia, perché questo è un punto essenziale su cui, bene o male, noi cattolici un po’ di buona volontà l’abbiamo avuta. Abbiamo accettato la Storia, forse perché Cristo si è fatto Uomo, si è inverato nella Storia, quindi dobbiamo accettare la Storia, se abbiamo questo tipo di dimensione storica. Ma questa dimensione storica come si pone oggi? Quando mi riferisco alla legge di complessità-coscienza (che poi alla fine sarà un processo di autocoscienza collettiva, forse anche religiosa), se penso da laico, dovrei pensare all’Onu? Anche l’Onu, in termini non religiosi, è null’altro che una risposta ad una complessità crescente contro le guerre, contro le guerre che portano avanti interessi specifici, contro una complessità di rapporti umani che deve trovare una sede di composizione, contro una coscienza collettiva dello stare tutti insieme: da qui le conferenze sull’ambiente, le conferenze sul buco dell’ozono etc..

Perché non basta a tutti noi quella dimensione dell'Onu, che diventa soggetto della complessità crescente e della coscienza crescente? Perché noi che abbiamo religione sentiamo che ci deve essere qualcosa di più? Qui sta il punto essenziale. Perché quello che noi sentiamo è che la dimensione religiosa o la dimensione culturale di ciascuno di noi passa attraverso un processo storico fondamentale: l'aumento della soggettività individuale. Il secolo dei lumi che cosa fa? Sostituisce il destino personale di ciascuno di noi e la dignità del singolo che si fa Storia alla Provvidenza, all'immortalità dell'anima, alla carità pelosa del cattolico, alla norma stabilita dalla Chiesa col catechismo a trentacinque domande e risposte. Il destino personale. La Storia di questi ultimi due secoli è stata la storia dell'aumento della soggettività. E tutti i nostri processi storici, quelli almeno del mondo occidentale, sono processi che sono passati da verità definite, da regole certe, da regole stabilite da norme, da premi e punizioni stabiliti dal confessore – dite quello che volete – ad una soggettività personale, ad una soggettività individuale. Pensate al ruolo – non dico alla grandezza, perché se ne avrebbe a male anche lui – che hanno avuto i radicali, Pannella in particolare, per far passare in Italia questa dimensione della realtà, del primato della soggettività individuale. E questo processo storico, che l'occidente ha avuto dal 1750 in poi, adesso comincia ad avere senso anche in altri Paesi. Presto, per esempio, nella dimensione della capacità di qualcuno di sollevare anche problemi di dignità personale, di dignità soggettiva, di democrazia ecc.. nella realtà, per esempio, musulmana. Pensate all'incontro organizzato dalla Bonino – faccio il portavoce del partito radicale stasera, ma non è questo il problema – ; ma pensate anche alla stessa riflessione che ha fatto la Bonino – credo sul Corriere – sull'infibulazione, sul rapporto della dignità delle donne. Cioè la Storia dell'occidente, che cerchiamo di inserire in tutta la storia del mondo, è una storia di aumento della soggettività; ma la Storia dell'occidente è anche l'aumento della stanchezza della soggettività, dell'impotenza della soggettività. Il destino personale se non riesci a fartelo, diventi frustrato, depresso, vai dallo psicanalista, prendi a prestito un'ideologia qualsiasi, prendi la pistola e spari. Il destino personale non basta. E quindi c'è un problema, quello per cui, in una società sempre complessa, il destino personale non funziona più. Ho bisogno di complessità, ho bisogno di gruppo, di fede comune con qualcun altro, non posso stare

solo in una società più complessa, non posso fare solo coscienza individuale, ma devo fare autocoscienza collettiva perché, se faccio solo coscienza individuale, pago le centomila al giorno al mio psicanalista, ma più di là non vado. E allora questo passaggio a scalare: in alcune società oggi del mondo dobbiamo ancora fare la battaglia per la soggettività; in altre dobbiamo ragionare in termini non di post-soggettività, ma di coscienza collettiva, di destino collettivo, di rapporto con gli altri, di ospitalità degli altri (pensate a tutta la lunga cultura levinasiana e derridaiana, al ritorno dell'ebraismo dell'accoglienza, non a caso Levinas e Derrida sono entrambi ebrei professanti), cioè una dimensione di nuova cultura e che è cultura religiosa, non è attività multiculturale, multi-qualche.

