



IL PENSIERO STORICO. Rivista Italiana di Storia delle Idee, n°01, 2016 [96-118] ISSN 2531-3983

Dallo Stato confessionale allo Stato ateista: i percorsi storici di una nuova religione di Stato

Stelio Fergola *

Che la cultura politica occidentale – europea quanto americana - sia permeata da elementi estranei alla religiosità tradizionale non è certo una novità. I processi legislativi di massima susseguirsi negli ultimi 50 anni, in un Paese dalla forte tradizione cattolica come il nostro, ce ne danno una testimonianza: è infatti all'Italia che intendiamo rivolgerci almeno in buona parte di un'analisi che, in realtà, riguarda anche l'Occidente.

Il processo storico al quale stiamo assistendo presenta i caratteri indubbi del laicismo: fin qui la cosa non dovrebbe suscitare alcun tipo di sorpresa, visto che una delle basi dell'autonomia sovrana di uno Stato risiede proprio nella sua indipendenza da qualsiasi ingerenza esterna, sia essa religiosa o di altro tipo. Il dubbio sorge quando si osserva che le leggi non si dimostrano soltanto distaccate da una filosofia di tipo cristiano, ma ne sono, almeno in gran parte delle questioni-chiave, costantemente ostili.

Le due sentenze della Corte Costituzionale del 1968 e del 1969 sulla depenalizzazione del reato di adulterio furono un primo, ma significativo, segnale.¹ Altrettanto si può dire del divorzio, approvato nel 1 dicembre 1970 e definitivo dal 1974 dopo il referendum confermativo,² oltre che dell'aborto, sancito appena quattro anni

* Stelio Fergola si è laureato all'Università degli Studi di Roma Tre in Scienze Politiche e Relazioni Internazionali., è giornalista professionista e si occupa di Storia moderna e contemporanea, con particolare interesse per le vicende del socialismo reale.

¹ Corte Costituzionale della Repubblica Italiana, sentenze n. 168 del 1968 e n. 27 del 1969.

² G. Scirè, Il divorzio in Italia. Partiti, Chiesa, società civile dalla legge al referendum, Mondadori, 2007 p.183.

dopo.³ Le ultime vicissitudini italiane, dopo una relativa “pausa” di una trentina d'anni, riguardano il divorzio breve (che però si può a tutti gli effetti considerare una semplificazione burocratica della legge precedente), e la recentemente approvata “legge Cirinnà” la quale definisce la possibilità per le persone dello stesso sesso di contrarre una forma, pur *sui generis*, di matrimonio civile.

L'Italia è ovviamente in ritardo in questi processi rispetto al resto dell'Occidente, complice una leggera resistenza culturale - dovuta a molti fattori noti tra i quali la tradizione religiosa – la quale, in ogni caso, non ha certamente impedito allo stivale di adeguarsi a una tendenza abbastanza univoca del mondo liberal-capitalistico su molti aspetti della morale e dell'etica.

Prova ne siano anche le “ramanzine” pubbliche alle quali spesso il nostro Paese è soggetto, e non soltanto su questioni di attualità. Si pensi al Consiglio d'Europa che l'11 aprile 2016 ha reclamato ancora la difesa della legge 194 del 1978 sull'aborto, denunciando le difficoltà dei medici non obiettori che in Italia sarebbero “discriminati e ostacolati nella loro vita lavorativa”.⁴ O alla Corte europea che, il 20 luglio 2015, condannava l'Italia per violazione dei diritti umani a causa del mancato riconoscimento dell'unione civile di tre coppie omosessuali.⁵ E, proseguendo, al Parlamento europeo che, il 7 settembre 2015, insisteva chiedendo apertamente ad otto stati membri, tra cui il nostro, di approvare rapidamente una legge a riguardo.⁶

Come le tendenze internazionali sui temi etici sembrano piuttosto chiare, così lo sono anche quelle italiane, sebbene con tempi diversi. Lo dimostra il percorso ad ostacoli della legge Cirinnà: nella prima bozza del testo si prevedeva l'istituto della cosiddetta *stepchild adoption* (letteralmente “adozione del figliastro”) in base alla quale uno dei componenti della coppia omosessuale poteva ottenere l'affidamento di un figlio rimasto eventualmente orfano da un precedente legame. Nonostante questa ipotesi non sia stata inclusa nella versione finale della legge, la questione si è spinta molto oltre:

³ Ministero della Salute, legge 194 del 22 maggio 1978

⁴ *Aborto, Consiglio d'Europa contro l'Italia: discriminati medici e infermieri non obiettori*, in “La Repubblica” (http://www.repubblica.it/salute/2016/04/11/news/aborto_consiglio_europa_bacchetta_italia_non_obiettori_discriminati_-137363379/).

⁵ *Unioni gay, arriva la condanna di Strasburgo all'Italia: "Riconosca i loro diritti"*, in “La Repubblica” (http://www.repubblica.it/politica/2015/07/21/news/unioni_gay_arriva_la_condanna_di_strasburgo_all_italia_riconosca_i_loro_diritti_-119511643/?ref=search).

⁶ *Parlamento Ue: "L'Italia dica sì ai matrimoni gay"*, in “La Repubblica” (http://www.repubblica.it/politica/2015/09/08/news/unioni_civili_maggioranza_spaccata_ostruzionismo_da_ap_e_forza_italia-122453468/).

sentenze di alcuni tribunali hanno infatti dichiarato lecita anche l'adozione con il controverso metodo dell'utero in affitto, come avvenuto a Roma il 21 aprile 2016, quando due omosessuali sono riusciti ad ottenere un verdetto favorevole all'affidamento di un bambino nato in Canada.⁷ Un senso di *deja vu* piuttosto forte, se si presta attenzione al ricordo del 1971 che Giambattista Scirè riporta sull'introduzione del divorzio, quando, «con eccezionale rapidità, la Corte costituzionale [...] aveva sentenziato la legittimità dell'articolo 2 della legge sul divorzio, con la motivazione che lo Stato, con i Patti Lateranensi, non aveva assunto l'obbligo di non introdurre nel suo ordinamento il divorzio».⁸ Allora come oggi, insomma, un ordinamento non legislativo ufficiale dello Stato (sebbene diverso da un tribunale ordinario) sentenziava sulla liceità, per l'ordinamento civile italiano, di un provvedimento innovativo messo in pericolo da un precedente istituto (il concordato del '29, appunto) che sanciva il matrimonio come fondamento indissolubile della società.

Riassumendo: resistenze (poche) da una parte, uniformazione dall'altra. C'è un altro elemento decisivo sul quale riflettere: il progressivo distaccamento dalla realtà che l'*ideologia laica* ha attuato dagli anni Settanta ad oggi. Non c'è dubbio, infatti, che le sentenze e le leggi approvate in quegli anni abbiano agito su situazioni reali: come l'adulterio non costituiva certo un'ipotesi virtuale, così non lo erano un certo numero di coppie separate, pur con la fede al dito. Inoltre non si può mettere in dubbio l'esistenza degli aborti clandestini, che fossero il milione e mezzo stimato dall'UNESCO proprio all'inizio degli anni Sessanta⁹ o le poche migliaia annuali rilevate dal demografo Bernardo Colombo.¹⁰ La “legge Cirinnà” invece, intervenendo su una situazione *de facto* inesistente, crea un precedente giuridico per un approccio ideologico a futuri problemi di questo tipo. Permane quindi la sensazione che la generalità di questi testi abbia una forte connotazione antireligiosa o che, quantomeno, si indirizzi progressivamente verso una caratterizzazione di questo tipo. Naturalmente ciò non significa sostenere alcun presunto complotto o piano prestabilito, ma solo constatare una trasformazione obbiettiva della società.

