



Scienze religiose. Nuova serie



A cura di  
Alberto Bondolfi  
Milena Mariani

# Dio uomini e città



EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

*FBK - Centro per le Scienze Religiose*

Sede: Via S. Croce, 77 – 38122 Trento  
e-mail: segreteria.isr@fbk.eu

*Direttore*

Alberto Bondolfi

*Redazione e impaginazione:*

Editoria FBK

DIO

Uomini e città / a cura di Alberto Bondolfi, Milena Mariani. - Bologna :  
EDB, 2015. - 147 p. ; 21 cm. - (Scienze religiose. Nuova serie ; 32)

Nell'occh.: Fondazione Bruno Kessler. Centro per le Scienze Religiose. -  
ISBN 978-88-10-41531-3

1. Città - Concezione cristiana 2. Città - Sociologia I. Bondolfi, Alberto  
II. Mariani, Milena

307.76 (DDC 22.ed.)

Scheda a cura della Biblioteca FBK

Il volume è pubblicato con il contributo della Provincia autonoma di Trento

© 2015 Centro editoriale dehoniano  
via Scipione Dal Ferro, 4 – 40138 Bologna  
[www.dehoniane.it](http://www.dehoniane.it)  
EDB®

ISBN 978-88-10-41531-3

Stampa: Tipografia Giammarioli, Frascati (RM) 2015

## Indice

Introduzione	
<i>Alberto Bondolfi</i> .....	7
Vangelo e città. Per una responsabilità pubblica del cristianesimo	
<i>Carmelo Dotolo</i> .....	13
Da Babele a Gerusalemme	
<i>Donatella Scaiola</i> .....	27
Chiesa vescovile e città nel medioevo: in difesa della dimensione pubblica	
<i>Emanuele Curzel</i> .....	43
Democrazia e potere nella concezione weberiana della città	
<i>Francesco Ghia</i> .....	53
La città infinita: l'ideale di urbanità nell'età secolare	
<i>Paolo Costa</i> .....	73
Città e parrocchia: le trasformazioni di un'originaria complementarità sociale	
<i>Salvatore Abruzzese</i> .....	87
Chiese e città: ritmi e figure di tempo e spazio	
<i>Maria Antonietta Crippa</i> .....	107
Essere cittadini della città in cui Dio vive. Sguardi sulla città nel pensiero di papa Francesco	
<i>Stefano Biancu</i> .....	125
Postfazione	
<i>Milena Mariani</i> .....	143



## Introduzione

di *Alberto Bondolfi*

Fin dalla redazione dei primi testi scritti, a noi noti grazie alla ricerca storica di ieri e di oggi, si può notare come la città costituisca un tema ricorrente e dai significati plurimi. Quelli legati alle tradizioni ebraiche dapprima e a quelle cristiane poi, come pure quelli legati alle civiltà greca e romana non fanno eccezione e condizionano le nostre letture e le nostre recezioni.

La scelta del tema della città per il convegno organizzato dal Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler di Trento e dal Corso Superiore di Scienze Religiose che ad esso afferisce si rivela dunque appropriata e persino urgente per queste realtà rispettivamente di ricerca e di insegnamento che intendono esaminare i fenomeni religiosi a partire dai contesti sociali entro cui essi si manifestano, mutano e si sviluppano.

Questo volume ne vuole essere testimone, riprendendo le relazioni tenute nelle due giornate di lavoro, l'8 e 9 maggio 2014 a Trento. Gli autori e le autrici hanno redatto i vari testi tenendo conto degli scambi avvenuti in quella sede e rendendoli accessibili anche a un pubblico più vasto che segue con attenzione e simpatia le iniziative proposte.

I contributi qui riuniti non seguono una scansione sistematica rigida, anche se sono stati ordinati secondo un itinerario che vuole riprendere lo scorrere del tempo, dalle origini bibliche fino ai nostri giorni. Essi possono senz'altro essere letti e goduti 'in ordine sparso', anche se intendono rispondere ad un interrogativo di fondo che rimane unitario: quali significati teologici trasporta la realtà e la metafora della città sia nei testi fondativi sia nella riflessione ecclesiale passata e presente? Abbiamo criteri per saper discernere i significati che riteniamo a giusta ragione «corretti» e quelli che invece potrebbero dare adito a malformazioni del messaggio cristiano?

Qui si seguirà, nell'economia di questa breve introduzione, l'ordine dei contributi, così come essi furono presentati nell'ambito dell'evento trentino.

