

Tommaso Speretta

NUOVA SFERA PUBBLICA MEDIATA E RELIGIONE: IL CASO WOJTYLA

Indice

- p. 1 *Introduzione*
- p. 2 *Capitolo primo*
2 *Una religione pubblica*
3 *Una definizione di stato e politica*
4 *Una definizione di sfera pubblica*
- p. 7 *Capitolo secondo*
7 *Una teologia pedagogico-morale*
- p. 12 *Capitolo terzo*
12 *Il Papa polacco*
17 *Brevi conclusioni critiche: perchè sfida oscurantista alla modernità?*
- p. 20 *Capitolo quarto*
21 *Giovanni Paolo II l'eroe: come i media creano la mitologia*
20 *Della dominazione carismatica di Giovanni Paolo II*
22 *Delle tre caratteristiche che fanno di Giovanni Paolo II un uomo politico*
- p. 26 *Capitolo quinto*
26 *Conclusioni: un'ipotesi risolutiva*
- p. 29 *Bibliografia*

Introduzione

Religione e sfera pubblica sono apparentemente due dimensioni per natura distinte: la prima riguarda l'esperienza privata del singolo, mentre la seconda è faccenda che interessa tutti. È di pubblico dominio.

Il paradigma della secolarizzazione ha sempre rappresentato il quadro di riferimento teorico e analitico mediante il quale è stata studiata la relazione tra la religione e la modernità.

In realtà, vista l'innata crescita di interesse per la religione da parte di diversi pubblici, primo fra tutti i mass media, recenti dibattiti sviluppatisi all'interno delle scienze sociali e politiche dimostrano come oggi non abbia più senso parlare di secolarizzazione, definendola oramai un mito passato. Le tradizioni religiose di tutto il mondo (per ovvie ragioni in questa sede viene preso in esame il solo caso italiano) rispondono al ruolo marginale e privatizzato riservato loro dalle teorie della secolarizzazione e della modernità, assumendo ruoli pubblici di importanza primaria nella costruzione del mondo moderno e sfidando la legittimità e soprattutto l'autonomia delle sfere secolari tradizionali: prima fra tutte lo stato.

In Italia, patria del potere temporale, il processo di "deprivatizzazione della religione e pubblicizzazione di credenze private" è particolarmente evidente, in forza soprattutto dell'esposizione mediatica e dunque pubblica, a tratti incontrollata e invasiva, alla quale si è concesso Giovanni Paolo II.

Nelle pagine che seguono cercheremo di capire in quale modo la religione, nonostante l'ambiente sempre più secolarizzato, ha conquistato la sfera pubblica, acquistando una presenza tanto più riconoscibile quanto più pervasiva e un nuovo inatteso significato civico-politico.

Capitolo primo

Una religione pubblica

Dire che la religione sia da considerarsi una questione puramente intima, sia cioè faccenda di quella che comunemente chiamiamo la “sfera del privato”¹, è un vero paradosso. Anche ormai da non più così recenti eventi sembra che la religione si sia conquistata un posto in prima fila nell’arena della sfera pubblica. Quotidiani e non, telegiornali, cronache televisive, talk-show che si dicono politici, ma non solo, già da vecchia data riservano sempre un’attenzione particolare a questioni di natura religiosa. E non mi riferisco soltanto ai dibattiti intorno ai finanziamenti alla scuola cattolica privata, alla questione del crocifisso o dei veli islamici nelle aule scolastiche, oppure alle fin troppo complicate questioni intorno alla fecondazione assistita o a quella che pare una neonata scienza delle biotecnologie, ma soprattutto al ruolo, agli occhi di molti ormai eccessivamente invadente, che la religione oggi ha e pretende di avere all’interno di uno stato che si professa giuridicamente laico², a tal punto che non ha ormai più alcun senso parlare di secolarizzazione³.

¹ Ci si riferisce al processo di differenziazione istituzionale costitutivo della modernità, mediante il quale le sfere secolari si sono emancipate dal controllo da parte di norme ecclesiastiche e religiose. Su questo punto vedi *Josè Casanova, Oltre la secolarizzazione: le religioni alla riconquista della sfera pubblica, Il Mulino, Bologna 2000.*

² Al fine di evitare interferenze tra i due ambiti, lo stato laico delimita i confini del privato partendo dall’assunto che la sfera pubblica dei liberi cittadini deve ritenersi per definizione eticamente autosufficiente. Si veda a proposito *Gian Enrico Rusconi, Come se Dio non ci fosse. I laici, i cattolici e la democrazia, Einaudi, Torino, 2000; Gian Enrico Rusconi, Possiamo fare a meno di una religione civile?, Laterza, Roma, 1999.* Cfr anche *Identità nazionale e religione civile in Italia*, in “*Rassegna italiana di sociologia*”, XL, n.2, 1999.

³ Si può dire che nell’Europa occidentale premoderna la cristianità era strutturata secondo un sistema dualistico di classificazione: da un lato esisteva il dualismo tra “questo mondo” e l’ “altro mondo”, mentre dall’altro lato “questo mondo” si suddivideva internamente in una sfera religiosa ed in una sfera secolare. La secolarizzazione come concetto si riferisce a quel processo storico che ha portato alla progressiva disgregazione del sistema dualistico che caratterizzava “questo mondo” e delle strutture sacramentali della mediazione tra “questo mondo” e l’ “altro mondo”. Si tratta di una ristrutturazione spaziale radicale. Tre gli aspetti fondamentali delle teorie della secolarizzazione:

1. il processo di differenziazione funzionale e di emancipazione delle sfere secolari dalla sfera religiosa, accompagnato dalla differenziazione e dalla specializzazione della religione all’interno della nuova sfera religiosa: tesi della differenziazione;
2. il processo di secolarizzazione inteso come progressivo declino della religione, destinata a scomparire quasi del tutto: tesi del declino della religione;
3. il processo di secolarizzazione implica necessariamente un processo di privatizzazione e di emarginazione della religione nel mondo moderno: tesi della privatizzazione.

La sfera religiosa, in sostanza, si specializza nella sola funzione religiosa che le spetta, abbandonando molte altre funzioni di natura non religiosa che aveva accumulato nel corso dei secoli e che non poteva più svolgere in maniera efficiente.

Per approfondimenti su questo punto si veda *Josè Casanova, Oltre la secolarizzazione: le religioni alla riconquista della sfera pubblica, Il Mulino, Bologna 2000; Niklas Luhmann, Funzione della religione, Morcelliana, Brescia, 1991; Pietro Rossi (a cura di), Max Weber, Sociologia della religione, Edizioni di Comunità, Torino; 2002.* Cfr anche *Sabino S. Acquaviva, L’eclissi del sacro nella*

È una questione di “pubblicità”.

Certo è che la Chiesa in Italia non si è mai orientata alla sola periferia della società, per quanto dia la periferia i suoi buoni frutti, ma anzi si è data ben da fare per parlare e interagire con i poteri mondani. Ha sempre strizzato l’occhio un po’ qua e un po’ là, e dire che si sia dedicata in silenzio alla vita contemplativa, disinteressandosi quasi delle faccende di pubblico interesse, sarebbe una vera assurdit . La Chiesa ha fatto sempre politica⁴, con o senza i mezzi propri della politica, ma da quando un partito cattolico autentico in Italia non esiste pi ⁵, la passione per la politica sembra diventata quasi irrefrenabile. E c’ha visto bene Sandro Magister quando dice che “senza pi  il partito la chiesa ritrova il pulpito come suo luogo incondizionato per parlare ai poteri mondani. E scuoterli. Sfidarli. [...] La chiesa ha scoperto che tanto   pi  extraparlamentare, tanto   pi  forte. Senza partito per essere super partes.”⁶

Ma quale miglior pulpito, per parlare all’opinione pubblica, della piattaforma mediatica?