⁷ Sergio Rame, *Due papà con l'utero in affitto: dai giudici c'è il sì all'adozione*, in “Il Giornale” (<http://www.ilgiornale.it/news/politica/due-pap-lutero-affitto-dai-giudici-c-s-alladozione-1237757.html>).

⁸ G. Scirè, *Il divorzio in Italia*, op cit. p.93.

⁹ C. Saraceno, *Dalla parte della donna. La questione femminile nelle società industriali avanzate*, Bari, De Donato, 1979, pp. 108, 109.

¹⁰ B. Colombo, *La diffusione degli aborti illegali in Italia*, Milano, 1977, pp. 31, 32.

Questa azione *ope legis* all'estero si manifesta con estrema varietà, spaziando su tanti temi etici ulteriori alle interruzioni volontarie di gravidanza o alle stesse unioni civili: c'è grande interesse per gli approcci artificiali alla procreazione (eterologa o inseminazione artificiale), per la legalizzazione di alcuni tipi di droghe, addirittura proposte politico-sociali sulla pedofilia (lo vedremo più avanti). Esiste, dunque, uno spostamento verso il “virtuale”, che dona un carattere “trascendente” a questo laicismo.

Questa lunga fase storica sembra non potersi slegare dalla vicenda politica, economica, ma soprattutto culturale del Sessantotto e, di conseguenza, anche della globalizzazione. Del resto, che l'allontanamento dai valori cristiani e la richiesta di maggiori libertà abbiano sposato tanto il cambiamento del sistema economico in senso liberista che l'omologazione culturale, è un fatto abbastanza riconosciuto da diversi studiosi: tra questi vi è Marco Revelli che a più riprese ha definito il Sessantotto come il vero anticipo della globalizzazione odierna.¹¹ Il cronista Giovanni Trocca ha invece rilevato che da allora «il crescente sviluppo delle telecomunicazioni mondiali consente una diffusione di informazioni sempre più veloce e immediata [...] facendo di fatto sparire le barriere tra Stati e culture».¹²

L'ipotesi è che quindi, in Italia come nel resto dell'Occidente, si stia imponendo una sorta di nuova religione “di Stato”, radicalmente diversa dalla precedente per struttura, precetti, dogmi, ma pur sempre improntata a mantenerne di ben saldi (ateismo o al massimo agnosticismo, libertà assoluta, abbattimento dei confini e delle differenze culturali, pragmatismo pressoché totale su questioni etiche, mercificazione estrema e via dicendo).

Certamente diversi consensi si sono avuti nel definire l'ateismo stesso, senza considerare tutto il resto, una forma, pur particolare e limitata, di teologia. Esiste una letteratura contemporanea della seconda metà del secolo scorso ben consapevole del problema, proveniente proprio dalla sponda cristiana. Fu un deputato cattolico, Luigi Michele Galli, a trascrivere il contenuto di una conferenza a un convegno giovanile del 1966 in un libello intitolato *L'ateismo moderno*, nel quale sottolineava che «l'aspetto più

¹¹ Si veda M. Revelli, *Post-sinistra: cosa resta della politica in un mondo globalizzato*, Bari, Laterza, 2014.

¹² G. Trocca, *Il 68 e i suoi riflessi quarant'anni dopo*, Pozzuoli, Boopen, 2011, p.4.

drammatico e preoccupante della nostra civiltà è proprio questo diffuso atteggiamento *pratico* d'indifferenza a Dio». ¹³

È senza dubbio l'aggettivo “pratico” che maggiormente risalta in una frase simile. Pratico di cosa? Si poteva immaginare, agli albori, che l'ateismo, che avrebbe dovuto presupporre indifferenza e non altro (dal greco traslitterato *àtheos*, cioè “senza Dio”) potesse essere “praticato”?

Ancora un cattolico, il teologo Battista Mondin, provava a dare nuove risposte qualche anno dopo: tra le varie cause trovate attraverso i suoi studi, anche la radicalizzazione di alcuni precetti protestanti. Un caso che egli affronta con particolare approfondimento è quello di Dietrich Bonhoeffer, il luterano tedesco impiccato dai nazisti nel 1945. Questi, durante la prigionia del 1944, scrisse alcune riflessioni personali sul rapporto dell'umanità con il divino, concludendo che il mondo, ormai giunto ad un certo grado di accertamento scientifico della realtà, avesse la piena consapevolezza delle leggi che governano la vita non trovando più, di conseguenza, alcun bisogno istintivo di fare riferimento a Dio. ¹⁴ Il passaggio successivo non poteva che condurre ad accettare «il raggiungimento della maggiore età da parte del mondo». ¹⁵ Un passaggio, dunque, non orientato “ufficialmente” ed ideologicamente al superamento della religione, ma alla constatazione presunta di un aspetto che però, secondo Mondin, ne aveva di fatto indebolito la forza.

In ogni caso, Mondin ricorda pure come l'ateismo cristiano avesse raggiunto le caratteristiche del vero movimento culturale e che le sue origini si trovassero nel mondo anglosassone: esponenti principali i filosofi William Hamilton, Paul M. van Buren e Thomas J. J. Altizer. ¹⁶ Dei tre l'ultimo, Altizer, forse il più dogmatico, va ricordato per la sua presa di posizione netta sul cristianesimo e sulla fede:

In un tempo in cui la ricerca intellettuale pare giunta ad un impasse, in cui tutti i valori e i significati tradizionali hanno subito una grave sfida, in cui la teologia continua a girare su sé stessa, sembra più che ovvio che sia arrivato il momento di impegnarsi nella ricerca radicale d'un nuovo modo di intelligenza religiosa. Il primo requisito di questa ricerca è l'aperta confessione della morte del Dio del cristianesimo, il riconoscimento che l'era della civilizzazione cristiana è giunta alla fine, con il risultato

¹³ L.M. Galli, *L'ateismo moderno*, Conferenza tenuta il 3 ottobre 1966 a Rovello per un Convegno Giovanile di Studio, p. 8.

¹⁴ B. Mondin, *I teologi della morte di Dio*, Torino, Leumann, 1968, p. 37.

¹⁵ *Ivi*, p. 38.

¹⁶ *Ivi*, pp. 107-108.

che tutti i significati conoscitivi e i valori morali che erano storicamente associati al Dio cristiano sono precipitati.¹⁷

Dichiarazione indubbiamente di un certo peso, specie se la si ricollega al “dramma della *pratica* dell'indifferenza a Dio” di Galli citata in precedenza.

Negli anni Ottanta la questione doveva essere ritenuta particolarmente precipitosa, se il concetto nietzschiano della “Morte di Dio” diveniva parte integrante di un libello del giornalista francese Jacques Lacourt dedicato al tema, nella cui introduzione si legge:

Dio è diventato “incredibile” a molte persone anche molto “aperte”. I cristiani si sentono particolarmente interpellati nella loro fede da questo fenomeno di massa che è l'ateismo, legato alla crisi attuale della cultura.¹⁸

Nei tempi più recenti, e senza andare a cercare autori così confessionalmente dichiarati, la constatazione di questo fatto sociale ha fatto proseliti. Il sociologo ungherese Frank Furedi ha definito l'ateismo «una religione intollerante. [...] Ci fu un tempo in cui era molto pericoloso non credere in Dio [...]. Paradossalmente, oggi, quando l'ateismo gode di rispettabilità senza precedenti, viene trasformato in una nuova causa».¹⁹

Se l'opinione di un sociologo può non sorprendere, molto più vi riesce quella di uno scienziato a tutto tondo come l'etologo olandese Frans de Vaal, secondo cui il rigore con cui l'ateo cerca di dimostrare l'assenza di Dio è frutto di un approccio esso stesso dogmatico:

Considero il dogmatismo una minaccia molto maggiore della religione di per sé. Sono particolarmente curioso di sapere perché qualcuno voglia abbandonare la religione conservando però i paraocchi che a volte li accompagnano.²⁰

¹⁷ *Ivi*, p. 131.

