

TESTIMONIANZE

Rivista fondata da Ernesto Balducci

L'ipotesi Dio all'alba del nuovo millennio



TESTIMONIANZE

BIMESTRALE - ANNO XLVI
MAGGIO-GIUGNO 2003 n. 3 (429)

Direzione e Amministrazione:

Via dei Roccettini, 11
50016 San Domenico di Fiesole (Fi)
Tel./Fax (055) 597080.

Un numero separato: il prezzo di copertina.

Abbonamento annuo (6 numeri):
€ 52,00.

Abbonamento per l'estero (annuo):
€ 80,00.

Abbonamento sostenitore:
€ 100,00.

Gli abbonamenti decorrono dal primo numero di ciascun anno.

Chi si abbona durante l'anno riceve i numeri arretrati.

Abbonamenti «Testimonianze»

Via dei Roccettini, 11
50016 San Domenico di Fiesole (Fi)
c.c.p. **18032508**

Partita IVA 00499650489.

Indirizzo Posta Elettronica
(E-mail) ass.testimonianze@tiscalinet.it
Pagina web

www.testimonianze.org

Direttore

Severino Saccardi

Direttore emerito

Lodovico Grassi

Comitato di Redazione

Maurizio Bassetti (caporedattore)

Francesco Bezzi

Andrea Bigalli

Renzo Bonaiuti

Alessandro Checucci

Davide De Grazia

Pietro Leandro Di Giorgi

Leonardo Ferri

Andrea Giuntini

Mary Malucchi

Cristina Martelli

Roberto Mosi

Vanni Pettinà

Giulia Pruneti

Francesco Stella (dir. responsabile)

Pierluigi Tedeschi

Giuseppe Vettori

Valerio Del Nero

Renzo Foa

Filippo Gentiloni

Stefano Girola

Wlodek Goldkorn

Franco Graiff

Maurilio Guasco

Giuseppe Grazzini

Samia Kouider

Massimo Livi Bacci

Maria Assunta Lucii

Claudia Mancina

Luigi Manconi

Predrag Matejevic

Luciano Martini

Lucio Niccolai

Pierluigi Onorato

Gabriele Parenti

Giannino Piana

Rodolfo Ragionieri

Michele Ranchetti

Paolo Ricca

Armando Rizzi

Giulia Rodano

Ermis Segatti

Maria Cristina Sermanni

Giuliana Sgrena

Simone Silliani

Gianni Sofri

Federico Squarcini

Enzo Tiezzi

Franco Toscani

Tonino Virone

Bijan Zarmandili

Giancarlo Zizola

Consiglio di Redazione

Giovanni Allegretti

Federico Argentieri

Orlando Baroncelli

Pietro Bucciarelli

Matilde Callari Galli

Sergio Caruso

Andrea Cecconi

Mauro Ceruti

Giotto Cigna

Sergio Ciuffi

Sandro Damiani

Bruno D'Avanzo

Michele Dattolo

Giuliano Della Pergola



SUL REINCANTO DEL MONDO

di Fabio Dei



Il «reincanto» del mondo nasce dalla crisi nella società postmoderna della secolarizzazione e del «disincanto» costruito dalla classe dominante borghese nel '900.



La formula è vaga

«Reincanto del mondo» è lo slogan tramite il quale le scienze sociali hanno cercato di descrivere i mutamenti della vita religiosa occidentale negli ultimi decenni. La formula è vaga, e si riferisce a una serie assai eterogenea di fenomeni. Esprime però con chiarezza almeno un punto: il modello weberiano della secolarizzazione e del disincanto non riesce più a dar conto della fenomenologia religiosa nella società attuale.