Aprire il volume il contributo di Carmelo Dotolo, presidente della Società italiana per la ricerca teologica e docente di Teologia delle religioni presso la Pontificia Università Urbaniana di Roma. Siamo qui di fronte ad una proposta del tipo «teologico-fondamentale», tesa cioè a dare ragione dell'interesse specifico da parte di ogni teologia interna al cristianesimo verso il tema della città. Questo interesse è parte di una relazione costante ed irrinunciabile di ogni teologia nei confronti del contesto sociale e culturale entro cui essa si articola. Non si tratta dunque, secondo Dotolo, di aggiungere un tema particolare ai molti che già sono oggetto degli sforzi delle teologhe e dei teologi, bensì di considerare il legame tra riflessione teologica e contesto sociale entro il quale essa sempre si pone come essenziale e irrinunciabile. Applicata al contesto contemporaneo, questa scelta di fondo suscita a sua volta una serie di riflessioni che Dotolo propone. Tra le tante evoco qui le preziose precisazioni attorno alle categorie di secolarizzazione e di laicità, come pure le indicazioni offerte riguardo al dialogo interreligioso ed alle proposte di Hans Küng su un'etica mondiale.

Donatella Scaiola, docente presso la Facoltà di Missiologia dell'Università Urbaniana di Roma, dischiude per noi i testi veterotestamentari che mettono a tema la città, focalizzandosi sulla duplice immagine di Babele e di Gerusalemme. L'esegeta mette subito in guardia dalla tentazione di leggere queste due immagini come illustrazione manichea del bene e del male. Il saggio presenta anche l'analisi esegetica di alcuni testi veterotestamentari per illustrare e legittimare il proposito dell'autrice. Le icone bibliche della città sono ancora per noi oggi stimolo a vivere la realtà urbana come luogo in cui comunicare e cambiare la nostra umanità.

Alla riflessione biblica segue l'intervento di Emanuele Curzel, docente di storia medievale presso l'Università di Trento, che si concentra sulla città medievale e sul suo rapporto con la figura del vescovo. Quest'ultimo rappresenta una figura centrale, anche se non necessariamente la più potente, poiché le sue funzioni più specifiche sono quelle legate alla composizione delle vertenze e



alla protezione dei deboli nel contesto cittadino. Vista in questa prospettiva l'assunzione di un potere temporale da parte di vari vescovi nel medioevo non va interpretata come una forma di espansione illecita o di supplenza in una situazione di potere vacante, bensì come una maturazione di un rapporto vivo già esistente tra ruolo vescovile e vita civile nella città.

Con l'intervento di Francesco Ghia ci spostiamo in un contesto di piena modernità e troviamo un autore che il ricercatore dell'Ateneo trentino conosce e frequenta con competenza e assiduità. Max Weber si è chinato con molta attenzione sui vari fenomeni di urbanizzazione che caratterizzano sia i tempi premoderni sia quelli moderni. A proposito di questi ultimi il sociologo tedesco vede nella città moderna una specie di terreno elettivo di una dialettica della razionalizzazione che farà degli individui urbanizzati gli oggetti preferiti di una burocratizzazione crescente. I cittadini dei tempi moderni agiscono sempre più secondo una logica razionale sì, ma legata agli scopi prestabiliti di una società industrializzata. Ghia analizza poi il ruolo che il cristianesimo medievale prima e riformato poi hanno rivestito nei confronti dei fenomeni di urbanizzazione.

Paolo Costa, ricercatore presso il Centro per le Scienze Religiose, prosegue un itinerario che ci porta fino ai nostri giorni, mediante un'analisi dei processi di urbanizzazione visti alla luce del preteso influsso che essi avrebbero avuto sul destino della religiosità. È innegabile, secondo Costa, che i processi di urbanizzazione abbiano liberato le popolazioni contadine da una paura collettiva nei confronti di fenomeni naturali ritenuti pericolosi per la convivenza umana e abbiano offerto loro una esistenza meno angosciante, legata anche all'abbandono di credenze tipiche di società agricole. L'uomo urbano – e qui Costa si ispira alla sociologia di Georg Simmel – è continuamente sollecitato e di fronte ad una quantità di stimoli offertigli dalla città si difende schermandosi e diminuendo le proprie potenzialità affettive. La diagnosi dei processi di urbanizzazione come forme di secolarizzazione delle credenze viene messa comunque in discussione dalle nuove masse provenienti dal terzo mondo che sembrano non accettare questi processi come ineluttabili.