Per capire fino in fondo l’operato della Chiesa, limitandoci al solo caso italiano, sono necessarie due brevissime premesse di natura squisitamente teorica, del tutto funzionali al discorso che si andr  costruendo in queste pagine.

1. Una definizione di stato e di politica.

Una definizione classica vuole che lo stato sia quella comunit  umana che, nei limiti di un determinato territorio, esige per s  il monopolio della forza fisica legittima, oppure anche una particolare forma di organizzazione coattiva che tiene unito un gruppo sociale su un determinato territorio, differenziandolo da altri gruppi ad esso estranei, e che   generalmente caratterizzata da tre

civilt  industriale: dissacrazione e secolarizzazione nella societ  industriale e postindustriale, Edizioni di Comunit , Milano, 1981.

⁴ Emanuele Severino fa a questo proposito un’osservazione molto interessante: a suo parere la Chiesa oggi non   poi cos  lontana dall’originario messaggio evangelico, perch    Ges  stesso ad essere originariamente politico. Sostiene che quando Ges  dice di dare a Cesare quel che   di Cesare, e a Dio quel che   di Dio, altro non intende se non che a Cesare non si pu  dare qualcosa che sia contro Dio. Ges  afferma un Cesare che dev’essere cristiano, dunque uno stato cristiano. Severino non guarda ad una apoliticit  originaria del messaggio evangelico, scaricando sulle spalle della Chiesa il peso politico, ma anzi ritiene che essa sia pienamente coerente rispetto al messaggio evangelico originario.

⁵ Mi sembra opportuno specificare, ai fini del discorso che andr  articolandosi nelle pagine successive, che la morte del partito cattolico in Italia   da collocarsi negli anni del papato Wojtyla.

⁶ Sandro Magister, *Chiesa extraparlamentare: il trionfo del pulpito nell’et  postdemocristiana, L’ancora del mediterraneo, Napoli, 2001, (p.12)*

elementi: potere sovrano, popolo e territorio; più semplicemente, lo stato consiste in un rapporto di dominazione di alcuni uomini su altri uomini.

Allo stesso tempo vuole anche che la politica sia l'aspirazione a partecipare al potere o ad influire sulla sua ripartizione tra le varie formazioni politiche ed entro il loro stesso ambito. Più banalmente la politica può essere definita come "lotta per il potere", assumendo la potenza sempre come fine ultimo e immediato⁷.

Il potere politico deriva dall'attività di coordinazione degli individui e dalla regolamentazione dei modelli di interazione. Ovvio è che è lo stato a rappresentare l'istituzione simbolo del potere politico.

La capacità di uno stato di disporre di autorità dipende dalla sua facoltà di esercitare altre due forme di potere tra loro legate ma distinte: il potere coercitivo, che consiste cioè nell'uso o nella minaccia della forza fisica, e il potere simbolico⁸, che deriva dall'attività di produzione, trasmissione e ricezione di forme simboliche dotate di significato, che intervengono sul corso degli eventi, influenzano le azioni degli altri e creano avvenimenti.

2. *Una definizione di sfera pubblica.*

Il concetto di sfera pubblica, così come è stato tradizionalmente inteso, ossia come compresenza spazio-temporale di privati cittadini che si riuniscono per discutere le regole da dare alla società civile e il modo in cui governare il paese, come il luogo in cui le azioni e le pratiche messe in atto dallo stato vengono confrontate e liberamente criticate, come il luogo dell'intersoggettività, della produzione ed elaborazione di significati, ha oggi perso in parte la sua validità. La sua interpretazione tradizionale come compresenza è cioè inadeguata alle caratteristiche della società del ventunesimo secolo.

Assistiamo ormai da lungo tempo alla comparsa di un nuovo tipo di sfera pubblica che possiamo chiamare mediata, la cui nascita e il cui successo è da

⁷ Si veda Max Weber, *Il lavoro dell'intellettuale come professione: due saggi*, Einaudi, Torino, 1966.

⁸ Rimando al concetto di religione come "sistema simbolico strutturato funzionante come principio strutturante" elaborato da Bourdieu in *Genèse et structure du champ religieux*, *Revue française de sociologie*, 1971

attribuirsi al ruolo sempre più centrale che i mezzi, e insieme ad essi le teorie, della comunicazione ricoprono nella società civile contemporanea, tale da rendere impossibile qualsiasi definizione o classificazione dell'ambito pubblico in base a criteri spaziali e dialogici.

Una nuova sfera pubblica che fa perno sul concetto di visibilità e apertura: le nuove forme della sfera pubblica mediata⁹ non sono più collocate in uno spazio e in un tempo precisi, ma separano la visibilità delle azioni e degli eventi dalla condivisione di un luogo comune. All'interno di un'arena pubblica così definita e strutturata ovvio è che centrale diventa la lotta allo spazio del visibile.

In sostanza, la trasformazione della natura della sfera pubblica può attribuirsi fondamentalmente a due processi: la trasformazione della natura della visibilità e la trasformazione del rapporto tra visibilità e potere¹⁰.

È all'interno di questa nuova sfera pubblica che la religione ha fatto il suo ingresso: è diventata pubblica guadagnandone in pubblicità. Tradizionalmente, o forse convenzionalmente, confinata all'interno della sfera privata, la religione si è lanciata alla riconquista della sfera pubblica, imponendosi tra le prime fila nell'arena della contestazione morale e soprattutto politica, autolegittimandosi a ricoprire ruoli di importanza primaria nel processo di costruzione della società civile contemporanea.

Assistiamo ad un "ritorno a nuova vita" da parte di quella tradizione religiosa che le stesse teorie della secolarizzazione e della modernità ritenevano destinata nel mondo moderno ad assumere posizioni e ruoli sempre più marginali e periferici.

Cito: "le istituzioni e le organizzazioni religiose non vogliono più limitarsi alla cura pastorale delle anime individuali e continuano a sollevare questioni sui legami fra moralità pubblica e privata, nonchè a sfidare la pretesa dei sottosistemi sociali, in particolare lo stato e l'economia, di essere esenti da considerazioni normative esterne. Uno dei risultati di questa contestazione è un duplice processo di ripolitizzazione

⁹ Rimando a *J. B. Thompson, Mezzi di comunicazione e modernità: una teoria sociale dei media, Il Mulino, Bologna, 1998.*

¹⁰ Per un interessante approfondimento rimando a *Gabriella Turnaturi, Pubblico e privato, un reciproco abbandono in "Rassegna italiana di sociologia", XL, n.2, Il mulino, Bologna, 1999.* In questo breve saggio Gabriella Turnaturi sostiene che la sfera pubblica e quella privata sono prodotto dello stesso processo sociale e che esse si producono e riproducono in maniera reciproca. La partecipazione politica e sociale dei cittadini è resa possibile solo grazie al processo di osmosi che viene a crearsi tra le due sfere.

della sfera morale e religiosa privata e di rinormativizzazione della sfera politica ed economica pubblica¹¹”.