Fino agli anni 60 o 70, sembravano non esservi dubbi sull'inevitabile nesso tra progresso, modernità e secolarizzazione. Naturalmente, con «secolarizzazione» si deve intendere non tanto il declino della fede religiosa in sé, quanto la sua radicale separazione rispetto ad altre sfere della vita sociale. In particolare, questo processo va inteso come:

a) separazione tra religione e politica, o tra fede e sfera dei valori etici fondanti la socialità, i quali, in un regime di modernità, sono preminenti e universali e non possono essere messi in discussione da alcuna appartenenza religiosa. Ciò porta, di conseguenza, alla perdita di rilievo del ruolo sociale e di guida etico-politica della gerarchia ecclesiastica;

b) separazione della religione da finalità pratiche, e in particolare separazione della salvezza dalla salute. Le implicazioni della ritualità religiosa legate alla guarigione dei corpi, centrali in quasi ogni tipo di religione premoderna, sono viste nella modernità come retaggio arcaico, superstizione, sintomo di sottosviluppo e arretratezza. Contro le manifestazioni magiche e miracolistiche del sacro, si afferma una dimensione radicalmente trascendente della fede. Questa posizione è mantenuta saldamente anche da quelle interpretazioni antropologiche che pure (come nel caso di Ernesto De Martino, ad

esempio) valorizzano fortemente la coerenza e l'efficacia culturale delle pratiche magico-religiose popolari: per quanto funzionali sul piano sociologico o esistenziale, esse restano ostacoli alla emancipazione culturale e politica;

c) affermazione di una modalità tendenzialmente privata e introspettiva di vivere la fede e il rapporto con Dio, che rifugge (trovandole immorali) da troppo evidenti manifestazioni esteriori di carattere ritualistico. «Dalla religione come istituzione si è passati al religioso come sentimento, affare privato, mentre la vita, il lavoro (o la disoccupazione), il tempo libero, la cultura, sono altrove»¹. Ciò ha a che fare col rapporto privilegiato fra modernità e protestantesimo, ovviamente; ma anche, più in generale, con un atteggiamento complessivamente anti-ritualista che caratterizza la modernità stessa;

d) sul piano cognitivo, perdita di rilievo della credenza religiosa a fronte dei sistemi di rappresentazione del mondo legati alla scienza (o almeno a una sua concezione popolare); parallelamente, declino dell'arte e dell'immaginario religioso a fronte dell'amplissima produzione immaginativa proveniente dai mezzi di comunicazione di massa ed espressa prevalentemente nel codice dell'intrattenimento e della cultura popolare.

In questo quadro, i fenomeni anti-moderni, come i culti carismatici e miracolistici, la persistenza di credenze e rituali «primitivi», la presenza di sette o culti che si oppongono esplicitamente alla modernità contrastandone i valori universali, come i diritti umani, la parità uomo-donna, la libertà di espressione, sono visti come residui arcaici, o al massimo come bizzarre recrudescenze di irrazionalità, destinate prima o poi ad essere spazzate via dal progresso.

Come detto, un simile quadro non viene messo in discussione almeno fino agli an-



ni 70. Poi, le cose sembrano cambiare, complicarsi, con l'emergenza di un numero sempre maggiore di anomalie che finiscono per mettere in crisi l'intero modello teorico.

E venne la spiritualità degli anni 80

Queste anomalie, che contribuiscono a definire uno scenario di reincanto, sono sia interne che esterne alla religione di Chiesa. Fra quelle interne, ha particolare rilievo la tendenza alla costituzione di comunità religiose «emozionali», spesso sotto forma di gruppi di preghiera caratterizzati da intensi rapporti personali e da un totale coinvolgimento affettivo e persino sensoriale (abbracciarsi, toccarsi). Particolare rilievo hanno, in questo quadro, i gruppi di rinnovamento o risveglio carismatico, di cui il Pentecostalismo rappresenta l'esempio forse più noto. Si può dire che in questi casi certi tratti della modernità religiosa siano portati alle loro estreme conseguenze: si tratta infatti di movimenti innestati su una idea di pratica religiosa come scelta identitaria e realizzazione personale, in polemica con il formalismo credenziale e liturgico e con le modalità di adesione più tradizionali basate sulla conformità. Ma proprio la loro accentuata ultra (o post, se vogliamo) modernità ha l'effetto paradossale di invertire il processo di secolarizzazione. Le idee pentecostali del battesimo dello spirito, dei doni e della potenza, la riscoperta di un cristianesimo popolare o «delle origini», le pratiche della imposizione delle mani, dell'allontanamento dei demoni e della guarigione collettiva sono chiari indizi di una de-differenziazione delle sfere di vita sociale. Non siamo tuttavia di fronte a ripiegamenti tradizionalisti: al contrario, vi è in queste pratiche il tentativo di adeguamento alle condi-