Il sociologo della religione Salvatore Abbruzzese, docente presso l'Università di Trento, prosegue la riflessione a più voci,

concretizzandola attorno alle metamorfosi dell'istituzione parrocchiale quando essa si vede confrontata a fenomeni di forte urbanizzazione. La parrocchia si adatta alle nuove condizioni di vita delle popolazioni venute dalle campagne e al contempo propone nuove forme di solidarietà per gestire i problemi e le contraddizioni legati alle nuove forme di convivenza. L'affresco proposto da Abbruzzese non si limita ad alcuni scenari della prima modernità, ma arriva fino ai processi sociali più recenti. In essi il sociologo vede delle potenzialità anche per chi crede e vuol testimoniare la propria fede in questo contesto urbano. Rifiutando un'attitudine di ripulsa verso la metropoli il credente può sviluppare, attraverso nuove forme di aggregazione comunitaria, vera amicizia tra persone che si sono ritenute finora come estranee.

La parola passa quindi all'architetta Maria Antonietta Crippa, docente presso il Dipartimento di Architettura e Studi Urbani del Politecnico di Milano, che presenta una propria interpretazione delle funzioni assunte da edifici sacri nelle città. Già le prime generazioni cristiane sentivano il bisogno di lasciare il semplice contesto familiare entro cui si svolgeva la manifestazione rituale della propria fede per accedere ad uno spazio ritenuto pubblico e quindi, in linea di principio, accessibile a chiunque lo volesse. Crippa analizza e interpreta alcuni tentativi contemporanei di architettura sacra soffermandosi soprattutto sull'opera di padre Costantino Ruggeri e sul ruolo della luce quando essa è messa al servizio della qualificazione di uno spazio, rendendolo, se non «sacro», perlomeno pacificatore per chi lo visita.

Il volume si conclude con un saggio di Stefano Biancu, ricercatore presso il Centro per le Scienze Religiose e al contempo docente presso l'Università Cattolica di Milano e presso l'Università di Ginevra, che analizza il pensiero di papa Francesco sulla città. Biancu ci documenta con precisione ed acribia sul pensiero di Jorge Mario Bergoglio risalendo alle sue riflessioni sull'urbanizzazione del mondo fatte quando era arcivescovo di Buenos Aires. Il pensiero dell'attuale vescovo di Roma si è nutrito di una frequentazione regolare e simpatetica della teologia latino-americana, e di quella argentina in particolare, teologia caratterizzata come «teologia del popolo». A partire da questa prospettiva papa Bergoglio vede nelle città del secondo millennio il manifestarsi di culture diverse che cercano di imporsi nei vari tessuti urbani.

Le varie comunità cristiane non devono reagire negativamente di fronte a questi fenomeni culturali, chiudendosi a riccio nei loro spazi ritenuti protettori, bensì devono «inculturare» lo spazio che condividono con tutti, soprattutto con i poveri, rendendolo il più vicino possibile al messaggio liberatore del Vangelo. Bergoglio ci raccomanda di non seguire itinerari e programmi di egemonia cristiana nelle varie metropoli, bensì di rendersi attenti ai fermenti presenti nelle varie culture che si manifestano nelle città. Infatti, sempre secondo il pontefice, «si è passati da un soggetto cristiano il cui sguardo stava ‘al di sopra’ della città per modellarla, a un soggetto immerso nello *shaker* delle ibridazione culturale e che ne subisce le influenze e gli impatti». Biancu non si limita comunque a presentare il pensiero di Bergoglio sulla città nelle varie fasi biografiche dell’esercizio del suo ministero, ma lo radica nelle intuizioni specifiche della teologia latino-americana e di quella argentina in particolare.

Il nostro auspicio è che queste sommarie indicazioni attorno ai contributi di questo volume possano invogliare il lettore a gustarli nella loro varietà ed originalità. Il tema della città, che occupa e preoccupa discipline e metodologie molto diverse tra loro, viene qui esplorato non con intenti sistematici o comunque tendenti a proporre una teoria compiuta della città, quanto piuttosto orientati a scandagliarne le potenzialità attraverso una serie di sguardi che nemmeno intendono essere complementari tra loro, bensì completi all’interno della prospettiva scelta e dei metodi usati.

Una frammentarietà voluta, comunque, quella che proponiamo qui a chi ci vorrà leggere, a chi vorrà riflettere e vorrà agire. Se la frammentarietà è segno della limitatezza degli sguardi e degli affondi umani, d’altro canto essa onora la potenza e la suggestività delle metafore della città nelle loro diverse variazioni. Esse non fanno solo sognare coloro che nelle città soffrono e faticano a sopravvivere, ma stimolano anche coloro che intendono cambiare l’esistenza urbana di oggi, riferendosi alle immagini ideali che li abitano interiormente. Possano sia Babele sia la Gerusalemme celeste essere per noi una specie di «idea regolatrice» capace di impedire gli inciampi e di guidare i nostri passi nelle città dei nostri giorni, affinché in esse sia possibile sperimentare un po’ più di fraternità.