¹⁸ J. Lacourt, *Una fede a confronto. Il fenomeno dell'ateismo e la filosofia della “Morte di Dio”. La “Morte della morte di Dio”. Il Dio di Gesù Cristo e della comunità cristiana*, Torino, Leumann, 1983, p. 3.

¹⁹ Il sociologo laico Furedi: «l'ateismo è una religione intollerante», in “UCCR” (<http://www.uccronline.it/2012/04/13/il-sociologo-laico-furedi-lateismo-oggi-e-una-minaccia-una-religione-intollerante/>).

²⁰ F. de Vaal, *Il bonobo e l'ateo - In cerca di umanità fra i primati*, Raffaello Cortina editore, 2013 p.106.

Secondo de Vaal con la critica al Vaticano e alla cristianità in generale, in Occidente, si è affermata una cultura che impone in massa il dogma, oltre che dell'assenza di Dio, anche del perseguimento del piacere della vita.²¹ Ciò sebbene gli atei, a loro volta, si dividano in due categorie: una non invasiva, rispettosa delle idee di tutti senza alcuna ingerenza, e un'altra che invece è contraria al concetto di religione sotto ogni profilo.²²

Quando sia iniziato questo processo è questione più complessa. Esso non trova origine nello sviluppo consumistico post-bellico né tanto meno nel famigerato Sessantotto, anche se entrambi ne costituiscono assi portanti e fondamentali. Lo stesso marxista Costanzo Preve li ha sottolineati entrambi ne *L'alba del Sessantotto. Una interpretazione filosofica*, un'opera i cui contenuti lo hanno consacrato come uno dei maggiori critici dei moti, così come della modernità in generale e soprattutto dell'utilitarismo, da lui definito come «il paradigma della autofondazione della sovranità dell'economia sulla politica».²³

Un'economia che diviene ufficialmente la nuova governatrice del mondo in luogo di una politica ormai asservita, pronta a costruire grazie a nuovi strumenti di propaganda (come la televisione) un uomo diverso dal passato, privo dei valori tradizionali ma pregno dei “nuovi”, ossia di tutto ciò che possa portare alla creazione di ciò che Pasolini definì “l'uomo del consumo” in un celebre articolo scritto sul *Corriere della Sera* il 9 dicembre del 1973:

Per mezzo della televisione, il Centro ha assimilato a sé l'intero paese che era così storicamente differenziato e ricco di culture originali. Ha cominciato un'opera di omologazione distruttrice di ogni autenticità e concretezza. Ha imposto cioè – come dicevo – i suoi modelli: che sono i modelli voluti dalla nuova industrializzazione, la quale non si accontenta più di un “uomo che consuma”, ma pretende che non siano concepibili altre ideologie che quella del consumo. Un edonismo neo-laico, ciecamente dimentico di ogni valore umanistico e ciecamente estraneo alle scienze umane.²⁴

²¹ *Ivi.*, p. 109.

²² *Ibidem.*

²³ C. Preve, *Filosofia del presente. Un mondo alla rovescia da interpretare*. Edizioni Settimo Sigillo, 2004, p. 59.

²⁴ P. P. Pasolini, *Sfida ai dirigenti della televisione*, in *Corriere della Sera* 9 dicembre 1973.

Come si diceva prima, sul fatto che la società di oggi sia figlia del Sessantotto come della nascita della società dei consumi non sembrano esserci dubbi. Ma l'Occidente comincia il percorso di laicizzazione di massa (e quindi non immediatamente di ateismo) molto prima del XX secolo. Potremmo farlo risalire addirittura al Rinascimento, spartiacque decisivo della cultura italiana quanto europea, dal quale il centro dell'universo cessa di essere il divino ma si concentra sull'umano. Da allora in poi, una serie di visioni filosofiche (e la cosiddetta secolarizzazione iniziata dalla pace di Vestfalia in poi), pur nella loro diversità ed esclusività, ha progressivamente rafforzato un'idea immanente del mondo sempre più priva dell'elemento spirituale.

Stringendo all'essenziale, tuttavia, si potrebbe far risalire il processo di “de-religione” ai tempi di August Comte e della cosiddetta “religione positivista”²⁵, ciò senza dimenticare le riflessioni di vari altri autori europei del tempo, tra i quali spicca Percy Shelley nel suo libello filosofico *La necessità dell'ateismo*.²⁶ Più in generale, è dalle rivoluzioni moderno-democratiche di fine '700 che si ha quella che la sociologa Erica Antonini ha definito “la sacralizzazione della politica”, cioè l'inizio di una progressiva sostituzione ai valori rituali tipici della religione tradizionale, con altri di stampo “civilista” e “costituzionalista”.²⁷

Del resto è lo stesso fondamento della sovranità politica a trasformarsi, passando dall'assolutismo divino dei secoli precedenti ad un nuovo parametro fondato sulla sovranità popolare. Un fatto sociale importante che, secondo la ricercatrice, ha generato delle vere e proprie “religioni civili”.²⁸ Al contempo, è un processo che parte indubbiamente anche dall'autocritica cristiana, nonché da una sorta di “richiesta di spazio” per l'uomo, ma anche qui certamente non da una visione contraria al concetto di Dio *tout court*, almeno in senso generale: nella fattispecie né Comte, né tantomeno Shelley, erano atei.

Sul filosofo francese lo stesso storico della sociologia Raymond Aron ha espresso pareri stemperanti, rilevando, sì, l'intenzione del positivismo di “farsi

²⁵ Si veda A. Comte, *Corso di Filosofia Positiva*, vol. III, 1877, e in particolare l'edizione A. Comte, *Corso di Filosofia Positiva*, a cura di A. Lunardon, Editrice La Scuola, Brescia, 1974, p. 198.

²⁶ B. Chiappelli, *Il pensiero religioso di Shelley*, Roma, 1956, p. 54.

²⁷ E. Antonini, *Il pensiero totalitario. Politica e religione nella cultura moderna*, Milano, Franco Angeli, 2006, p. 133.

²⁸ *Ivi.* p. 134.

religione”, ma per mere questioni organizzative di natura sociale, quindi senza una vera capacità o intenzione di diventarlo in senso proprio.²⁹

Secondo il sociologo Ernst Gryzanovski addirittura “il sentimento religioso era molto forte in Comte, che con reticenza non affermava, più che negare, e si distaccava dall'ateismo degli altri *antiteisti*”.³⁰

Anche l'opera del poeta inglese non è vista alla luce di un vero pensiero ateista. Nel 1918 Solomon Francis Gilgerich sottolineava come, ne *La necessità dell'ateismo*, Shelley non giungesse propriamente alla conclusione dell'inesistenza di Dio, ma solo della mancanza di prove per poterla dimostrare, aggiungendo, poi, che nell'opera è ritenuto “necessario che ogni pensiero e ogni atto della vita sia spontaneo e lecito, che la mente percepisca come reale soltanto ciò che ritiene vero, che le ricompense e le punizioni basate sulle credenze sono tirannia, che non esiste una vera responsabilità personale: che, in sintesi, la Necessità governi l'intera esistenza”.³¹

Dunque, più che un pensiero eminentemente antireligioso, nelle intenzioni di autori così diversi si trova piuttosto un desiderio di “fuga” dalla religione e dalle sue regole. Per motivi che, sostanzialmente opposti l'uno rispetto all'altro, hanno in comune degli aspetti pratici: in Comte la ricerca di una nuova via efficiente per l'organizzazione della società, in Shelley un dibattito sui “diritti umani” e sul diniego della persecuzione per motivi religiosi (la “Necessità”, per l'appunto). Perfino Marx, tanto ostile alla religione al punto da definirla “il gemito della creatura oppressa, l'animo di un mondo senza cuore, così come è lo spirito d'una condizione di vita priva di spiritualità”, analiticamente è molto pragmatico, indicando la fede sì come un male, ma senza prefigurarne l'eliminazione diretta, in luogo della creazione delle precondizioni per una futura scomparsa.³²

L'approccio “de-religioso” del nord Europa, filosofico e pratico, in Italia si manifesta quasi esclusivamente nel secondo modo, almeno nell'Ottocento: qui il positivismo rispetto ai Paesi industrializzati del centro-nord europeo ha poca influenza,³³ mentre riferimenti politici importantissimi (che ci accingiamo a ricordare) si trovano tra il 1850 e il 1873, una fase della storia d'Italia in cui si afferma una visione

²⁹ R. Aron, *Le tappe del pensiero sociologico* (1965), Milano, Mondadori, 1984, p. 117.