La religione insomma, dopo aver combattuto illuminismo, liberalismo, moderno stato secolare, socialismo, rivoluzione sessuale ed aver tentato una sorta di aggiornamento, se non ufficiale almeno ufficioso, alla modernità laica, ha continuato, e continua oggi più che un tempo, a rifiutarsi di diventare, per quanto siano in molti ad auspicarselo, una faccenda puramente privata.

¹¹ *Josè Casanova, Oltre la secolarizzazione: le religioni alla riconquista della sfera pubblica, Il mulino, Bologna 2000, (p.11).*

Capitolo secondo

Una teologia pedagogico-morale

L'impegno e l'energia investiti tra le fila della contestazione pubblica politica e morale sono stati tali che la religione ha perso ogni pretesa teologica: vive ormai da tempo un periodo di vera e propria afasia.

La prima e fondamentale preoccupazione della Chiesa oggi è la sua ubiquità pedagogico-morale, più che la necessità di riflettere sul proprio impianto teologico: la ricerca sul dogma, da quanto traspare almeno dalla comunicazione pubblica, si è esaurita per diventare sempre più teologia morale. Il suo ruolo originale di depositaria di precise risposte a domande di contenuto dogmatico ha ceduto il passo a quello di consulente morale, senza accontentarsi però di rimanere relegata tra le mura del privato e del familiare. Non c'è stato, e potremmo dire che ancora non c'è, giorno in cui i media, dalla carta stampata ai radiotelegiornali, e dunque l'opinione pubblica al completo, non dedichino parte della loro attenzione a dibattiti sollevati dallo stato della Chiesa intorno a faccende dalle sorprendenti ricadute sociali, a tal punto da far diventare questioni quali quella dell'eutanasia, dell'aborto e della fecondazione assistita, dei veri tormentoni.

Ma come ha ben osservato Cacciari, e insieme a lui numerosi altri, la critica da fare non è assolutamente quella di sostenere che la Chiesa dovrebbe accettare l'aborto e la fecondazione assistita oppure incitare all'uso del preservativo, e starsene zitta e in silenzio all'angolo del muro, come fosse in castigo: ciò che pare essere un'aberrazione è la sua pretesa di affermare alcune cose da un punto di vista etico, morale, pedagogico ma soprattutto giuridico, legale e politico "fino ad imporre o almeno a cercare di imporre delle legislazioni"¹².

¹² Particolarmente emblematici, ad esempio, mi paiono essere i dibattiti di questi giorni intorno alla modifica della legge 194 sull'interruzione volontaria di gravidanza e l'uso della pillola RU486, e la proposta avanzata dal cardinal Ruini, durante l'assemblea dei vescovi tenutasi ad Assisi, sulla presenza nei consultori pubblici di volontari del Movimento della vita, citando le circa 70 mila donne che, grazie ai Centri di accoglienza alla vita, non hanno abortito, e "non perchè costrette, ma perchè aiutate di fronte alle difficoltà della vita". Secondo le parole del cardinal Ruini, la presenza dei volontari nei consultori avrebbe solo una funzione di sostegno, perchè renderebbe effettiva la tutela della maternità prevista dalla legge 194, concludendo però col dire che la Chiesa premierà nell'urna i candidati che alle prossime elezioni voteranno per il rispetto della vita. E dalle fila della politica italiana nessuna consistente replica alle parole del cardinale presidente del partito vaticano, se non quella che viene dal segretario dei radicali Daniele Capezzone, forse perchè la sinistra, avendo appena applaudito il

E sembra che essa non si accorga affatto, ad esempio, della tacita e nascosta disobbedienza dei cattolici italiani in tema di morale privata e sessuale, tutt'altro che conforme e coerente all'insieme delle credenze e delle raccomandazioni di natura comportamentale quali vengono trasmesse e socializzate presso la stragrande maggioranza dei cittadini italiani, perchè troppo impegnata, nell'euforia massmediatica, a coltivare il consenso pubblico di cui gode ormai da lungo tempo. Si occupa del solidarismo, dei grandi temi della famiglia, dell'aborto, dei finanziamenti alla scuola cattolica privata e persino dell'immigrazione, senza affaccendarsi affatto a trovare seri interlocutori culturali. E nessuno, o quasi, si preoccupa che la Chiesa parli sempre meno del regno di Dio in termini teologicamente impegnati e impegnativi, e per questo anche difficilmente comunicabili e comprensibili, ma sempre più del regno dei valori di cui si ritiene indiscutibile depositaria, espressi in termini che non solo sono intuitivamente di facile accesso, ma soprattutto facilmente spendibili a livello di comunicazione pubblica di massa.

Certo è che i dati dogmatici non vengono totalmente negati ma fungono da semplice sfondo illustrativo per istruzioni dalle pretese tanto morali quanto anche politico-legali che devono, o quanto meno dovrebbero, resistere alle sfide lanciate dal tempo, e che paiono attingere soltanto in apparenza alle fonti e agli impianti dogmatico-dottrinali tradizionali. Gli argomenti di cui la Chiesa si serve per le sue raccomandazioni pedagogico-morali devono ovviamente discendere da un impianto teologico esistente costruito su saldi e solidi fondamenti di verità metafisica: si tratta però di una metafisica pensata a formato da dilettante che, a livello di comunicazione diretta e massmediatica, la rende capace di farsi capire dalle donne e dagli uomini comuni. Essa si serve cioè di verità per così dire ingenue, ma pur sempre metafisiche, attorno al mondo, alla natura, alla vita, a che cos'è l'uomo, a quale senso hanno l'uomo e la natura, a che cosa è giusto e a che cosa è sbagliato, a che cosa è vero e a che cosa è falso, senza proporre però il protitipo dell'uomo morale che per agire avrebbe bisogno di una visione metafisica del mondo che non gli è consentita e alla quale dovrebbe essere educato (ed è qui che nasce la sfida tra la religione e la filosofia). Adopera strategie il più possibile semplici e ingenue. A differenza del

cardinale antidevolution, non può condannare il giorno seguente il Ruini che vuole presidiare i consultori.

filosofo che, pur dichiarando di non sapere nulla di e su Dio, è disposto a pensare la religione come una fonte inesauribile ed insostituibile di valori, l'uomo religioso fa della sua propria verità la quintessenza della conoscenza, proponendola e riproponendola come l'unica e giusta etica pubblica possibile. Tanto che la rivendicazione di una verità trascendente si eleva a giudice di qualsiasi regime politico ritenuto lesivo della dignità dell'uomo.

A quanti di noi è noto, ad esempio, lo storico conflitto che vide la Chiesa battersi con fermezza e adamantina durezza contro la nuova scienza, conflitto simboleggiato dal processo a Galileo, che ebbe per oggetto non tanto la verità o la falsità delle nuove teorie copernicane sull'universo e dunque sull'uomo, quanto la pretesa della nuova scienza di aver scoperto un metodo nuovo ma soprattutto autonomo per ricercare la verità? Perché simile è il dibattito a cui si assiste oggi tra la pretesa di una religione-di-Chiesa di affermare in modo autoritativo la propria verità, sulla quale si fonda il suo stesso successo, autospogliatasi del ruolo di depositaria di precise risposte di contenuto teologico-dogmatico, per indossare le vesti di brava consulente/ammonitrice morale, e quella di una parte della democrazia laica di rivendicare la propria autonomia, ancorata al concetto, forse troppo estremo o radicale, di agire "etsi Deus non daretur"¹³.