## **Vangelo e città. Per una responsabilità pubblica del cristianesimo**

di *Carmelo Dotolo*

Appartiene all'identità storica del cristianesimo la responsabilità socio-culturale della sua proposta. Il che comporta l'impossibilità, pena la sua irrilevanza, di una teologia<sup>1</sup> che non entri in correlazione con i processi di senso che tessono i vissuti del quotidiano. La città,<sup>2</sup> infatti, è luogo/non-luogo simbolico della complessità che si esprime nella configurazione plurale delle dinamiche culturali e religiose, e nell'elaborazione di uno spazio 'laico', autonomo, indicatore di un *ethos* aperto a ogni uomo e donna. Tale assetto interpella il cristianesimo, richiamandolo al ruolo di *partner* interculturale. Condividere la propria differenza, implica articolare un'identità dialogica e aperta al confronto creativo; significa rimettere al centro l'idea di una religione che eviti di autoimmunizzarsi, cosciente dell'esigenza liberante e profetica del suo messaggio; esige di assumere il paradigma del samaritano come legge paradossale dell'esistenza. In altre parole, l'esercizio del cristianesimo si misura sulla *memoria Jesu*, che ne scandisce la ricerca dialettica e che prospetta l'iniziativa etica nell'interpretazione dei rapporti sociali e culturali di cui l'uomo vive.

### 1. *Città e policentrismo culturale. Indicatori ermeneutici*

Appare evidente che per comprendere il significato che il messaggio evangelico ha (o potrebbe avere) per la città, è necessario

---

<sup>1</sup> Cfr. A. AUTIERO (ed), *Teologia nella città, teologia per la città. La dimensione secolare delle scienze teologiche* (Pubblicazioni dell'Istituto di scienze religiose in Trento. Serie minor, 12), Bologna 2005.

<sup>2</sup> Cfr. M. CACCIARI, *La città*, Villa Verrucchio (Rn) 2012<sup>5</sup>.

mettere a tema il valore teoretico ed etico del cristianesimo in relazione alla sua capacità socio-culturale, per il fatto che la città si configura come spazio simbolico dell'umano e della sua complessità storica e culturale nella gestione del significato dell'esistenza.<sup>3</sup> In tale gestione, la realtà contemporanea lascia trasparire dimensioni di un mutamento che sta portando a galla un immaginario antropologico nuovo rispetto ai canoni della soggettività moderna, che non necessariamente va confusa con forme di individualismo ed etnocentrismo.<sup>4</sup> È proprio la particolare configurazione della città ad esigere una diversa ermeneutica del cristianesimo e del suo ruolo,<sup>5</sup> a partire da una considerazione storica sul mutamento in atto che la contemporaneità inscena: quello di una decostruzione di una determinata architettura sociale, culturale e religiosa nella sua progettualità. Detto in sintesi: siamo dinanzi ad un policentrismo culturale, la cui rilevanza è direttamente proporzionale all'affermazione del pluralismo come principio interpretativo della vita, nel quale relazionare in modo non standardizzato identità e alterità. Tale scenario lascia trasparire due topologie indicative: il nesso tra pluralismo e de-cristianizzazione e il tramonto di una figura storica di cristianità.

a) Tra pluralismo e de-cristianizzazione. L'affermazione del principio del pluralismo affonda le sue radici in una lunga storia

---

<sup>3</sup> Cfr. U. HANNERZ, *La complessità culturale. L'organizzazione sociale del significato*, Bologna 1998, pp. 225-279; G. MATTENKLOTT, *Città*, in C. WULF (ed), *Cosmo, corpo, cultura. Enciclopedia antropologica*, Milano 2002, pp. 207-216.

<sup>4</sup> Si legge in A. TOSOLINI, *Città*, Bologna 2006, pp. 44-45: «Gli abitanti di questi auto-ghetti, incontrandosi solo tra simili, disimparano a relazionarsi con l'alterità e la differenza creando, come in un gioco di specchi, altri ghetti. Accade così che, non condividendo gli spazi, le persone non sappiano e non vogliano neppure più condividere esperienze di vita. E quindi senso e significato. Insomma, se da un lato si rimprovera alla città multiculturale la perdita della territorialità, ovvero dell'identità e del comune senso di appartenenza, dall'altro la costruzione di *gated communities*, di percorsi di isolamento spaziale, altro non fa che aumentare la sensazione di paura e di assedio, rendendo impossibile il tentativo di costruire nuove identità condivise per le città multiculturali».