³⁰ E. Gryzanovski, *The North America Review*, Vol. 114, n. 235, p. 331.

³¹ S. F. Gingerich, *Publications of the modern language association*, vol. 33, n. 3 (1918), p.450.

³² K. Marx, *Scritti politici giovanili*, Einaudi, p. 395.

³³ L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico-scientifico*, 1978, p. 455.

legislativa tradizionalmente anticlericale, tipica non solo di una buona parte della classe dirigente pre-unitaria (della quale lo stesso Cavour era esponente autorevole), ma anche di un oggettivo percorso storico che ha sempre visto la Chiesa, sin dai tempi degli Svevi, intralciare in modo più o meno diretto qualsiasi precedente processo di unificazione della penisola.

Iniziamo dal 1850 perché è in quell'anno che nel Regno di Sardegna vengono approvate le famose leggi Siccardi, con le quali si opera una prima separazione tra Stato e Chiesa che si concreta in un massiccio sequestro di beni ecclesiastici.³⁴ Dopo l'Unità del 1861 questo processo continua con l'approvazione di altri due provvedimenti (del 1866 e del 1867) particolarmente restrittivi dell'autonomia patrimoniale di vasti settori del clero.³⁵

Dopo la presa di Roma ci fu la “tregua” rappresentata dalla legge delle Guarentigie: con essa lo Stato italiano riconosceva al Vaticano il controllo delle proprie forze armate e l'inviolabilità dell'area della Città.³⁶ La legge fu approvata dopo innumerevoli discussioni in Parlamento³⁷: successivamente alcuni gruppi politici proposero addirittura piani estremi mai messi in pratica, come la creazione di una Chiesa statale di tipo protestante sul modello dell'anglicanesimo Oltremarino.³⁸

Le Guarentigie, non concretizzando in toto il precetto “libera Chiesa in libero Stato” che Cavour aveva sempre sostenuto, e pur realizzando un primo compromesso tra forze diverse in Parlamento, furono quindi testimoni di un clima politico non proprio disteso che aveva lasciato insoddisfatti gli “sconfitti intransigenti” (tra i quali lo stesso Crispi): essi ritenevano un'imprudenza concedere una sovranità, pur limitatissima, alla Chiesa.³⁹

D'altro canto l'estensione delle leggi Siccardi anche al territorio romano due anni dopo esacerbò gli animi nuovamente verso la parte vaticana, e una vasta fetta del clero si arroccò nel cosiddetto “cattolicesimo intransigente”⁴⁰, ossia quel compattamento degli

³⁴ G. Margotti, *Memorie per la storia de' nostri tempi*, vol. I, Torino 1863, p. 22.

³⁵ G. Romanato, *Le leggi antiecclesiastiche negli anni dell'unificazione italiana*, in *Studi storici dell'Ordine dei Servi di Maria*, (2006-2007), p. 9.

³⁶ *Legge delle Guarentigie*, in “Enciclopedia Treccani” (<http://www.treccani.it/enciclopedia/legge-delle-guarentigie/>).

³⁷ A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia, dalla unificazione a Giovanni XXIII*, Einaudi, Torino 1971, p. 190.

³⁸ L. Scaraffia, *I cattolici che hanno fatto l'Italia*, Lindau, Torino, 2011, p. 220.

³⁹ G. Spadolini, *L'opposizione cattolica da Porta Pia al '98*, Vallecchi, Firenze, 1966, p. 65.

⁴⁰ M. Guasco, *Storia del clero in Italia dall'Ottocento a oggi*, Bari 1997, p. 79.

ordini religiosi (riuniti intorno anche attorno personalità importanti come il cardinale Giacomo Antonelli) in senso rigorosamente anti-statale e liberale.⁴¹

Quindi anche nella religiosa ed arretrata Italia, dove il positivismo non aveva avuto lo stesso impatto, ritroviamo qualche elemento comune all'approccio “non religioso” di un Comte come di uno Shelley e, in generale, alle tendenze nordeuropee: l'ostilità pragmatica, più che teologica o concettuale, della minoranza colta alla Chiesa e alla religione stessa. Va riconosciuto che comunque, in Italia, è sempre esistita una “cultura del concordato”, quasi a controbilanciare la genetica opposizione tra i due fronti.

Ce ne parla in modo approfondito il filosofo Arturo Carlo Jemolo, uno dei maggiori esperti dei rapporti tra Stato e Chiesa. Egli ricorda con particolare attenzione la fase in cui Cavour propose un primo accordo alla Santa Sede proprio nei mesi tra il 1860 e il 1861, tentando di ottenere la fine del potere temporale in modo pacifico. Pio IX, oltre a rifiutare qualsiasi accordo, espresse dichiarazioni oltremodo negative tanto sul Piemonte che sul concetto stesso di liberalismo propugnato dal suo capo del governo:⁴² «Un Nerone redivivo, che si presenta sotto diverse forme. In qualche luogo siede con in mano la lira, ossia con parole menzognere e ingannatrici, ma intanto distrugge e incenerisce. In altro luogo si presenta col ferro in mano, e se non insanguina le vie empie con le carceri, moltiplica gli esili, spoglia e spogliando bestemmia, usurpando giurisdizioni esercitate con la violenza e con l'ingiustizia». ⁴³

Nonostante la tensione tra Stato e Chiesa raggiungesse picchi elevati come quello di cui sopra, l'istintiva vocazione “concordatale” della politica italiana trovava sempre nuove occasioni di farsi viva: la legge delle Guarentigie, già di per sé parzialmente pacificatrice, venne seguita dai ben più incisivi Patti Lateranensi del 1929, con i quali l'Italia, oltre a ribadire l'inviolabilità della Città del Vaticano e delle sue stesse forze armate, dichiarava anche il cattolicesimo come religione di Stato.⁴⁴

⁴¹ G. De Rosa, *Il movimento cattolico in Italia: dalla restaurazione all'età giolittiana*, Bari, Laterza, 1970, p. 23.

⁴² A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia, dalla unificazione a Giovanni XXIII*, Einaudi, Torino 1971, p. 23.

⁴³ G. Spadolini, *L'opposizione cattolica...* op cit. p. 103.

⁴⁴ *Convenzione Finanziaria*, in “Vatican”

(http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19290211_patti-lateranensi_it.html#CONVENZIONE_FINANZIARIA).