Ma il principio dell'agire "come se Dio non ci fosse", si badi bene, non significa affatto l'anarchia dei valori o l'incapacità della democrazia laica di stabilire delle gerarchie o delle priorità di valori, ma significa invece rivendicare l'autonomia dell'uomo, fondare l'uomo su se stesso: auspicarsi l'esistenza di un uomo che sia *autos nomos*.

La religione-di-Chiesa in Italia si autolegittima e si è autolegittimata nel corso della storia ad unica e vera depositaria di valori e di verità etico-morali sulle quali stabilire lo statuto del buon cittadino e ha lottato affinché i motivi per la sua definizione non si fondassero sulla ragione e la ragionevolezza umana. Non è azzardato sostenere che,

¹³ Ciò che si sta cercando di dire è che l'uomo religioso deve partecipare al processo democratico, giustamente, di formazione delle volontà collettive, ma senza utilizzare argomenti che rimandino a principi di autorità esterni al processo stesso di costruzione di una società civile e di un'etica pubblica, principi del tipo "così prescrivono le Sacre Scritture, così insegna il magistero della Chiesa". Per un approfondimento si veda *Laici o Laicisti? Un dibattito su religione e democrazia, a cura di Vittorio Possenti, Liberal libri, Firenze, 2002*.

come ha più volte osservato e insitito Gian Enrico Rusconi¹⁴, la Chiesa e la sua religione assumono atteggiamenti che si possono legittimamente qualificare come civil-religiosi per non dire civico-politici.

Ci troviamo di fronte ad una inaspettata supplenza di religione civile¹⁵ da parte del cattolicesimo italiano, ad “una forma d’agire comunicativo pubblico con rilevanza politica”¹⁶, ad una “fusione pubblica della dimensione politica con quella religiosa con una funzione di fatto di religione civile”¹⁷: oggi più che un tempo la volontà della Chiesa di “sintonizzarsi e interpretare il sentire dominante del popolo e della nazione italiana segue la strategia di creare una nazione cristiana”¹⁸.

Riassumendo: la religione svolge, e continuerà nel futuro a svolgere, ruoli pubblici di importanza primaria nel processo, attualmente in corso, di costruzione del mondo moderno e della società civile. Ha in apparenza accettato la separazione sancita dalla stessa Costituzione italiana fra Stato, giuridicamente laico, e Chiesa; ha accettato il principio costituzionale di libertà religiosa; ha rinunciato, senza aver versato lacrima alcuna, alla sua tradizionale tendenza a fondare e sostenere ufficialmente partiti da utilizzare per diffondere e difendere, a livello politico, i privilegi e le rivendicazioni ecclesiastiche; nonostante ciò continua a trovarsi in una posizione di incredibile maggioranza, che agli occhi di molti rasenta l’invadenza, e gode di un’influenza e di un prestigio presso la società civile senza precedenti. La religione ha fatto nuovamente il suo ingresso nei territori riservati al dibattito pubblico ed ha sfidato a testa alta la pretesa di coloro che la volevano relegata al solo ambito della vita e della sfera privata. Inoltre ha varcato i recinti dell’arena della contestazione politica e civile e si è dimostrata tenace rivale nella lotta per la definizione dei moderni confini tra il

¹⁴ Diversi sono stati gli interventi di Gian Enrico Rusconi attorno al ruolo di supplenza di religione civile da parte della religione-di-chiesa, in particolare si veda *Gian Enrico Rusconi, Come se Dio non ci fosse. I laici, i cattolici e la democrazia*, Einaudi, Torino, 2000; *Gian Enrico Rusconi, Possiamo fare a meno di una religione civile?*, Laterza, Roma, 1999; *Gian Enrico Rusconi, Laici e Cattolici oggi e Quelle verità che non accetto*, in *Laici o Laicisti? Un dibattito su religione e democrazia*, a cura di Vittorio Possenti, Liberal libri, Firenze, 2002.

¹⁵ Per una definizione di religione civile rimando a: *Franco Garelli, La religione civile e il problema dell’integrazione nelle società complesse*, in “*Rassegna italiana di sociologia*”, XL, n.2, Il mulino, Bologna, 1999; *Enzo Pace, Religione civile e contesti nazionali*, in *ibidem*; *Loredana Sciolla, Religione civile e valori della cittadinanza*, in *ibidem*; e *Gian Enrico Rusconi* in nota 12.

¹⁶ *Gian Enrico Rusconi, Una supplenza di religione civile in Italia?* in “*Rassegna italiana di sociologia*”, XL, n.2, Il mulino, Bologna, 1999, (p.239).

¹⁷ *Gian Enrico Rusconi, Come se Dio non ci fosse. I laici, i cattolici e la democrazia*, Einaudi, Torino, 2000, (p.26).

¹⁸ *Gian Enrico Rusconi, Possiamo fare a meno di una religione civile?*, Laterza, Roma, 1999, (p.47).

pubblico e il privato, il sistema e il mondo, la legalità e la moralità, fra l'individuo, lo stato e la società civile, fra le nazioni, le civiltà e il sistema mondiale.

Capitolo terzo

Il Papa polacco

Non possiamo parlare del ruolo che la religione ha avuto nella società civile e nel processo di costruzione del mondo moderno e dell'invasività di cui è stata più volte condannata, senza fare un riferimento a quello che fu uno dei personaggi chiave, tanto per la sua coerenza quanto per la sua ambiguità della nostra modernità: Giovanni Paolo II.

Karol Jòsef Wojtyła, l'uomo che veniva da lontano, come si definì egli stesso nelle parole ai fedeli che seguirono la fumata bianca, fu eletto Papa, prendendo il nome di Giovanni Paolo II presso la Sede Apostolica, il 16 ottobre del 1978. Il 22 ottobre dello stesso anno iniziò solennemente il ministero Petrino, quale duecentosessantatreesimo successore dell'Apostolo, vicario di Cristo, servo dei servi del Signore, perpetrando il suo Pontificato per ben quasi ventisette anni, uno dei più lunghi nella storia della Chiesa.

Duplici fu la grandezza di Papa Wojtyła, perchè grande e santo fu per la Chiesa cattolica, ma altrettanto grande fu per l'impronta che ha lasciato nella storia profana, tanto che basterebbero solo i numeri raggiunti durante l'oltre quarto di secolo di pontificato per rendersi conto di quale e quanta fu la rilevanza del suo magistero: 104 i viaggi apostolici nel mondo; 146 le visite pastorali in Italia; 317 su un totale di 333 le parrocchie visitate in veste di Vescovo di Roma; 19 le edizioni delle Giornate Mondiali della Gioventù; 147 le cerimonie di beatificazione celebrate, nelle quali ha proclamato 1338 beati, e 51 canonizzazioni, per un totale di 482 santi; 6 le riunioni planetarie del Collegio Cardinalizio convocate, allargandolo e creando 231 nuovi Cardinali in 9 Concistori; 15 le assemblee del Sinodo dei Vescovi presiedute, di cui 6 generali ordinarie, una generale straordinaria e 8 speciali; 1166 le Udienze generali del mercoledì alle quali hanno partecipato più di 18.000 pellegrini, senza contare le udienze speciali e le diverse cerimonie religiose e i milioni di fedeli incontrati durante le visite pastorali in Italia e nel mondo; 38 le visite ufficiali a personalità governative ricevute in udienza; 738 gli incontri con Capi di Stato; 246 quelli con Primi Ministri;

14 le Encicliche redatte, 15 le Esortazioni apostoliche, 11 le Costituzioni apostoliche, 45 le Lettere apostoliche e 5 i libri pubblicati in veste di privato Dottore¹⁹.