zioni antropologiche della società contemporanea, con la ricerca spasmodica di realizzazione individuale, di appagamento emotivo, di efficacia performativa, di differenziazione identitaria, tutti elementi lontanissimi dalle modalità tradizionali della vita religiosa.

Lo stesso vale, a maggior ragione, per le «anomalie» che si producono al di fuori del cristianesimo o perlomeno intorno ai suoi confini. Qui siamo di fronte a una gamma assai ampia ed eterogenea di fenomeni, una sorta di continuum al cui interno è difficile tracciare chiari confini classificatori. Mi pare si possano distinguere almeno i seguenti grandi punti:

a) il proliferare delle sette o dei culti dalla più varia provenienza – orientale, esoterica, millenarista, satanista, scienziata o ufologica. Si tratta di movimenti che marcano con forza gli elementi di appartenenza e distinzione, implicando per gli aderenti scelte di vita spesso radicali, con il ricorso a forme di proselitismo e di controllo intracomunitario che confliggono talvolta con i diritti civili degli Stati moderni (è il caso dei Testimoni di Geova o di Scientology, ad esempio). Il richiamo all'autorità tradizionale delle Scritture o di personalità sacre, l'affermata preminenza della legge divina sull'etica civile e del ruolo di affiliato rispetto a quello di cittadino, fanno pensare a una natura fondamentalista di questi movimenti: è tuttavia un fondamentalismo per così dire di ritorno, assai diverso ad esempio da quello islamico, possibile solo nel quadro della proliferazione tipicamente post-moderna delle identità e delle appartenenze culturali;

b) la straordinaria diffusione delle forme di spiritualità caratterizzabili genericamente come new age. Più che di movimenti veri e propri, si tratta qui di pratiche collocabili nell'ambito del tempo libero e del consumo culturale – del quale rappresentano un sempre più importante (anche in



senso commerciale) segmento. La spiritualità new age non richiede (non necessariamente, almeno) forme radicali di conversione e un'adesione di tipo settario, e si caratterizza anzi per la tendenza ad esplorare direzioni diverse, a combinare linguaggi e pratiche secondo una logica radicalmente sincretica. Contigua alla spiritualità new age, in parte ad essa sovrapposta, è l'ampia gamma delle medicine cosiddette alternative o non convenzionali. Si tratta di pratiche di guarigione o di ricerca del benessere fondate sull'idea della inscindibilità di corpo e psiche e di un necessario riavvicinamento della salute alla salvezza – due concetti che erano stati radicalmente disgiunti agli esordi della modernità e con la nascita della biomedicina. Se c'è un tratto che accomuna l'ampio ed eterogeneo continuum delle medicine non convenzionali, è il legame che esse re-istituiscono fra insorgere della malattia e disordini morali (stress, uno stile di vita dissipativo, squilibri nel rapporto corporeo e individuo-natura, cattiva qualità delle relazioni interpersonali), e l'idea di guarigione come riconquista dell'equilibrio e della virtù morale. Il neopaganesimo, che sviluppa questi temi in direzione della ripresa di una (immaginata, peraltro) ritualità arcaica e precristiana, non è solo una delle tante bizzarrie new age, ma forse il più coerente punto d'arrivo di un assai ampio scenario culturale²;

c) la ripresa, o almeno una persistenza non prevista dal modello del disincanto, di fenomeni legati alla religiosità popolare o folklorica, con connotazione magiche, miracolistiche, carismatiche. Questi fenomeni, che l'immaginario modernista ci ha abituato ad associare a una civiltà contadina ormai quasi totalmente scomparsa, sembrano invece trarre linfa vitale dalla alleanza con i mass media. Si pensi al fenomeno dei guaritori popolari con connotazioni magico-religiose, che non