Con la caduta del fascismo il destino del concordato apparve incerto. In sede di Assemblea Costituente si discusse sull'opportunità o meno di mantenerlo, di abrogarlo, di citarlo in Costituzione solo come disposizione o direttamente all'interno della stessa.⁴⁵

Alla fine il riconoscimento dei Patti venne inserito nell'articolo 7 della carta, accompagnato dall'articolo 8, in cui si afferma un principio di parità per tutte le religioni professate sul territorio. La definitiva revisione del Concordato nel 1984 sancirà, poi, la fine della religione cattolica come “di Stato”, pur non toccando nella sostanza i rapporti tra il governo italiano e la Chiesa.⁴⁶

Con il 1984 si conclude un'epoca durata circa un secolo che però ben tratteggia la differenza, già anticipata prima, tra l'Italia e il resto del mondo nel rapporto con le autorità religiose. Ribadisce in particolare l'esistenza di un dialogo che, nonostante le grandi tensioni, è sempre rimasto sulla strada della continuità, tanto durante le Guarentigie, tanto nei provvedimenti di esproprio e in ugual misura nei Patti del '29 come nella loro revisione. Quel tipo di confronto che è stato definito dal giurista Giuseppe Dalla Torre, “una laicità positiva, non conflittuale, sempre in costruzione”.⁴⁷

Questa “laicità positiva”, in realtà, comincia a entrare in crisi un po' prima dell' '84, con lo spartiacque definitivo del 1968, sul quale ritorniamo un'ultima volta: oltre alla contestazione “pratica” dell'ordine etico costituito, si rafforza un'ostilità diffusa di natura ideologica, che si concreta non solo nell'affrancamento dai dogmi ma nell'inizio di un rifiuto della morale stessa religiosa.⁴⁸ Una contestazione non solo dell'ipocrisia della vita da cristiani occidentale, ma un'avversione ai valori stessi. Una richiesta di diritti non accompagnata da un approccio al concetto di doveri. È in questa fase durata circa 25 anni che si passa da una sostanziale richiesta di maggiore libertà, pur nel pieno riconoscimento della fede, ad una visione prima atea, poi apertamente ostile alla religiosità e a i suoi obblighi.

⁴⁵ R. Pertici, *Chiesa e Stato in Italia. Dalla Grande Guerra al nuovo Concordato (1914-1984). Dibattiti storici in Parlamento*, p. 333.

⁴⁶ S. Ferrari, *L'evoluzione della normativa concernente lo status degli ecclesiastici*, ne *Il nuovo Accordo tra Italia e Santa Sede*, Atti del Convegno nazionale di studio a cura di R. Coppola, Giuffrè, Milano, 1987, p. 153.

⁴⁷ G. Dalla Torre, *Il caso italiano*, in *L'identità in conflitto dell'Europa. Cristianesimo, laicità, laicismo*, a cura di L. Paoletti, il Mulino, Bologna, 2005, p. 15.

⁴⁸ Riferimenti sulle caratteristiche generali del movimento si trovano, tra i tanti, in *Almanacco di Storia Illustrata*, Mondadori, 1968, p. 67, e in G. Mughini, *Il grande disordine*, Mondadori, 1998.

Anche chi dà un giudizio abbastanza positivo dei moti, come la scrittrice Maria Elisabetta Montagni, non prescinde da una descrizione dei valori che aveva portato avanti:

Voleva dire che l'idea di donna di uomo di corpo di bellezza di sesso di amore di piacere di famiglia erano culturalmente trasmessi e permessi [...]. Potevamo discuterli, rifiutarli, cambiarli.⁴⁹

Potrebbe stupire che le prime contemporanee critiche al Sessantotto provenissero proprio da sinistra, seppur da una mente per nulla radicata come quella di Pasolini, che prese di mira più riprese la gioventù “borghese” sessantottina apostrofandola come “sfortunata”⁵⁰, esprimendo dubbi sulle loro capacità e responsabilità da futura classe dirigente,⁵¹ e dichiarando che in quel momento la Sinistra aveva «abbandonato la rivoluzione in favore della restaurazione».⁵²

Nel '68, e nel biennio nel quale si diffondono le proteste, teoricamente non cambia nulla. Nella realtà invero cambia tutto, soprattutto negli anni seguenti: come aveva previsto Pasolini, a mutare per prima è proprio la sinistra, che si fa “nuova”, allontanandosi dal marxismo-leninismo e iniziando un lento processo che la condurrà (in parte) tanto alla Bolognina quanto a un appoggio alla globalizzazione negli anni Novanta. Cambia la scuola, che inizierà a diffondere precetti sempre più libertari all'interno della propria organizzazione (con l'introduzione delle assemblee di classe, d'istituto, con l'elezione dei rappresentanti).⁵³ Cambia la morale “di Stato”, visto che nel giro di appena dieci anni viene depenalizzato l'adulterio e approvati divorzio e aborto. Sono provvedimenti presi “dall'alto” che chiaramente non stravolgono ancora il pensiero della stragrande maggioranza degli italiani, legati giocoforza a valori cattolici, almeno in via teorica. Il processo culturale dietro questi eventi, comunque, ha influenzato lo stesso concetto delle cosiddette “scienze umanistiche”. L'antropologo Matthew Engelke ha recentemente ben rilevato quanto esse si stiano progressivamente staccando da un approccio religioso (o quantomeno trascendente) alla vita. E, in

⁴⁹ M. E. Montagni, *Caro Sessantotto*, Roma, Albatros, 2010, p. 73.

⁵⁰ P. P. Pasolini, *Tutte le poesie*, a cura e con uno scritto di Walter Siti, Milano, Mondadori, 2003, p. 140.

⁵¹ *Ivi* p. 138.

⁵² *Ivi*, p.139.

⁵³ *Decreto Presidente Repubblica 31 maggio 1974*, n. 416.

contrapposizione a quella che egli stesso definisce “antropologia della cristianità”, sottolinea che:

Humanists want to break with the past. They want to break with religion, to expunge the signs of religion from society and its workings, especially where those signs have political and legal weight.⁵⁴

Sussiste quindi una correlazione tra le nuove visioni dell'etica diffuse sempre più negli ultimi cinquant'anni e la “conversione” dell'umanistica in tal senso. Come pare stretto il rapporto tra la libertà e un progressivo tendere “a più infinito” della stessa, senza dare, almeno in linea teorica, un quadro dei propri limiti nel lungo periodo. Quella idea, appunto, di “poter cambiare tutto”, per citare nuovamente la Montagni.⁵⁵

In tema di libertà, il principio espresso in una delle prime Costituzioni democratiche della storia moderna, quella francese del 1793, cita: «La *libertà* è il potere che appartiene all'uomo di fare *tutto ciò che non danneggia* i diritti degli *altri*». Il problema è che anche tale definizione diventa labile quando, di fatto, non si riconosce la dignità di un'individualità a chiunque: se, per fare l'esempio più fulgido, l'aborto è considerato la conquista sociale della modernità a difesa delle donne⁵⁶, vi è da rilevare che nessuna difesa è invece riscontrabile per una nuova vita che non viene considerata tale oltre un certo periodo di tempo, negandogli la libertà di poter nascere e, quindi, esistere. E con l'arbitrarietà della definizione del soggetto altrui (ma anche della dignità di qualsiasi cosa abbiamo davanti), diventa automaticamente complicato (almeno su certe questioni) imporre un limite alla libertà.

Se i processi legislativi passati e contemporanei non dovessero essere sufficienti a dare un quadro della situazione, si può volgere l'interesse anche a qualche tendenza politica (assolutamente minoritaria) e, di nuovo, al nord Europa: in Svezia, ad esempio, l'ala giovanile del Partito Liberale ha proposto recentemente la depenalizzazione della necrofilia e dell'incesto, come riportato anche dal Daily Mail:

⁵⁴ M. Engelke, *Current Anthropology*, Vol. 55, N. S10, *The Anthropology of Christianity: Unity, Diversity, New Directions* (December 2014), p. 293.