Ma al di là dei numeri raggiunti, la cosa che più ci interessa è il ruolo pubblico, sociale, politico che Papa Wojtyla ha rivestito nei suoi ventisette anni di pontificato. Diverse sono state, e tutt'ora lo sono, le opinioni e i punti di vista sul suo operato: essi oscillano dall'idea di una rinascita cattolica a quella di una sfida oscurantista contro la modernità; da quella di un Papa di tutti, campione dei diritti umani, santo restauratore, a quella di un Papa troppo politico, troppo invadente. Fino al Papa dell'anatema contro l'illuminismo.

Giudizio quest'ultimo non con un puro fine provocatorio, come in molti tendono spesso a pensare, o anticlericale, ma motivato dal fatto che, a partire dalle prime apparizioni pubbliche fino agli scritti dell'età più matura, Papa Wojtyla non ha mai smesso di essere il capofila di una acerrima e a tratti sanguinosa battaglia contro l'illuminismo e contro la nostra modernità.

Diventa allora necessario approfondire il suo rapporto controverso con l'attuale società illuminista, che si dispiega a partire dalle prime Encicliche apostoliche, *Redemptor hominis*, *Dives in misericordia*, *Dominum et vivificantem*, passando per la *Veritatis splendor*²⁰, fino alla *Fides et ratio* e al libro "Memoria e identità".

Ciò che emerge con prepotenza dagli scritti appena menzionati è il costante riferimento ad una colpa, imperdonabile ed inespiable, da attribuirsi alla filosofia illuminista, per aver fondato l'uomo su sé stesso, per averlo convinto della legittimità della sua autonomia, per aver fatto del ventesimo secolo il secolo delle ideologie del male: "Nel corso degli anni si è venuta formando in me la convinzione che le ideologie del male sono profondamente radicate nella storia del pensiero filosofico europeo. [...] il cosiddetto illuminismo europeo –in particolare l'illuminismo francese, pur senza escludere quello inglese, tedesco, spagnolo e italiano. Una strada tutta sua percorreva l'illuminismo in Polonia²¹".

¹⁹ Le informazioni sono tratte dal sito ufficiale del Vaticano, www.vatican.va

²⁰ Questa enciclica condanna tutta la ricerca teologica, soprattutto quella esplosa, sotto i pontificati di Roncalli e Montini, nella Chiesa di Germania, Francia e Olanda.

²¹ *Giovanni Paolo II, Memoria e identità: conversazioni a cavallo dei millenni*, Rizzoli, milano, 2005, (p.18)

La colpa principale dell'illuminismo è l'aver reso l'uomo norma a sé stesso, l'averlo liberato dalla verità del dogma e imprigionato entro gli stretti confini delle false ideologie, l'averlo costretto a passare ogni pretesa di verità al vaglio del tribunale della ragione e del pensiero critico. L'averlo portato ad un "amor sui usque ad contemptum Dei- amore di sé fino al disprezzo di Dio²²".

Nell'ottica wojtyliana, il momento in cui si profilano all'orizzonte le strutture di peccato e le ideologie del male che fecero del ventesimo secolo l'epoca dei totalitarismi, dell'Olocausto, dei lager e dei gulag, è da individuarsi tra la fine del Medioevo e l'inizio dell'Umanesimo, quando fede e ragione cessarono di essere le ali su cui volava la Verità, e la ragione cominciò a pretendere una sua autonomia. È infatti il primato della fede sulla ragione quello che viene ribadito con costante fermezza soprattutto nella *Fides et ratio*.

La ragione certo non viene sempre svalutata, ma acquisisce un senso solo se messa in relazione con la fede, perchè solo quest'ultima può garantire una "coerente intelligenza" ed un'autentica libertà: "è nel credere che la persona compie l'atto più significativo della propria esistenza; qui, infatti, la libertà raggiunge la certezza della verità e decide di vivere in essa²³". D'altro canto la ragione ha certamente permesso la nascita e la costruzione di sistemi di pensiero complessi, rivelatisi utili in diversi ambiti del sapere, ma questi risultati positivi non ci devono assolutamente "indurre a trascurare il fatto che quella stessa ragione, intenta ad indagare in maniera unilaterale sull'uomo come soggetto, sembra aver dimenticato che questi è pur sempre chiamato ad indirizzarsi verso una verità che lo trascende. Senza il riferimento ad essa, ciascuno resta in balia dell'arbitrio e la sua condizione di persona finisce per essere valutata con criteri pragmatici basati essenzialmente sul dato sperimentale, nell'errata convinzione che tutto deve essere dominato dalla tecnica. È così accaduto che, invece di esprimere al meglio la tensione verso la verità, la ragione sotto il peso di tanto sapere si è curvata su se stessa diventando, giorno dopo giorno, incapace di sollevare lo sguardo verso l'alto per osare di raggiungere la verità dell'essere²⁴".

²² In *ibidem*, (p.17)

²³ Giovanni Paolo II, *Fides et ratio: lettera enciclica*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato, 1999, (p.61)

²⁴ In *ibidem*,(p.52)

C'è chi potrebbe obiettare, citando la *Fides et ratio*, che per il Papa in realtà ragione e fede sono le ali che conducono alla verità, sottintendendo l'equivalenza delle due dimensioni. Tuttavia, da un'attenta lettura dell'enciclica, si evince come un'ala sbatta più dell'altra perchè mai viene realmente affermata la loro equipollenza.

Più in generale, anche la filosofia del nostro tempo viene considerata parte in causa di questa imperdonabile pretesa di autonomia della ragione umana: anzichè indirizzare l'uomo alla ricerca e alla conoscenza della verità, il pensiero filosofico moderno gli avrebbe mostrato i limiti e i condizionamenti di questa sua innata capacità, perdendosi nelle derive dell'agnosticismo, del relativismo e di un generale scetticismo, affannandosi a svalutare quelle verità che l'uomo era certo di aver raggiunto. Wojtyla riconosce certamente la legittimità di una pluralità di diverse posizioni, anche filosofiche, però non riesce a trattenersi dalla tentazione di non riconoscerne un valore e di definirle come un "indifferenziato pluralismo²⁵", tanto privo di un valore oggettivo da credere che tutte le posizioni si possano equivalere. Ed è proprio in questa equivalenza che egli rintraccia uno dei sintomi più diffusi della sfiducia nella verità che è dato verificare nella società moderna.

L'impostazione dunque è quella tomista, che si limita a guardare alla ragione come ad una dimensione che conduce l'uomo alla sola conoscenza dell'esistenza di Dio. La ragione deve limitarsi ad intuire e formulare i principi primi ed universali dell'Essere e a trarre da questi delle conclusioni moralmente accettabili. Giancarlo Bosetti ha parlato della *Fides et ratio* come di un "documento ideologico di chiusura, di attacco frontale al relativismo e di irrigidimento della dottrina su basi tomistiche, che sembra liquidare tutto il pensiero non religioso come afflitto dal morbo del relativismo e del nichilismo²⁶".