<sup>5</sup> Appare indicativo quanto scriveva alcuni anni or sono P. RICOEUR, *Urbanizzazione e secolarizzazione*, in F. RIVA (ed), *Leggere la città. Quattro testi di Paul Ricoeur*, Roma 2013, p. 120: «Qui il ministero della Chiesa è essenzialmente un ministero di comunicazione, rivolto alle separazioni, ai frazionamenti di ogni sorta della città moderna, alle tendenze alla segmentazione e alla dissociazione della stessa personalità. L'autentica diaconia non consiste nel sopperire alla città nelle sue carenze ... ma si applica ai centri di decisione, ai punti nodali di funzionamento della città dove si incrociano i processi di integrazione e di disgregazione. Una teologia dell'itineranza e quella di un controllo responsabile trovano qui il loro punto d'intersezione».

delle idee che trova la sua affermazione decisa nella modernità, anche se sarebbe ingeneroso attribuire alla sua spinta trasformatrice la responsabilità esclusiva del pluralismo come modo di pensare e vivere. Ne consegue che il significato della modernità quale particolare genesi del pluralismo, va ricercato in quei concetti dinamici, quali crisi, rottura, emancipazione, sviluppo, che indicano un cambiamento socio-culturale, una sorta di distanza dai modi tradizionali di concepire il mondo e la legittimità di altri punti di vista. In definitiva, se la modernità afferma il pluralismo come tempo nuovo, è perché, in una certa forma di opposizione al passato, inaugura teorie, mentalità, comportamenti e stili di vita che si defilano dal già noto. È questo il nodo della questione: perché la modernità intende allontanarsi e rompere con il passato? E di quale passato si tratta? Non sono, forse, in gioco quei processi di cristianizzazione dell'esistenza tipica della cristianità medievale? «Di contro, il pluralismo moderno si è sviluppato attraverso un movimento contrario a motivo della *decristianizzazione* della società – o quantomeno parallelamente a essa. Per questa ragione, abbiamo oggi a che fare con una situazione completamente diversa rispetto a quella che caratterizzava la costellazione tardoantica».<sup>6</sup> La configurazione di tale ipotesi, porterebbe a individuare nel pluralismo un distacco da un certo cristianesimo (e cattolicesimo), interpretato come metafora dell'ordine stabilito, dell'autorità, del culto monolitico della tradizione.<sup>7</sup> Si percepisce, allora, come lo scenario del pluralismo, pur nella provvisorietà della sua proposta, si sia costituito come crisi di una visione del mondo filosofica, culturale, religiosa, che sembrava ingabbiare l'esistenza venuta a contatto con mondi altri, portatori di differenze che hanno decostruito l'archetipo dell'unità indifferenziata e dell'identità monolitica.

b) Crisi dell'idea di cristianità, esercizio di laicità. Da tale assetto, si intuisce la fatica di uscire da una idea-figura di cri-

---

<sup>6</sup> E. JÜNGEL, *Pluralismo, cristianesimo, democrazia*, in *Non passare oltre. I cristiani e la vita pubblica in Italia e in Europa* (I Libri de «Il Regno», 1), Bologna 2003, pp. 209-228, qui p. 209.

<sup>7</sup> L'ipotesi, in forma di interrogazione, è sottolineata da J. KRISTEVA, *Oltre i conflitti una «terza modernità»*, in «Vita e Pensiero», 3 (2014) pp. 32-33: «Poiché la secolarizzazione, ed essa solo, ha saputo 'spezzare il filo della tradizione', possiamo finalmente pensare tutte le tradizioni. Senza ecumenismo, mettendole in risonanza e in prospettiva. È il nostro vantaggio, e un'ambizione esorbitante».

stianesimo legato ad una sua coestensività socio-culturale; cioè, da un'idea di cristianità. Scrive G. Alberigo:

«'Cristianità': con questa denominazione si indica la istituzionalizzazione della simbiosi tra la fede cristiana e la chiesa da un lato e dall'altro lato una società e una cultura determinate, simbiosi che genera un'entità sociale, politica, economica, istituzionale. La cristianità si caratterizza per un'intensa omogeneità sociale e religiosa sulla base della quale si impone la tendenza a eliminare da proprio seno – anche con la violenza- le realtà ostili o comunque non assimilabili e in ispecie le 'altre' religioni e i culti pre-cristiani. La cristianità afferma non solo l'assoluta e esclusiva verità della rivelazione cristiana, ma anche la convinzione di essere la realizzazione ottimale della presenza del Vangelo tra gli uomini, in quanto tale presenza sarebbe realizzata e garantita dalle stesse istituzioni della società».<sup>8</sup>