solo resiste assai bene in contesti locali (dove non è infrequente che i sacerdoti stessi siano dotati di poteri), ma guadagna legittimità con la diffusione delle trasmissioni di magia e cartomanzia televisiva, o rivestendosi di nuovi e «autorevoli» panni come quelli della pranoterapia. Oppure, alla nuova fortuna del culto di personalità carismatiche come quella di Padre Pio – l'esempio più evidente, anche se certo non il primo, di costruzione mediatica di una santità miracolosa la cui «realtà» è sancita dalle istituzioni laiche e dalla televisione di Stato (e questo ingresso del sovrannaturale nella TV ufficiale è assai significativo, perché spezza una lunga alleanza tra istituzioni della modernità e pensiero laico). Si pensi, ancora, alle apparizioni sacre, in particolare mariane, che com'è noto hanno avuto grande impulso a partire dagli anni 80, non solo nei paesi cattolici del Sud Europa ma anche e soprattutto nel cuore della post-modernità occidentale, gli Stati Uniti d'America. Il caso di Medjugorje è indicativo di un visionarismo globalizzato diffuso e sostenuto attraverso i media, in cui l'esperienza dell'incontro col sacro si articola nella ricerca tecnologica di prove «oggettive» delle apparizioni e in un infinito processo di riproduzione e circolazione di immagini. Questo scenario di catturabilità e riproducibilità tecnica delle apparizioni è ancor più evidente nel caso dei siti web visionari recentemente studiati da Paolo Apolito³, in cui la realtà dell'evento sovrannaturale fa tutt'uno con la realtà virtuale del cyberspazio. Non può non colpire, qui, la saldatura tra le più raffinate tecnologie comunicative e uno sfondo immaginativo decisamente tradizionale e persino arcaico. Come scrive Apolito, «un ventre rimosso di credenze arcaiche, di implicazioni di simbolismi religiosi, riaffiorato nel mondo visionario, ha acquistato una credibilità di



senso comune attraverso una ristrutturazione tecnologica»⁴.

La cosa notevole è che tutti questi aspetti o forme della spiritualità non rappresentano casi isolati: per quanto diversi, sono uniti in una sorta di continuum. Ci sono alcuni tratti comuni o somiglianze di famiglia che uniscono new agers e visionari in rete, ufologi e devoti di Padre Pio, maghi televisivi e operatori della cristaloterapia, dei fiori di Bach o dei tarocchi junghiani.

La sociologia e il ritorno al religioso

Numerose tesi sono state avanzate per spiegare questi mutamenti di fine secolo (o forse, sarebbe meglio dire, questi mancati mutamenti; vale a dire, l'imperfetta realizzazione delle previsioni del modello weberiano e delle altre grandi teorie sul rapporto tra modernità e razionalità; tornerò dopo su questo punto). Sempre in una logica di schematica semplificazione, possiamo raggrupparle in tre tipi:

a) tesi che pongono in relazione il rein-canto del mondo con una certa «crisi» dell'individuo nella società contemporanea. Quest'ultima produrrebbe condizioni di sempre più forte insicurezza, con i suoi rapidi mutamenti cui gli individui si adattano con difficoltà, con l'instabilità dei ruoli e degli status, con una permanente incertezza riguardo le condizioni di vita e lavorative. Quella contemporanea, come scrive Z. Bauman, è «l'esperienza combinata dell'insicurezza della posizione, dei diritti e della sussistenza, dell'incertezza riguardo alla durata e alla futura stabilità di tutte queste cose e della vulnerabilità del corpo della persona e delle loro propaggini: la proprietà, il vicinato, la comunità»⁵. Una quotidianità sempre più improntata a finalità pragmatiche e materialiste, il vuoto di stili di vi-