Infine in "Memoria e identità", libro unanimemente riconosciuto come il testamento spirituale di Papa Wojtyla, si condanna ferocemente anche il *cogito, ergo sum* cartesiano, in quanto colpevole di aver abbandonato l'uomo in balia della sua sola ragione e di averlo sradicato dal primato vitale che lo rimanda necessariamente alla Verità divina, individuando già in Cartesio il responsabile di un capovolgimento radicale nell'ordine della Verità. Aver affidato il "sum", cioè l'essere dell'uomo, alla

²⁵ In *ibidem*, (p.52)

²⁶ Giancarlo Bosetti (a cura di), *Ragione e fede in dialogo/ Jurgen Habermas, Joseph Ratzinger, Marsilio, Venezia, 2005, (p. 26)*

propria coscienza, strappandolo dal primato dell' "esse" che rimanda l'uomo a Dio, è sembrato agli occhi del Papa polacco la replica storica di quanto già era accaduto all'Origine, nella storia dell'uomo e del mondo: la replica del peccato originale, che consiste nella tragedia che sgorga dall'*hybris* inevitabile dell'uomo di voler essere *autos nomos*²⁷.

L'*hybris* della ragione, nella sua pretesa di autonomia, condurrebbe l'essere umano a mettere in discussione l'esistenza di una norma morale, che per Wojtyła deve essere legge naturale e divina più che legge razionale. Basti pensare alla qualifica di Olocausto che il pontefice attribuisce alla pratica dell'aborto e a quella di omicidio ascritta all'uso della pillola abortiva: "Dopo la caduta dei regimi costruiti sopra le ideologie del male permane lo sterminio legale di esseri umani concepiti e non ancora nati. E questa volta si tratta di uno sterminio deciso addirittura da Parlamentari eletti democraticamente, nei quali ci si appella al progresso civile delle società e dell'intera umanità²⁸". Considerazioni che trovano una giustificazione nel fatto che i lumi e l'aspirazione della ragione all'autonomia hanno lasciato l'uomo solo, "solo come creatore della propria storia e della propria civiltà; solo come colui che decide di ciò che è buono e di ciò che è cattivo, come colui che esisterebbe ed opererebbe *etsi Deus non daretur* –anche se Dio non ci fosse²⁹".

Non c'è da stupirsi dunque se le sue parole insinuano che l'illuminismo ha aperto la porta al totalitarismo, assolutizzando una certa forma di razionalità, che ai suoi occhi ha negato anche il più piccolo spazio all'esperienza e alla conoscenza della Verità

²⁷ "Il *cogito, ergo sum* portò con sé un capovolgimento nel modo di fare filosofia. Nel periodo precartesiano la filosofia, e dunque il *cogito*, o piuttosto il *cognosco*, era subordinato all'*esse*, che era considerato qualcosa di primordiale. A Cartesio invece l'*esse* apparve secondario, mentre il *cogito* fu da lui giudicato primordiale. In tal modo non soltanto si operava un cambiamento di direzione nel filosofare –ma si abbandonava decisamente ciò che la filosofia era stata fino ad allora, ciò che era stata in particolare la filosofia di san Tommaso d'Aquino: la filosofia dell'*esse*. Prima, tutto veniva interpretato nell'ottica dell'*esse* e di tutto si cercava una spiegazione secondo quell'ottica. Dio come Essere pienamente autosufficiente (*Ens subsistens*) era ritenuto l'indispensabile sostegno per ogni *ens non subsistens, ens participatum*, cioè per tutti gli esseri creati, e dunque anche per l'uomo. Il *cogito, ergo sum* comportò la rottura con quella linea di pensiero. Primordiale diventa ormai l'*ens cogitans*. Dopo Cartesio, la filosofia diventa una scienza del pensiero. [...] Nella logica del *cogito, ergo sum*, Dio si riduceva ad un contenuto della coscienza umana; non poteva più essere considerato come Colui che spiega fino in fondo il *sum* umano. Non poteva dunque rimanere come l'*Ens subsistens*, L'"Essere autosufficiente". Era rimasta soltanto l'idea di Dio, come tema di una libera elaborazione del pensiero." *Giovanni Paolo II, Memoria e identità: conversazioni a cavallo dei millenni*, Rizzoli, milano, 2005, (p.19 e 21)

²⁸ In *ibidem*, (p.22)

²⁹ In *ibidem*, (p.21)

divina e degli altri valori non strettamente riconducibili al concetto di ragione. L'uomo senza il suo rapporto con la divinità è incapace di darsi un'etica che tenda davvero al bene: l'uomo senza la fede, proprio perchè non accetta il suo rapporto con l'essere divino, finirà inevitabilmente per progettare sé stesso con le qualità della divinità, per fare cioè di sé stesso la divinità, e pensare quindi la salvezza come opera sua.

Ecco giustificata la sua opposizione radicale all'autonomia della ragione umana, nella visione complessiva di un'incapacità dell'uomo di governare sé stesso senza la tutela della fede, l'insubordinazione alla quale lo rende peccatore responsabile di atroci delitti. Da queste considerazioni si evince quindi il perchè del suo pensare la filosofia della modernità nei termini di scetticismo, relativismo, nichilismo.

Il papato di Giovanni Paolo II è dunque stato quello della riaffermazione dogmatica e solenne della verità così come è stata concepita dalla Chiesa cattolica apostolica romana, di una verità che non può esistere se non in Cristo.

È con Giovanni Paolo II che la Chiesa si è nuovamente riaffermata e riproclamata come unica depositaria della verità, enfatizzando ogni qualvolta fosse possibile la sua differenza, la sua peculiarità ma soprattutto la sua esclusività rispetto ad altre visioni ad essa alternative.

Brevi conclusioni critiche: perchè sfida oscurantista alla modernità³⁰?

In sintesi, l'impostazione wojtyliana si rifà alla filosofia di Tommaso d'Aquino e alla scolastica medievale, approcci che considerano la filosofia ancella della teologia e perciò subordinano la ragione alla fede. Ovvio è che la ragione, ottenuta l'autonomia grazie al *cogito, ergo sum* cartesiano e all'illuminismo, non ha fatto che affannarsi a scardinare il legame che la voleva sottomessa alla fede. Solo così è giustificabile quell'opposizione radicale, quella acerrima battaglia condotta da Wojtyla all'autonomia della ragione, che coincide con una profonda sfiducia nei confronti dell'uomo. Questa non è altro che la ripresa di un vecchio concetto cristiano, secondo il quale l'uomo non sarebbe capace di reggersi da solo se non guidato dalla fede in

³⁰ Riprendo in parte un intervento di Umberto Galimberti apparso su *MicroMega* 2/2005: *Wojtyla il Grande: santo e oscurantista?*, Gruppo Editoriale *l'Espresso*, Roma.

Dio. Dal momento che è caduto nel peccato, l'uomo è nelle mani della Chiesa, che propone la verità cristiana come unica e sola via di salvezza.

Tutto ciò comporta la rivendicazione di una morale naturale, che fonda la sua essenza nella verità divina. Ma una morale naturale così intesa poteva funzionare quando la natura era concepita come immutabile: i principi che discendono da quella concezione sono oggi incomprensibili per l'uomo moderno perchè, con i progressi della tecnica, essa può essere radicalmente manipolata.