In tal senso, l'interrogativo sulla responsabilità pubblica del cristianesimo non è indifferente alla comprensione degli effetti critici che una revisione dell'idea di cristianità comporta, soprattutto se invita ad uscire da un orizzonte di lettura che assume l'ipotesi della religione civile come quadro di rapporto tra cristianesimo e città.<sup>9</sup> Non è casuale, infatti, il groviglio interpretativo che si annoda attorno al fenomeno delle secolarizzazioni, la cui lettura si incentra sulla possibilità o meno della funzione-ruolo sociale della religione.<sup>10</sup> La *querelle* si appunta sulla difficoltà giustifi-

---

<sup>8</sup> G. ALBERIGO, *Forme e problemi dell'autunno della cristianità*, in G. BOTTONI (ed), *Fine della cristianità? Il cristianesimo tra religione civile e testimonianza evangelica*, Bologna 2002, pp. 175-200, qui p. 178. Cfr. G. MICCOLI, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea*, Casale Monferrato 1985, pp. 21-92; D. MENOZZI, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Torino 1993, pp. 15-71.

<sup>9</sup> Scrive G. RUGGIERI, *Una religione civile alla fine delle ideologie?*, in G. FILORAMO (ed), *Le religioni e il mondo moderno I* D. MENOZZI (ed), *Cristianesimo*, Torino 2008, pp. 617-618: «Storicamente tuttavia non si può omettere di osservare come, di fronte al riposizionamento pubblico del cristianesimo in funzione organica alla società, si siano affermati, in ogni grande epoca di trasformazione culturale, altri modelli che hanno ugualmente operato in dialettica con quelli appena esposti. Questi modelli possono essere ricondotti a una scelta fondamentale, quella che il padre Chenu chiamava 'evangelismo', con il richiamo alla forza sorgiva del Vangelo. Per lo più, nei secoli passati la si è chiamata ri-forma, cioè ritorno alla primitiva forma della Chiesa. In tempi più recenti la si è chiamata 'aggiornamento'».

<sup>10</sup> Cfr. J. HABERMAS - J. RATZINGER, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg i.Br. 2005; D. MARTIN, *On Secularization. Towards a Revised General Theory*, Ashgate, Burlington 2005. Va segnalata la posizione teoretica di C. TAYLOR, *L'età secolare*, Milano 2009. Cfr. P. COSTA, *Religione, modernità e secolarizzazione*, in C. TAYLOR, *La modernità della religione*, Roma 2004, pp. 113-156.



cativa che la religione e il cristianesimo hanno nell'ambito dello spazio pubblico, per il fatto che la loro presenza non sarebbe neutrale, ma strategica rispetto all'acquisizione di un potere e di una ingerenza nelle decisioni degli stili di vita. Non si può nascondere la sensazione che dietro questa posizione, operi l'idea che la religione debba rimanere confinata negli spazi del privato, senza contribuire alla costruzione della società e all'elaborazione di progetti culturali. Proiettando sulla fede il sospetto della sua incapacità a pensare, o la critica di una mancanza di libertà etica, certe forme di laicità sembrano volersi proteggere dal confronto con altre visioni della vita in grado di alimentare la ricerca della giustizia, della solidarietà sociale, dei valori democratici come condizione culturale e politica per un processo di costruzione sociale. Quindi, non strettamente congiunte a fini apologetici o a forme di potere ideologico. Con molta probabilità, il conflitto interpretativo si attarda su di un uso polemico del termine di laicità, mentre sarebbe più congruo valorizzare la positività di una laicità di confronto che produca una condivisione delle rispettive letture della vita, senza pregiudizi aprioristici.<sup>11</sup> Da questa angolazione, visione religiosa e laica del mondo non necessariamente confliggono, soprattutto se l'obiettivo è la costruzione della *polis*, oltre al fatto che risulterebbe anacronistico ricorrere ad una distinzione tra laico e non, identificando quest'ultimo come non-credente. Si ricadrebbe in una lettura pregiudiziale che stabilisce quali condizioni siano proprie della laicità in contrapposizione con quelle che delineano l'identità credente. La strada da percorrere, invece, è un'altra, se, come annota G.E. Rusconi, la laicità è un concetto «affermativo di autosufficienza conoscitiva della realtà dell'uomo e del mondo. Laicità è sinonimo di autonomia nella definizione delle norme del comportamento morale. Per il laico l'unico criterio-guida dell'umano-naturale è la razionalità/ragionevolezza».<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Scrive C. GALLI, *Libertà e laicità*, in G. PRETEROSI (ed), *Le ragioni dei laici*, Roma - Bari 2005, p. 42: «La cultura laica deve, in sintesi, farsi carico della propria più radicale caratteristica, cioè della capacità e del dovere di criticare le nuove autorità, le nuove fondazioni, i nuovi dogmi, e di assecondare politicamente la liberazione del singolo nel lavoro, nella famiglia, nella società; e di elaborare la nuova legittimazione strutturale e operativa di una politica che sappia decidersi per una società plurale, per una democrazia libera (se non liberale) in ogni sua parte».