⁵⁵ M. E. Montagni, *Caro Sessantotto*, cit. op. , p. 73.

⁵⁶ L. Percovich, *La coscienza nel corpo. Donne, salute e medicina negli anni Settanta*, Milano, Franco Angeli, 2005, p. 24.

The youth wing of the Liberals in Sweden voted to support legalisation incest and necrophilia at their annual meeting last weekend. The suggested motion stated that two siblings, over the age of 15, who both consent, should be allowed to have sex.

Tale approccio è stato enormemente ridimensionato dall'ala “anziana” del Partito, che ha definito “pochi imbecilli” i promotori della proposta.⁵⁷

I processi storici, comunque, non avvengono mai da un giorno all'altro: sarebbe quindi folle credere che questo inizi a verificarsi oggi, all'improvviso. Scontata l'impossibilità di prevedere il futuro, il fatto che però alcuni giovani politici arrivino a proporre qualcosa che decenni fa nessuno avrebbe mai solo pensato in via ufficiale, è collegabile al “continuum della libertà” al quale assistiamo ormai da tempo. Del resto, se una mente non certo filosofica quale Amintore Fanfani aveva capito, nel mese precedente al voto referendario sul divorzio (aprile 1974), che dopo di esso sarebbero venuti l'aborto e addirittura il matrimonio omosessuale sancito oltre trent'anni dopo⁵⁸, vuol dire che non si tratta di un concetto così complesso.

Se la Svezia appena accenna con i già definiti “imbecilli” piccole tendenze rivoluzionarie, l'Olanda, il Paese in cui le cosiddette “droghe leggere” sono lecite da anni, attraversa strade simili e, per certi versi, più estreme. Il gruppo “Sticthing Martijn” promuove da diversi anni infatti una campagna pubblicitaria a favore della pedofilia.

Ma forse ciò che fa riflettere maggiormente è la reazione delle autorità olandesi di fronte a queste iniziative. Il 27 giugno 2012 il tribunale di Assen aveva sancito la chiusura di “Sticthing Martijn”.

A seguito del ricorso, il 3 marzo 2013, la sentenza viene rivista: per la legge *orange* la pedofilia costituisce “una seria contravvenzione di alcuni principi del sistema penale olandese”, ma in nome della libertà di associazione non si può impedire ad un gruppo di promuoverla, almeno in potenza. Per i giudici, dunque, la società olandese è «sufficientemente resistente per affrontare le dichiarazioni indesiderabili ed il

⁵⁷ *Necrophilia and incest should be legal*, in “Daily Mail” (<http://www.dailymail.co.uk/news/article-3458702/Necrophilia-incest-legal-says-Swedish-Liberal-party-youth-wing-accused-laughable-nitwits-party-senior.html>).

⁵⁸ Frase del 26 aprile 1974 riguardo il referendum sul divorzio; citato in G.Pansa, *La caduta di Fanfani*, la Repubblica, 8 maggio 2004.

comportamento aberrante»⁵⁹. Ecco che ritorna, prepotente, il tema della libertà e della sua accettazione quasi religiosa: il messaggio finale sembra sostenere, almeno in questo caso, l'inutilità di una coercizione ma la convinzione ferma nella capacità dell'uomo di autoregolarsi.

Un atteggiamento che riprende ed evolve quello economico tipico del liberal-capitalismo, convinto che la “mano invisibile” di cui parlava Adam Smith regoli anche la società in modo autonomo senza alcun intervento dello Stato e, per essere più specifici, della legge. Posto che, ad oggi, non si può definire l'ostilità alla pedofilia come un precetto esclusivamente religioso, è indubbio che il totale abbattimento dei valori cristiani in Occidente abbia prodotto, e stia progressivamente generando, qualcosa di molto diverso in sua vece.

Qualcosa di certamente correlato con un sistema economico che non ha alcun rapporto con un principio cristiano cattolico ma, semmai, con la sua semplificazione protestante. Semplificazione che però portava già agli albori il capitalista al sacrificio quasi ascetico, in nome non solo del guadagno ma di una sorta di “espansionismo produttivo”, generando una sorta di “pre-religione materialista” da cui non è estraneo, forse, ciò a cui assistiamo oggi.

Ne era ben consapevole Max Weber, secondo cui chi pensava che l'imprenditore si muovesse esclusivamente per guadagnare beni in vista della propria sepoltura non aveva capito la loro natura. In altre parole, già nel suo primo secolo di esistenza, il capitalismo sviluppava un approccio filosofico non così alieno da un'idea di “religiosa condotta”: e anche in questa sede non è insolito pensare che, a distanza di quasi due secoli, abbia ormai stabilizzato una società che obbedisca almeno a parte dei suoi dettami.

Scrive Weber: «L'ordinamento economico capitalista abbisogna di questo sacrificio alla “vocazione” del guadagno; esso non è che un modo di comportarsi, così congiunto alle condizioni della vittoria nella lotta economica della vita, che non si può parlare oggi nei fatti, di un nesso necessario di quella condotta “crematistica” con una qualsiasi concezione del mondo».⁶⁰

⁵⁹ *Sentenza choc in Olanda sulla pedofilia*, in “La Stampa” (<http://www.lastampa.it/2013/04/03/esteri/sentenza-choc-in-olanda-sulla-pedofilia-via-libera-al-club-che-la-promuove-srVRzSLjEU6tXqpp5dp3nN/pagina.html>).

⁶⁰ M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, 1979, p. 129.

Si può concludere, quindi, che vi sia una religione di stampo ateo-materialista che regola l'etica occidentale odierna? Non si può prescindere, al fine di dare una risposta, dall'approccio epistemologico alla religione stessa. Secondo alcuni storici delle fedi, tra i quali lo stesso Mircea Eliade, elemento essenziale per l'esercizio di un'attività di tipo religioso è il “sacro”. Ma l'essenza stessa del “sacro” deve contrapporsi giocoforza al concetto di “profano” per sussistere.⁶¹ In un'epoca in cui è lo stesso “profano” ad essere totalizzante, sarebbe quindi complicato parlare di religiosità in senso classico.

Se però ci rifacciamo al pensiero di Èmile Durkheim in tema di religione, allora la priorità diventa l'elemento dogmatico come forza di coesione della società, visto che per il sociologo francese la religione è, essenzialmente, uno strumento olistico.⁶² Un fattore che già Hobbes sottolineava qualche secolo prima proprio nel *Leviatano*, rilevando, pur in un'ottica di separazione tra il potere religioso e quello politico, come il primo avesse la fondamentale funzione di rendere gli uomini più ubbidienti alle leggi terrene e alla società. Secondo il filosofo inglese talvolta i due poteri possono giungere anche a una fusione che però si traduce in un dominio della potestà politica, se questa è confessionalmente appartenente alla religione praticata nello Stato:

Leggiamo che Re Salomone benedisse il popolo, consacrò il tempio e pronunciò quella preghiera pubblica che è ora il modello per la consacrazione di tutte le chiese e cappelle cristiane; da ciò appare che egli aveva diritto non solo al governo ecclesiastico, ma anche all'esercizio delle funzioni ecclesiastiche. Per questa unificazione del diritto politico ed ecclesiastico nei sovrani cristiani, è evidente che hanno sui loro sudditi ogni specie di potere che possa essere dato all'uomo, per il governo delle azioni esterne degli uomini, sia in politica che in religione, e possono fare quelle leggi che essi stessi giudicheranno più idonee per il governo dei loro sudditi.⁶³

La seconda frase di questa citazione su Hobbes ci è particolarmente utile. Sostituendo ai valori cristiani quelli della modernità liberal-capitalista (sostanziale ateismo-agnosticismo, totale libertà-autorità nelle scelte etiche ivi compresa nascita e morte, predilezione per la soluzione meno costosa per la società, eccetera), si può

⁶¹ M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Torino, Borlingheri, 1977, p. 15.