Dunque, il concetto di natura immutabile è anacronistico, così come riduttivo è quello di modernità, che traspare dagli scritti del Pontefice. Essa infatti non può essere intesa come un valore di per sé stessa, così come non lo possono essere la medievalità oppure l'antichità, ma va pensata come la condizione dell'uomo oggi, da considerarsi nella singolarità dei suoi drammi esistenziali e quotidiani. Ecco perchè, ad esempio, appare inutile ed insensato equiparare l'aborto all'Olocausto, dato che la soppressione del mondo ebraico nulla ha davvero a che fare con la necessità che conduce l'uomo all'aborto (vista tra l'altro l'inesistenza di una volontà di soppressione e di un'organizzazione che in maniera sistematica obbliga all'interruzione di gravidanza). E lo stesso si può dire per la fecondazione assistita oppure per l'omosessualità³¹.

La convizione di Giovanni Paolo II è che l'umanità sia sempre la stessa e che abbia bisogno sempre degli stessi valori. Rifiuta un confronto con la storicità e la diversità delle epoche storiche e non tiene conto che la modernità deriva anche dalle metamorfosi di un soggetto umano dotato di nuove esigenze, che guarda ad orizzonti diversi rispetto a quelli del passato. Nella visione cristianocentrica del Papa polacco tutta la storia si riduce alla sola alternativa tra ciò che è bene e ciò che è male, come a dire: se decidi in Cartesio pecchi, se non evolvi sei nel giusto.

L'unica strada percorribile, agli occhi di quell'uomo che veniva da lontano, non è la comprensione delle diversità e delle peculiarità di un'epoca storica per natura diversa da quelle precedenti, ma la restaurazione della grande architettura dell'universalismo teologico tomista, quale solo modo per vincere la deriva di carattere scettico, relativistico e agnostico tipica della nostra modernità. La contemporaneità e la sua

³¹ “Penso alle forti pressioni del Parlamento europeo perchè le le unioni omosessuali siano riconosciute come una forma alternativa di famiglia, a cui competerebbe anche il diritto di adozione. È lecito anzi doveroso porsi la domanda se qui non operi ancora una nuova ideologia del male, forse più subdola e celata, contro l'uomo e la famiglia, perfino i diritti dell'uomo.” *Fides et ratio*, (p.22)

filosofia vengono liquidate come qualcosa di ben povero e scarno: non si indaga fino in fondo il perchè del loro sviluppo, anche nei termini, magari sbrigativi, di una volontà, necessaria o inevitabile, di liberazione dalla tradizione. Viene solamente ammesso che il gusto della gente è cambiato, e ciò perchè infaustamente influenzata dalle filosofie e dalle ideologie del male.

Ciò che è mancato al Papa è stata una sorta di filosofia della storia, che potesse dissuaderlo dal pensare tutto in termini di alternativa oggettiva tra il bene e il male. Perchè limitarsi a pensare che Cartesio e l'illuminismo siano stati determinanti per la nascita della modernità, e non viceversa? In altre parole, perchè non chiedersi che cosa sia stato determinante per la nascita del *cogito ergo sum* cartesiano e dell'illuminismo? Perchè non cercare di spiegare la modernità, la secolarizzazione, l'autonomia della ragione umana e dell'individuo in termini che non siano solo quelli di una semplice o semplicistica presenza demoniaca e malefica?

Pare che la storia debba riproporsi sempre allo stesso modo: sempre crescerà a fianco del seme buono la zizzania cattiva. Che cosa significherebbe la parabola della zizzania, con la quale si apre "Memoria e identità", se non che la storia è immutabile e che la cosa migliore da fare è augurarsi che non cresca più nulla, perchè tutto ciò che nasce è male; se non che dovremmo tutti auspicarci una rinascita cristiana, guardando al Medioevo, periodo storico nel quale la cristianità è stata davvero compatta?

Ma la storia purtroppo comprende anche Cartesio, anche l'illuminismo, anche il marxismo, anche l'individualismo moderno: peccato che Giovanni Paolo II -e con lui la Chiesa intera, compreso il suo attuale successore- si sia aprioristicamente rifiutato di tenerne conto, limitandosi a proporre la sua visione intransigente sulla storia e sulla modernità, cercando di imporre anche ai non credenti certi valori solo perchè assunti come naturali.

Capitolo quarto

Giovanni Paolo II l'eroe: come i media creano la mitologia

Nonostante le opinioni divergenti, che lo vedono santo restauratore, Papa della rinascita cattolica oppure Papa della sfida oscurantista contro la modernità, non si può non concordare sul fatto che Giovanni Paolo II fu un uomo dal carisma fortissimo. Molte sono le volte in cui lo si sente definire il Papa amico dei media, un eroe per molti, un profeta, un condottiero, un grande demagogo.

Introdurre il concetto di demagogia fa saltare alla mente l'idea weberiana della politica³², che richiede altre due brevissime parentesi di natura teorica per rendere più chiaro ciò che si dirà in quest'ultimo capitolo.

1. Della dominazione carismatica di Giovanni Paolo II

Poco sopra abbiamo definito il potere politico, di cui il supremo rappresentante è lo stato, come quel rapporto di dominazione che alcuni uomini esercitano su altri uomini. Ma ciò che in quelle pagine non è stato esplicitato è che deve necessariamente esistere una giustificazione in conseguenza della quale i dominati acconsentono a sottomettersi all'autorità dei dominatori, e dei mezzi grazie ai quali questa dominazione ottiene il successo sperato.

Weber nello specifico, tra i motivi di legittimità di una dominazione, indica proprio quello di cui si serve il demagogo. Cito: è "l'autorità del dono di grazia (*Gnadengabe*) personale di natura straordinaria (carisma), la dedizione assolutamente personale e la fiducia personale nelle rivelazioni, nel carattere eroico o in altre qualità di capo di un individuo: ossia, la dominazione carismatica, qual è quella esercitata dal profeta ovvero –sul terreno della politica- dal condottiero eletto in guerra o dal sovrano plebiscitario, dal grande demagogo e dal capo di un partito politico. È la dominazione in forza della dedizione del seguace al carisma puramente personale del capo. La dedizione al carisma del profeta o del capo in guerra o del grande demagogo nella ecclesia o nel parlamento, significa che egli personalmente è per gli altri

³² Max Weber, *La politica come professione in Il lavoro dell'intellettuale come professione*, Einaudi, Torino, 1966

uomini un capo per vocazione intima, e che costoro lo seguono non in forza del costume o della legge ma perchè credono in lui. Dal canto suo, egli vive per la sua causa, tende con ogni sforzo alla sua opera, quando non sia un fatuo e meschino eroe del momento. Per la sua persona e per le sue qualità quel che conta è la dedizione dei suoi fautori: di una schiera di discepoli, di seguaci, di uomini legati al suo partito personale.³³

Quella del demagogo, del profeta è dunque un'operazione di acclamazione di massa che sottintende un pensiero non troppo dissimile da questo: io sono il pastore e voi siete le mie pecore. È un'operazione che ha a che fare con la mitologia.

2. Delle tre caratteristiche cha fanno di Giovanni Paolo II un uomo politico
Weber prosegue nella sua descrizione della scienza del governo elencando le tre principali caratteristiche dell'uomo politico: la passione, il senso di responsabilità, la lungimiranza.

La passione è intesa come dedizione appassionata ad una causa, ad un “dio o ad un diavolo che la dirige³⁴”: da sola essa non basta, per quanto sia sinceramente sentita, perchè “non crea l'uomo politico se non mettendolo al servizio di una causa³⁵”.

Questo tipo di passione infonde, nell'animo, nel cuore e nella carne dell'individuo politico, un profondo senso di responsabilità, che diviene la guida determinante di tutta la sua azione.