ta dominati dai modelli consumistici, la difficoltà a comprendere le dinamiche economiche e sociali in cui siamo collocati – tutto ciò produrrebbe un bisogno di senso, di certezze, di affidamento, che trova nelle nuove forme di spiritualità una risposta. Naturalmente, si tratta di una risposta che – contraddittoriamente – riproduce la realtà cui reagisce: quella che prospera è dunque una spiritualità ridotta a modelli di consumo, fortemente individualizzata, in cui si perde non solo il senso della comunità ma, in definitiva, il rapporto stesso con Dio, riassorbito, come scrive ancora Apolito per la religiosità on line, «nelle involuzioni incessanti dei circuiti tecnologici che si assumono tutto il ruolo del fare, senza pretendere o consentire intenzionalità umana, né intenzionalità divina»⁶;

b) tesi che insistono sull'indebolimento della razionalità prodotto dalla società tardo-industriale. Se nella loro fase nascente i capisaldi della modernità – la produzione industriale, il mercato, la democrazia rappresentativa, l'opinione pubblica costituita da un sistema di comunicazioni di massa – presuppongono e consolidano una razionalità discorsiva critica e laica, nella loro fase avanzata si verificherebbe una sorta di regressione al pensiero magico. In definitiva, si tratta di quella dialettica dell'illuminismo che Adorno e Horkheimer già coglievano nelle loro impietose analisi della cultura di massa americana degli anni 40 e 50, nella diffusione della vuota industria del divertimento o del costume astrologico, interpretate come sintomi della totale alienazione dell'individuo di fronte alla realtà. La diagnosi di «perdita della realtà» domina tutta una serie di analisi sociologiche della tarda modernità. Il consumismo racchiude gli individui in un mondo fittizio di simulacri; le comunicazioni elettroniche, con il loro incon-



trollato e occulto potere di persuasione, ottundono piuttosto che acuire le capacità critiche, e di fatto vanificano il concetto stesso di una democrazia fondata sul libero dibattito all'interno di un'opinione pubblica autonoma e informata; l'ambiente tecnologico diviene così complesso e incomprensibile da parte dell'uomo comune da esser percepito secondo modalità magiche. È in queste crepe sempre più vaste della razionalità che si farebbe strada il reincanto del mondo, che alla fine conduce a vivere in termini di dipendenza religiosa le più banali e secolari pratiche delle quotidianità, come il consumo⁷;

c) Tesi che tentano di porre in relazione il reincanto del mondo con una teoria sociologica del postmodernismo, in particolare con le sue seguenti caratteristiche: - il superamento della polemica modernista (originariamente illuminista) contro l'illusorietà della religione, e contro il vuoto formalismo delle manifestazioni rituali, a favore di una messa in scena delle pratiche tradizionali, recuperate in un gioco di citazioni fra virgolette pur in assenza di una profonda adesione di tipo cognitivo; - la tendenza postmoderna alla dedifferenziazione delle sfere della vita sociale. Laddove la modernità tende a strutturarsi attraverso la separazione di una serie di sfere istituzionali, normative e cognitive (per esempio l'economia, la famiglia, lo Stato, la scienza, l'arte, la religione etc.), ognuna governata da proprie regole e convenzioni, la postmodernità tende a sfumare i confini tra le sfere, in senso sia orizzontale che verticale (cioè, tra ambiti bassi e alti di una stessa sfera, ad esempio tra la grande arte e la produzione commerciale di serie). Ciò ha a che fare ad esempio col già notato accostamento di salute e salvezza;

- la tendenza alla costruzione di identità personali e di gruppo non assolute ed

esclusive (p.es. fede-ateismo), ma elastiche e mutevoli, tramite il libero impiego di un'ampia gamma di risorse culturali e simboliche combinate secondo metodi da bricolage. In questo quadro, risorse di spiritualità provenienti da ambiti anche assai diversi possono esser combinate e utilizzate in funzione di strategie distintive, così come accade per gli ambiti del consumo di beni materiali e culturali.