Chi legge oggi i testi sull'ospitalità o sul "tu" o sull'altro di Levinas e poi di Derrida sente che lì il problema è civile, ma è anche religioso e che la religione non potrà mai fare da supporto al civile. Sarà caso mai il civile che, nel lungo periodo, sarà il ponte per una cultura dell'ospitalità, del tu, dell'altro, che sia religioso. Questo però vallo a dire ad un talebano dell'Afghanistan. Non lo puoi dire. E la Storia è propria questa. La Storia del mondo non è una storia unitaria. Non è una storia di "in principio era il Verbo, aspettate tutti che vi arriva". E' una Storia molto più laidamente progressiva, contraddittoria, diversificata, che porta alcuni ad andare avanti verso la soggettività dei duecento anni, alcuni ad essere stanchi della soggettività e a cercare qualcosa di più, di meglio e di più, e alcuni che arrivano invece, attraverso la negazione dell'infibulazione delle donne, alla dignità della persona singola – cosa a cui noi siamo arrivati qualche secolo prima, qualche decennio prima. Voi vedete – Diotallevi ve lo ha indicato – che ci sono alcune realtà fondamentali che dimostrano questo primato della soggettività, appena appena iniziale in alcune società, molto forte nelle nostre società, e oramai stanco in altre società più avanzate. Ad esempio è soggettiva la dimensione della preghiera, è soggettiva la dimensione del singolo che prega con se stesso o in parole sue, senza gli altri – lo diceva prima il nostro Consigliere comunale – ; è soggettiva – lo diceva Diotallevi nella relazione – la conversione; è soggettiva la Religione con la R maiuscola, che diventa la "religiosità", tipico sostantivo soggettivista rispetto ad un sostantivo oggettivo, che è la religione. E il *Global religious system*, di cui parlava Diotallevi all'inizio, non è altro che questo grande sistema di

religiosità individuale, che sceglie una religione invece di un'altra, che sceglie di pregare in una certa maniera, che sceglie la preghiera al 70%, che sceglie al 23% il rito della messa domenicale: questa è la differenza. Cioè significa che la soggettività è il motore vero di questi anni; lo è anche quando è stanco, quando cerca qualche cosa; lo è nella religione in questa soggettivizzazione, personalizzazione della dimensione religiosa; lo è nell'annuncio che si dà ai popoli sottosviluppati, ai popoli arretrati, ai popoli di altre religioni, a cui si dice: "guardate che la dignità personale è l'aspetto fondamentale". Allora, e chiudo, che significa questo per una Chiesa cattolica? Che significa questo per una realtà quale Roma? La Chiesa Cattolica viene da una dimensione, come tutte le religioni consolidate/li, da "in principio era il Verbo"; viene dall'idea che è in terra per poter affermare una verità. Man mano che assume questa forza teologica, perde questa sorta di freschezza di coloro che andavano in giro per le strade annunciando il Vangelo, la buona Novella. Riuscivano ad entrare – lo diceva bene Padre Salvini prima – in una stessa lingua in tante teste. E quindi diventa, invece, o vuol diventare, o rischia di diventare – io non sono un grande Marazziti, non sono un grande amante di Assisi, perché è una specie di Onu in cui c'è il *nomos*, ma non c'è la norma, in cui c'è l'aspirazione a valori comuni, ma non c'è poi la consistenza della convergenza non decisionale, ma la convergenza istituzionale, dell'intesa comune, delle cose insieme da fare. Si prega – dice: "l'unica cosa si prega insieme". Giusto, perché è l'unica cosa che soggettivamente rispetta la soggettività anche delle singole dimensioni religiose. Però non basta. A me di una Chiesa cattolica, che ad Assisi faccia un uomo della preghiera, non me ne frega niente – detto brutalmente). Però il meccanismo fondamentale è proprio questo: come si fa a creare una religione in una società che diventa sempre più complessa e che chiede sempre più autocoscienza e che va verso, implicitamente, segretamente, verso il ritrovamento, al fondo dell'abisso del tempo, del Verbo iniziale? Almeno io ci credo e quindi so che lo ritrovo. Ma come si fa a creare? Noi abbiamo la verità codificata, eccola qua: o credete o vi ammazziamo; o credete o facciamo guerra; o credete o siete poveracci, non avete speranza per il futuro"…; ma se invece c'è possibilità che coloro che vengono ad Assisi non preghino solo insieme, ma si facciano una riflessione comune su questa dimensione del gestire la complessità crescente e l'autocoscienza collettiva

crescente, sulla base di un riconoscimento della soggettività che ha creato la modernità e la libertà, e sulla base del riconoscimento che comunque “in principio era il Verbo” per tutti quanti noi, in un modo diverso, allora ha un senso.

Soltanto se c'è questa dimensione di crescita storica della voglia di stare nella società complessa, della voglia di gestire la società complessa con gli strumenti storici che abbiamo, con la voglia di fare ospitalità collettiva per fare nuova collettività, per rispettare l'altro per fare nuova collettività, per cominciare a fare noosfera, in cui si matura il *pleroma*, soltanto a questa condizione le religioni possono vivere insieme per tutto il secolo. In questo, secondo me, il richiamo di una cultura tipicamente istituzionale, quale è la cultura cattolica, ma anche la cultura romana all'interno, la cultura di Roma “imperiale”, che in fondo creava istituzioni, non creava tanto impero, forse questo ci può aiutare.

Non è detto, però vale la pena pensarci, vale la pena tentare perché, secondo me, è una delle sfide più belle che Roma, che la cultura romana, la storia romana possa fronteggiare. Grazie a tutti!