<sup>12</sup> G.E. RUSCONI, *Non abusare di Dio*, Milano 2007, p. 19.

Sulla base di tali considerazioni, la laicità non va intesa contro qualcosa o qualcuno, ma uno spazio per, in vista della convivenza in una società pluralistica e con regole di vita condivise. Così come la religione non dice esclusione delle differenze e autoritarismo delle conoscenze. La laicità si configura (o dovrebbe farlo) come luogo pubblico di ascolto e confronto reciproco, in cui credenti e diversamente credenti sappiano dialogare su posizioni diverse e differenti visioni della realtà. Tra le quali, quella religiosa, può costituire un luogo di riferimento teoretico ed etico. Entro tali coordinate, la pluralità dei punti di vista è inerente alla laicità, almeno nella logica del rifiuto di ciò che tende a marginalizzare le svariate identità culturali e religiose.<sup>13</sup> Sarebbe ingenuo non riconoscere che la pluralità è necessaria alla vita democratica, senza cadere nei vortici di un relativismo etico inadeguato al riconoscimento delle differenze.<sup>14</sup> Questo, però, richiede la consapevolezza della parzialità delle proprie posizioni, sino al coraggio di una coerenza che non giochi sull'ambiguità rispetto alla ricerca della verità. La relatività, che non va confusa con l'indifferenza e il relativismo, non si piega alla logica secondo cui tutto va bene o non esistono principi orientativi, perché ciò favorirebbe il sonno della ragione e la banalizzazione della storia. Solo in tale prospettiva, la laicità è condizione per contribuire ad un *ethos* comune condiviso, specie se è in gioco la ricerca del bene comune. Scrive J. Habermas:

«Questo non conduce necessariamente a una valutazione spregiativa dell'intenzione etica e del potenziale contenuto di verità insito nelle dottrine religiose e nelle visioni metafisiche del mondo; rende possibile un mite agnosticismo. Tuttavia, una pesante riserva laicista posta dai non-credenti riguardo alle dottrine profetiche e alle visioni metafisiche del mondo potrebbe senz'altro condurre a un'escalation conflittuale fra campi opposti – tanto all'interno di una cultura quanto su scala globale – suscettibile di diventare altrettanto profonda quanto i conflitti fra fedi religiose ostili.

---

<sup>13</sup> Si legge in COMMISSIONE STASI, *Rapporto sulla laicità*, Milano 2004, p. 19: «La laicità, pietra angolare del patto repubblicano, si basa su tre valori indissociabili: libertà di coscienza, eguaglianza nel diritto alle opzioni spirituali e religiose, neutralità del potere politico. La libertà di coscienza permette a ogni cittadino di scegliere la propria vita spirituale o religiosa. L'eguaglianza nel diritto proibisce qualsiasi discriminazione o vincolo; lo Stato non privilegia alcuna opzione. Infine, il potere politico riconosce i suoi limiti astenendosi da qualsiasi ingerenza in campo spirituale o religioso».

<sup>14</sup> Cfr. G. GIORGIO, *Contro il relativismo senza essere assolutisti*, in «Ricerche Teologiche», 25 (2014), pp. 81-115.