Come valutare queste tesi, così sommariamente esposte? La tesi della nuova spiritualità come risposta all'incertezza e alla perdita di senso della vita moderna è poco utile – così come poco utili sono in genere i concetti di insicurezza, paura, vuoto esistenziale etc. come cause o spiegazioni di fenomeni culturali. Che le donne e gli uomini contemporanei soffrano di una fondamentale insicurezza è certo plausibile. Ma non si vede perché vuoto o insicurezza dovrebbero condurre all'adesione a certi sistemi culturali e simbolici, se questi non godessero già di un alto grado di legittimazione sociale. L'idea che «tutto va bene» contro l'insicurezza è profondamente sbagliata, e rappresenta un ottimo esempio di pseudo-argomentazione sociologica. Se un certo lessico simbolico non fosse già socialmente affermato, non potrebbe funzionare da argine alla dissoluzione del senso. Ma il nostro problema è appunto capire perché i modelli religiosi appaiono oggi così attraenti, nonostante le previsioni contrarie del modello del disincanto.

Il limite della seconda tesi è quello di dare per scontato che il «ritorno» a pratiche, simboli e orizzonti immaginativi religiosi rappresenti una regressione all'irrazionalità, il sintomo di una perdita di contatto con la realtà – la quale sarebbe sostituita da simulacri prodotti dal mondo del consumo e da quello delle comunicazioni di massa. Questa tesi si porta dietro quel pregiudizio elitario ed etnocentrico che già



gravava sulla sociologia critica della scuola di Francoforte, incapace di concepire una razionalità e un modello di individuo diversi da quelli espressi dal grande pensiero borghese europeo. È curioso che questa interpretazione sia condivisa da una parte del pensiero religioso, che vede nella nuova spiritualità «fai da te» un pericolo (più che una risorsa) per le religioni storiche, nonché il sintomo di un inaridimento delle «vere» fonti della vita religiosa a fronte del materialismo consumista e edonistico e dei modelli di vita vacui e narcisisti promossi dai media. Si noti, in questo tipo di discorso, il continuo ricorso alle contrapposizioni vero-falso, autentico-inautentico, reale-virtuale. Il ritorno del religioso, e soprattutto di quello esteriore e formalizzato, miracolistico e superstizioso, oppure commercializzato e piegato a strumento di realizzazione narcisistica, sullo stesso piano di una miriade di altri consumi e mode culturali, sarebbe in questa chiave un correlato dell'uomo a una dimensione; di quel solitario individuo di massa privo di autonomia intellettuale, simulacro di se stesso, che per così dire esiste solo come effetto collaterale delle strategie pubblicitarie e del flusso di immagini mediali. Ma questa prospettiva non prende in alcuna considerazione le modalità *attive* del consumo di prodotti materiali e culturali, su cui ha insistito la recente etnografia dell'industria culturale. Così come non riesce a spiegare la correlazione tra i fenomeni della nuova spiritualità e un livello di istruzione medio-alto, una potenziale capacità di scelta, di critica e di consapevolezza delle alternative sicuramente superiore a quella che caratterizza l'adesione religiosa tradizionale, segnata invece dalla indiscussa obbedienza all'autorità e dall'assenza di una visione delle alternative. Non ci serve oggi una sociologia mossa soltanto dal disgusto per la cultura di massa, che rifiuta di

addentrarsi etnograficamente nei significati che le nuove pratiche spirituali rivestono per i loro aderenti, preferendo dismettere questi ultimi come «alienati», vittime passive del sistema del consumo, privati per sempre di ogni rapporto con la realtà.

«Non c'è più religione?»

I tentativi di connettere la nuova spiritualità a caratteristiche centrali della situazione postmoderna sembrano più promettenti – anche se portano a imbattersi nella fondamentale ambiguità del concetto stesso di postmoderno. Il rischio è quello di considerare il termine come descrittivo di una precisa realtà storico-sociale, piuttosto che in riferimento a una qualità autoriflessiva del nostro sguardo o della nostra comprensione. Poniamo allora il problema in termini diversi. Stiamo davvero assistendo a una trasformazione della realtà – cioè a una serie di coerenti fenomeni empirici – che può esser definita «reincanto del mondo»? Dovremmo chiederci, come già accennato, se questa espressione non faccia invece riferimento alla nostra sensazione o consapevolezza del fallimento predittivo del modello del disincanto e della secolarizzazione.