⁶² E. Durkheim, *Le forme elementari di vita religiosa*, Mimesis Edizioni, Milano, 2013, p.75.

⁶³ T. Hobbes, *Leviatano. Saggio introduttivo di Carlo Galli*, Rizzoli, 2013, p 582, 583.

ipotizzare un'identità tra i politici che governano il mondo occidentale e la “nuova fede”.

In altri termini, se si interpreta la religione solo come mero mezzo sociale, come insieme di norme comportamentali (comunemente accettate o comunque atte ad un progetto di visione del mondo per renderle tali), senza impelagarsi nelle questioni spirituali tipiche della trascendenza, è possibile senz'altro inquadrare il nuovo pensiero dominante occidentale come una forma, pur innovativa, di questo tipo.

D'altronde non si tratta di una novità nella storia moderna: spesso, soprattutto in ottica critica, le grandi ideologie dell'Ottocento e del Novecento (quella marxista in particolare) sono state definite delle religioni laiche. Si ricordi, a tal proposito, come Indro Montanelli apostrofò il comunismo: “più che un partito era una Chiesa bugiarda e perversa, che però aveva allevato nei suoi seminari il personale politico migliore: il più devoto alla Causa (sbagliata) e il più efficiente”.⁶⁴

Il giudizio di valore personale di Montanelli non è rilevante da un punto di vista scientifico: ciò che però rende interessante la dichiarazione è la definizione tecnica della formazione politica dei quadri in un partito anti-sistema come quello comunista: votata ad una causa, per la quale seguiva dogmi e dettami politici in modo non dissimile dagli esponenti delle vecchie organizzazioni religiose.

Va detto che anche per affermare un principio innovativo “di tipo religioso” devono sussistere una serie di requisiti. Quali siano è stato oggetto di dibattiti confusi tra gli studiosi. Sempre Max Weber sosteneva che esso avesse bisogno di tre figure di ruolo diverso: un profeta, uno stregone e un prete. Elementi che, funzionalmente, erano utili a lanciare il messaggio del credo, la sua dimostrazione paranormale sulla terra, e la sua evangelizzazione.⁶⁵ È un approccio che, pur con i limiti tipici della visione individualista del sociologo tedesco, ci fa comprendere le caratteristiche della “professione” religiosa. Ciò si rafforza ancora di più quando un sociologo italiano, Stefano Martelli, riprende e amplia proprio la definizione di Weber e si sofferma, in particolare, sul “ceto sacerdotale” che opera l'evangelizzazione della società. Un processo che parte necessariamente dalla creazione di un “mito”:

⁶⁴ Cfr. G. Belardelli, *La catastrofe della politica italiana contemporanea. Per una storia della Seconda Repubblica*, Rubbettino, 2014.

⁶⁵ M. Weber, *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano, vol. I, p. 335.

La storia delle religioni ci mostra pure che dal mito si sviluppa una dottrina: tale processo di sistematizzazione delle credenze, compiuto dagli “specialisti” della religione (sacerdoti, sciamani, ecc.) avviene sotto l'impulso delle richieste dei fedeli.⁶⁶

E che dire quando le “richieste dei fedeli” sono spesso improntate su valori antitetici alla religione in senso tradizionale?

Diciamo che, astraendoci ed essendo consapevoli del terreno in parte sconosciuto dove ci addentriamo, potremmo provare ad individuare almeno quattro caratteristiche di fondamentale importanza: anzitutto una morale largamente diffusa tra la popolazione e percepita come l'unica possibile. Poi un sistema di comunicazione che supporti in modo quasi univoco questo tipo di morale. Per terzo, un'autorità religiosa che eserciti un potere sulla condotta dei “fedeli” (gli “specialisti della religione”). E, magari, un “libro sacro” che, in qualche modo, suffraghi le verità della religione stessa.

La morale largamente diffusa è il primo elemento riscontrabile, fondata sui valori che ripetiamo dall'inizio di questa trattazione: la libertà quasi assoluta, la possibilità di decidere della vita e della morte, della natura (leggi sulle fecondazioni, sulle adozioni, sull'eutanasia e via discorrendo), visione della vita atea o nella ipotesi più blanda agnostica.

Il sistema mediatico occidentale tende a tutti gli effetti a diffondere questa morale, ovviamente in senso quasi assoluto nei Paesi di matrice anglosassone e un po' meno in quelli di origine “cattolico-mediterranea” che comunque non ne sono certamente estranei: basti ricordare alcuni spot televisivi pro-eutanasia patrocinati anche da alcuni attori italiani e diffusi sulle reti nazionali qualche anno fa. O, ancora prima, il mutato condizionamento delle masse rilevato da alcuni sondaggi, come quello di Ipr Marketing diffuso durante il periodo di calvario di Piergiorgio Welby, in base al quale la maggioranza dei cattolici praticanti era favorevole all'eutanasia per il giornalista.⁶⁷

Per quanto riguarda l'autorità morale, si manifesta in modo fin troppo palese: gli stessi richiami all'Italia della Corte di Strasburgo, del Parlamento europeo o del Consiglio d'Europa di cui parlavamo in sede introduttiva ricordano, con le dovute

⁶⁶ S. Martelli, *La religione nella società post-moderna tra secolarizzazione e de-secolarizzazione*, Grafiche Dehoniane, Bologna, 1990, p. 157.

⁶⁷ *Eutanasia, anche i cattolici favorevoli*, in “La Repubblica” (<http://www.repubblica.it/2006/11/sezioni/cronaca/welby2/sondaggio-ipr-eutanasia/sondaggio-ipr-eutanasia.html>).

differenze, l'efficacia che le scomuniche papali hanno avuto fino agli inizi del secolo scorso.

Per qualcuno l'autorità morale coincide con l'elemento precedente, ossia il sistema mediatico-comunicativo. Come Diego Fusaro ebbe a rilevare, fu lo stesso Costanzo Preve a definirlo “un circo”: esso di fatto, esercita le funzioni di un “nuovo clero”, che, non differentemente dal precedente, impone la nuova morale. Un apparato distinto in “clero secolare” (i media in generale e i mezzi di informazione di massa) e un “clero regolare” (gli organi universitari che legittimano l'etica vigente).⁶⁸

Manca, in effetti, un libro sacro (il marxismo lo aveva trovato ne *Il Capitale*). Non è detto però che non vi siano elementi di altro genere che ne abbiano svolto almeno in parte la funzione. C'è da rilevare, ad esempio, che esistono dei profeti contemporanei dell'ateismo, la cui produzione bibliografica in tal senso parla chiaro: il biologo britannico Richard Dawkins è uno di questi, mentre dalle nostre parti possiamo citare il matematico Piergiorgio Odifreddi. Entrambi fanno parte della corrente del *neo-ateismo*, una filosofia basata non solo sul rifiuto del concetto di Dio (considerato una superstizione) e sull'abbraccio pieno del materialismo, ma sulla convinzione che l'estinzione delle credenze religiose porterebbe benefici all'umanità e al vivere comune.⁶⁹ A tal proposito, un grande teorico dell'ateismo filosofico, Carlo Tamagnone, ha definito il razionalismo materialista come una vera e propria necessità delle società future: “Dobbiamo ammettere senza mezzi termini che il materialismo è l'unica visione concreta (documentabile e verificata) della realtà percepibile ed intellegibile; esso appare pertanto irrinunciabile, anche se il suo orizzonte gnoseologico risulta incompleto e troppo schematico”.⁷⁰

La funzione di una Bibbia è sempre stata quella di educare, di indottrinare (i più critici diranno “di controllare”). Considerato il poco spazio che hanno i saggi di studio in una società moderna dove in generale si legge poco, è chiaro che le funzioni da “libro sacro” possano venire svolte anche da un media molto più immediato. E così la televisione, con i suoi spettacoli giovanili, diventa un elemento sociologicamente molto interessante, sebbene all'apparenza frivolo, per portare delle conclusioni, almeno

⁶⁸ D. Fusaro, a cura di, *Fichte. Missione del dotto*, postfazione di Marco Ivaldo, Bompiani, Milano, 2013, p. 155, nota 70.