Quando la componente secolare esclude i concittadini religiosi dal novero dei contemporanei e li tratta come esemplari da proteggere come specie in via di estinzione, ciò corrode la sostanza stessa di una eguale appartenenza all'universo delle persone razionali». <sup>15</sup>

## 2. «*Modus vivendi*» globale e riconfigurazione dell'esperienza religiosa

Eppure, guardando alla configurazione delle città contemporanee, non deve sfuggire come il volto attuale socio-culturale sia caratterizzato da un tratto cosmopolita, che ha originato uno sguardo differente sulla realtà: orientato ad interagire con l'altro, aperto ad esperienze culturali divergenti, in grado di muoversi tra le culture e i particolari sistemi di significato. Il realizzarsi di questa ecumene globale, ha segnato un *modus vivendi* attraente, offrendo potenziali indicatori di sviluppo umano e di libertà di realizzazione. È il volto positivo della globalizzazione che, però, sembra pagare dazio ad una omogeneizzazione della vita. Ma l'evidenza di alcune contraddizioni, lascia il sospetto che l'auspicata intenzionalità di una società trasparente e dalle uguali opportunità sia appannaggio di poche *elites* e finalizzata alla dimensione economico-finanziaria. Le trasformazioni che investono la condizione umana non sono marginali o rischi fisiologici di una crescita, come evidenziano i conflitti locali e la generalizzazione di un soggettivismo senza limiti, rinunciatari al confronto con l'esistenza concreta di mondi sociali differenti. <sup>16</sup> Ne consegue che il nuovo spazio identitario globale sembra essere un luogo senza tratti caratterizzanti, abitato da solitudini, incertezze, emarginazioni, che non fanno altro che alimentare il disagio, come mostra l'inquietante investimento narcisistico del libero percorso individuale. Essere circondati da un flusso costante di significati plasmato culturalmente, influisce sull'organizzazione delle esperienze e sulle interazioni sociali, e

---

<sup>15</sup> J. HABERMAS, *La rinascita della religione: una sfida per l'autocomprensione laica della modernità?*, in A. FERRARA (ed), *Religione e politica nella società post-secolare*, Roma 2009, pp. 35-36.

<sup>16</sup> Cfr. S. BENHABIB, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Bologna 2005, pp. 17-75; K.A. APPIAH, *Cosmopolitismo. L'etica in un mondo di estranei*, Roma - Bari 2007, pp. 35-46, 103-116.

richiede di rielaborare i diversi processi culturali in modelli di riferimento ricorrenti. Se il movimento della globalizzazione genera una produzione differenziata di culture, il nodo sta nella capacità che tale produzione non imploda in arbitrarie discriminazioni culturali e sociali, né riduca l'esercizio dei diritti fondamentali a fronteggiare soltanto l'emergenza e a garantire la sicurezza. La possibilità di non impaludarsi nei labirinti multiculturali, sta nel non cedere a pressioni di un relativismo culturale radicale, partendo dal fatto che non esiste alcuna purezza culturale, tale da poter presumere di proteggersi dalla possibilità di scambi significativi e vantaggiosi tra soggetti e gruppi di diversa estrazione culturale. In altre parole, l'accento va posto sui rapporti tra culture differenti, più che sulle differenze culturali.

All'interno di tali differenze, l'indicatore dell'esperienza religiosa esprime un potenziale non secondario nell'elaborazione di un *ethos* comune. La sorprendente vitalità del religioso si è imposta, al di là dei pregiudizi di una sua inutilità o dannosità, per l'esercizio delle libertà fondamentali e dei diritti civili. La domanda religiosa, non senza qualche ambiguità, ha fatto riemergere un orizzonte di aspettative che sembravano oramai accantonate nei processi di razionalizzazione e disincanto del mondo.<sup>17</sup> Se sussulti di bisogno religioso persistono, vanno attribuiti, secondo una resistente vulgata, a un retaggio difficile da smaltire nei dinamismi dei processi di individuazione socio-culturale. Certo. Eppure, non appare adeguata una simile lettura.<sup>18</sup> La galassia delle religioni e delle spiritualità, se appare complessa da decifrare, non conduce tuttavia ad alcuna ingenuità interpretativa tale da autorizzare un'interpretazione che ne mostri il valore solo entro l'ambito dell'individualità privata o delle appartenenze etniche. La presenza pubblica del religioso segnala, piuttosto, un'istanza di equilibrio valutativo delle visioni del mondo,<sup>19</sup> additando un bisogno di assoluto in grado di sostenere la pressione del reale

---

<sup>17</sup> Cfr. U. BECK, *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Roma - Bari 2009, pp. 24-58; 114-168.

<sup>18</sup> Cfr. l'arguta analisi di G. BOSETTI, *Il fallimento dei laici furiosi. Come stanno perdendo la scommessa contro Dio*, Milano 2009.

<sup>19</sup> Cfr. S.M. THOMAS, *Prendere sul serio il pluralismo religioso e culturale. La rinascita della religione e la trasformazione della società internazionale*, in P. HATZOPOULOS - F. PETITO (edd), *Ritorno dall'esilio. La religione nelle relazioni internazionali*, Milano 2006, pp. 31-69.