Il concetto stesso di postmoderno allude alla conclusione di una fase in cui il modello del disincanto sembrava non tanto descrivere adeguatamente la realtà della pratica e della credenza religiosa, quanto dar conto *prescrittivamente* del punto di vista sulla vita religiosa dei ceti colti e dominanti dei paesi occidentali. Il disincanto è la visione del mondo della grande borghesia intellettuale europea, quella che ha espresso la letteratura e l'arte modernista, la psicoanalisi, le scienze sociali – tutto un pensiero convergente nel cercare Dio all'interno piuttosto che all'esterno,



nelle profondità della psiche individuale piuttosto che nelle dottrine tradizionali o nelle «vuote» e «false» convenzioni della vita sociale. A questa visione disincantata del mondo il nostro stesso pensiero – di laici e credenti ugualmente – è oggi legato in modo stretto e inevitabile. Tuttavia, uno sguardo riflessivo deve saperne coglierne la natura storicamente situata, provvisoria e non assoluta. Il postmoderno, in campo religioso, coincide forse con la consapevolezza del carattere provvisorio del disincanto, le cui condizioni di affermazione come modello prescrittivo sembrano sospese negli ultimi decenni del Novecento.

Allora, il nostro stupore o il nostro scandalo di fronte al «reincanto del mondo» è lo stupore e lo scandalo per il declino dell'egemonia culturale della borghesia intellettuale, laica e illuminata, storicamente rappresentativa del progetto dello Stato moderno. Pur senza palesi rivoluzioni, il ruolo di questa classe o ceto sta palesemente mutando. Ne sono sintomi il trionfo della popular culture sull'Alta Cul-

tura, della comunicazione per immagini su quella discorsiva e soprattutto scritta, il declino dei «saperi esperti» come guide all'amministrazione della cosa pubblica, la disgiunzione ormai quasi totale tra politica e cultura; e ancora, l'indebolimento del prestigio sociale dei ceti intellettuali (a partire dagli insegnanti), e la radicale divaricazione fra capitale economico e capitale culturale. Abituati ad esercitare un controllo «razionale» sui mezzi di comunicazione, gli intellettuali oggi non possono né fanno più farlo: i media elettronici usano codici diversi, e danno voce a tutta una serie di soggetti sociali che in precedenza non avevano accesso alla sfera pubblica del discorso.

«Non c'è più religione», si è tentati di dire; ma le lamentazioni per un buon antico ordine perduto non portano mai molto lontano. Quale egemonia culturale ci aspetta, e che ruolo possono giocare in essa le arricchite e complicate tradizioni della spiritualità da un lato, e dall'altro la tradizione del pensiero laico, è tutto da vedere.

¹ R. Le Corre, *L'ateismo*, in M. Clévenot, *Rapporto sulle religioni. Analisi dei fenomeni religiosi nel mondo d'oggi*, trad. it., Sansoni, Firenze 1989, vol. II, p. 138.

² G. Harvey, *I credenti della nuova era*, trad. it., Feltrinelli, Milano 2000.

³ P. Apolito, *Internet e la Madonna. Sul visionarismo religioso in Rete*, Feltrinelli, Milano 2002.

⁴ *Ibid.*, p. 56.

⁵ Z. Bauman, *Fede e gratificazione istantanea*, in *La società individualizzata*, trad. it., Il Mulino, Bologna 2002, p. 196.

⁶ P. Apolito, *op. cit.*, p. 244.

⁷ G. Ritzer, *La religione dei consumi. Cattedrali, pellegrinaggi e riti dell'iperconsumismo*, trad. it., Il Mulino, Bologna 2000.