⁶⁹ Al proposito si vedano R. Dawkins, *L'illusione di Dio*, Mondadori, 2010 e P. Odifreddi, *Perché non possiamo essere cristiani (e men che meno cattolici)*, Longanesi, 2007.

⁷⁰ C. Tamagnone, *Necessità e libertà. L'ateismo oltre il materialismo*, Firenze, Clinamen, 2004, p. 146.

parziali, alla nostra riflessione. Se pensiamo, tra i tanti, ai cosiddetti *teen drama* di matrice statunitense, come *Beverly Hills 90210*, *Dawson's Creek* o *The O.C.*, o popolarissime *situation comedy* come *Friends*, che hanno spopolato negli anni Novanta, ci rendiamo conto che su temi come aborto, divorzio, omosessualità, eutanasia e fecondazioni di ogni tipo hanno diffuso, senza praticamente eccezioni, una morale permissiva ed estremamente liberale: visti da decine di milioni di giovani in tutto il mondo, essi hanno a tutti gli effetti svolto una “funzione pedagogica” che la Chiesa non esercita più, se non in fasi precoci dell'educazione elementare, per di più sempre stemperate dal costante assottigliamento numerico dei cattolico-praticanti, testimoniato anche da sondaggi recenti: secondo i rilievi del 2014 condotti dall'Osservatorio Religioso del Triveneto infatti, in Italia solo il 36% dei ragazzi si dichiara cattolico non praticante, mentre nel 1986 questo dato sfiorava il 50% ed era in calo già rispetto ai decenni precedenti.⁷¹

Certamente una serie di prodotti commerciali non hanno lo stesso valore di una Bibbia o di un Corano, quindi è corretto dire che l'ultimo elemento, il “libro”, resti parzialmente mancante. Però la loro forza comunicativa è molto simile: anche nella “cattolica” Italia, se al di fuori dello studio prima i bambini venivano inondati di precetti quasi esclusivamente religiosi, oggi, tranne che in fasi estremamente precoci, avviene l'esatto opposto. Questo martellamento mediatico é da considerarsi a tutti gli effetti un fatto sociale, appare quindi complicato pensare che non possa avere avuto un'influenza.

Citando Durkheim: «La caratteristica essenziale dei *fatti sociali* consiste nel potere che essi hanno di esercitare dall'esterno una pressione sulle coscienze degli individui. [...] Un fatto sociale si riconosce dal potere di coercizione esterno che esso esercita o è suscettibile di esercitare sull'individuo». E ancora: «Lungi dall'essere un prodotto della nostra volontà, essi la determinano dal di fuori; sono in un certo senso gli stampi in cui siamo costretti a versare le nostre azioni. Spesso questa necessità è tale che non possiamo sfuggirle; ma anche quando riusciamo a trionfare di essa, l'opposizione che incontriamo basta ad avvertirci che siamo in presenza di qualcosa che non dipende

⁷¹ Lorenzo Di Pietro, *Meno religione a scuola e niente più Chiesa*, in “L'Espresso” (<http://espresso.repubblica.it/inchieste/2015/07/07/news/meno-religione-a-scuola-e-niente-piu-chiesa-come-cambiano-i-giovani-italiani-di-poca-fede-1.220238>).

da noi. Perciò, considerando i fenomeni sociali come cose, non faremo altro che conformarci alla loro natura».⁷²

Ad oggi vi sono poche analisi rigorose su quanto certi spettacoli abbiano, di fatto, modificato (o iniziato a modificare) la morale comunemente accettata in Europa e soprattutto in Italia: tra queste v'è senza dubbio quella del giornalista Alessandro Aresu che, in un saggio dal titolo inequivocabile (*L'irresistibile impero dei telefilm americani*) ben ritiene il “potere seriale” statunitense in grado di condizionare quella sorta di “nazione occidentale” sotto il suo controllo, soprattutto in mancanza un reale avversario (quale potrebbe essere la Cina, se non si trovasse in una posizione di chiusura culturale verso l'esterno).⁷³

C'è poi chi ha rilevato il nesso inscindibile che certi prodotti hanno con il sistema economico in vigore attualmente in Occidente. Lo stesso Preve ha collegato l'invasione mediatico-morale con l'espansione senza quartiere del liberismo successivo alla caduta del blocco sovietico:

...l'ultimo ventennio neoliberista (1989-2009) è stato anche una sorta di grande ed oscena orgia bacchica di festeggiamento per la caduta del baraccone tarlato del comunismo storico novecentesco, che d'accordo con Jameson definirei un grande esperimento di ingegneria sociale dispotico-egualitaria sotto cupola geodesica protetta, cupola geodesica generalmente definita “totalitarismo” nel pensiero politico occidentale apologetico del capitalismo⁷⁴

Un'opinione condivisa anche dal filosofo francese Jean Claude Michéa che arricchisce la constatazione parlando del liberismo come «l'ideologia moderna per eccellenza».⁷⁵

La trattazione, ovviamente, richiederebbe approfondimenti ben maggiori, incompatibili con le dimensioni di un saggio breve quale è il presente. Il complesso di questi elementi sembra comunque suggerire l'esistenza, se non di una religione in senso stretto, quantomeno di un pensiero di tipo religioso, un *ateismo liberal* ancora non

⁷² E. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*, Piccola Biblioteca Einaudi, 2008, pp. 44, 45.

⁷³ A. Aresu, *L'irresistibile impero dei telefilm americani*, in *Media come armi*, Quaderni Speciali di “Limes”, 2012, p. 173.

⁷⁴ C. Preve, L. Tedeschi, *Dialoghi sull'Europa e sul Nuovo Ordine Mondiale*, Il Prato, Padova, 2015, p. 147.

⁷⁵ J-C. Michéa, *L'impero del male minore. Saggio sulla civiltà liberale*, Libri Scheiwiller, Milano, 2008, p. 21.

completamente radicato nella popolazione occidentale. I suoi dogmi sono ben definiti: l'ateismo o l'agnosticismo, la fiducia estrema nella libertà, la difesa strenua del mercato globale e del liberismo economico, il ripudio dei concetti di religiosità e di spiritualismo, la mercificazione crescente di quasi ogni aspetto della vita (figli inclusi), la difesa di qualsiasi proposta etica che salvaguardi anzitutto la convenienza umana e i minori costi per la società (l'eutanasia è l'esempio più fulgido), la “dittatura del desiderio” di sessantottarda origine. Potremmo aggiungervi l'indiscutibilità della stessa democrazia, letta e propagandata come dogma irrinunciabile non solo nell'attualità, ma anche da un punto di vista storico, ma andremmo fuori tema.

Pertanto l'impressione è di essere di fronte a una fase ibrida, soprattutto perché, a dispetto di una condotta di vita che viaggia ancora di più che in passato in direzione opposta, la maggior parte degli italiani continua a dichiararsi cattolica (più del 63%, di cui circa il 36% praticante⁷⁶). Che se ne possa parlare in futuro, però, forse non è da escludere: specie se alla sostanza della condotta sociale a cui assistiamo adesso vi sarà dato un rivestimento di totale ufficialità.

⁷⁶ Sondaggio Eurispes, anno solare 2006.