Infine la lungimiranza, attitudine della mente più che del corpo, intesa come la capacità di operare con calma e raccoglimento interiore, di sapersi distanziare dalle cose. Il politico deve abituarsi alla distanza, al fermo controllo del proprio animo, all'idea che il fare politica è faccenda di cervello.

Due sono i peccati mortali da evitare: la mancanza di una causa e la mancanza di responsabilità. A questi se ne aggiunge un altro: la vanità, caratteristica comune a tutti gli uomini, ma “nemica mortale di ogni effettiva dedizione e di ogni distanza, e del distacco rispetto a se medesimi³⁶”.

³³ In *ibidem*, (p.49,50,51)

³⁴ In *ibidem*, (p.101)

³⁵ In *ibidem*, (p.101)

³⁶ In *idibem*, (p.102)

Lo strumento fondamentale dell'uomo politico è in conclusione la sua aspirazione alla potenza.

Non deve dunque mancare all'azione politica il fatto di perseguire una causa; quali siano i fini per cui l'individuo politico aspira al potere e si serve di esso, è solamente una questione di fede.

Da queste due brevi parentesi si evince che la natura di Giovanni Paolo II è intrinsecamente politica, cosa che lo ha indotto, nel corso dei ventisette anni di missione evangelica (o evangelizzatrice?), a ridurre la fede a rigorismo etico-politico. In secondo luogo, egli è stato uno dei principali capi carismatici della nostra epoca, un "capopartito" che ha fatto della demagogia e dell'efficacia della propria immagine la sua arma vincente.

Unanime è il riconoscimento di questo Papa come l'ultima figura simbolica che ha incarnato una speranza comune ed una comune leadership di valori, che ha lasciato con la sua morte un vuoto incolmabile, la risposta ad un'epoca in cui dominano frammentarietà, vuoto valoriale, crisi e fallimento.

Altrettanto unanime e dalle dimensioni globali è stata la sua acclamazione pubblica: poco importa se tale acclamazione si sgretola non appena passiamo dalla figura del Papa buono e misericordioso ai contenuti della sua predicazione. Quanti tra i centinaia di migliaia di papa boys che affollavano le sue omelie durante il giubileo lo hanno effettivamente ascoltato sul piano religioso, morale, etico e politico?

La vera rivoluzione di Giovanni Paolo II è stata quella di aver illuso le sue folle di seguaci di poter, nella loro comune quotidianità, davvero partecipare ad un potere condiviso, di poter davvero esercitare anch'essi un frammento di sovranità. Ciascuno di essi ha trovato, nella dimensione della sfera pubblica, un primo orizzonte di senso, cioè quello del "far parte", che ha condizionato il significato da dare alla privata sfera del lavoro, dell'amore, dei sentimenti, della cultura, dei consumi. Wojtyla ha saputo innescare esperienze religiose nelle profondità dei cuori di molti, anche fuori della Chiesa cattolica, sicuro che questi fatti avrebbero avuto una ricaduta sul terreno sociale, e dunque politico. Il suo carisma in tutto ciò è stato di fondamentale importanza: nessun Papa prima di lui si era mai esposto tanto alla potenza, al successo, alla popolarità che regalano i media, alla possibilità che questi danno di

amplificare un messaggio, un'idea, un'immagine. Ha concesso a sè e alla sua Chiesa grande visibilità ed una splendida scenografia, mietendo così consensi ovunque.

Ogni sua mossa enfatizzava l'esclusività della sua figura, e allo stesso tempo accentuava le caratteristiche di una religione della devozione popolare, farcita di santi, di miracoli, di apparizioni della Vergine Maria, anche queste funzionali a non far trasparire mai la sua vera rigidità, nascosta dietro il velo delle emozioni: in sostanza, ha sollecitato l'apparato emotivo. Ha astutamente mobilitato i cuori, controllato i ventri e commosso gli affetti di molti, per occultare l'intrasigenza e l'intolleranza della sua dottrina. Ha enfatizzato all'estremo il culto mariano, fatto di Fatima il luogo cruciale dell'intero Novecento, e ha elevato alla gloria degli altari un numero di santi impressionante, superiore a quello dell'intera storia della Chiesa precedente al suo pontificato, santificando spesso personaggi fortemente controversi³⁷.

Ha viaggiato dentro e fuori l'Europa per incontrare ed offrire la sua legittimazione simbolica a figure di politici e capi di stato anch'essi spesso contraddittori, quando non apertamente efferati nemici della democrazia: dal generale Pinochet a Fidel Castro. Ma si sa com'è: il Papa deve incontrare tutti, deve saper ascoltare tutti. Ha assunto posizioni criticabili nei confronti di alcune guerre: non ha mai sostenuto un no alla guerra in maniera assoluta, ma solo indicato come ogni conflitto dimostrasse in sé l'inutilità dell'uso della forza e della violenza, eccetto nel caso in cui fosse il debole a soccombere, applicando la tradizionale teoria cattolica secondo cui vi sono guerre giuste e guerre ingiuste. L'uso della forza è diventato allora legittimo, come nel caso della guerra nell'ex Jugoslavia.

Eppure tutti si ricordano -e si ricorderanno- di lui come del Papa buono, pacifista, pronto al dialogo e alla comprensione, il Papa garante della libertà religiosa e dei diritti umani. Nessuno ne parla come del Papa che ha difeso le nazionalità cattoliche stabilendo che la guerra contro i Serbi nel Kosovo era una guerra giusta; come il Papa che ha lottato per i diritti umani contrastando -per via di quella morale sessuale che egli ha difeso fino all'ultimo giorno, e che ha visto nella fedeltà e nella castità l'unica

³⁷ Tra questi il ben poco pio Josèmaria Escrivà fondatore nel 1928 dell'Opus Dei, definita la più potente multinazionale dell'educazione religiosa. Rappresentanti dell'Opus Dei occuparono durante il regime di Franco nella Spagna fascista fino a dieci posti ministeriali. Escrivà descrisse Hitler come il salvatore della chiesa spagnola.

via di salvezza³⁸- ogni azione dell'Onu tesa ad arginare le epidemie da Aids in numerosissime zone dell'Africa e la più generale incontrollata esplosione demografica nel Terzo Mondo, in presenza della quale ogni programma di lotta alla fame diventa problema irrisolvibile; come il Papa difensore delle libertà dell'individuo che ha beatificato il cardinale Stepinac, il quale era a conoscenza dei campi di concentramento in Croazia, in cui erano detenuti i comunisti della Serbia³⁹.

Ma è così: i media creano la mitologia, perché il messaggio dei mezzi di comunicazione è che i contenuti trasmessi non sono tanto importanti quanto lo è invece la straordinaria potenza del mezzo che li trasmette. Ossia, la forza dell'immagine massmediatica è tale per cui i contenuti che ad essa si accompagnano sono effimeri, fungono da inutili didascalie.

Il successo di questo Papa è quello a cui vanno incontro tutti coloro che, esercitando un potere, si concedono con sovrabbondanza alla dimensione mediatica. Nessuno infatti può negare l'attenzione, a volte quasi ossessiva, che le televisioni e la carta stampata in Italia hanno dedicato a questo Pontefice. Ogni sua mossa è stata riprodotta: dai viaggi e gli incontri con uomini della diplomazia e della politica ai soggiorni sui monti. Ogni parola detta o scritta ci è stata comunicata: basti pensare che la domenica i telegiornali italiani dedicavano almeno dieci minuti all'Angelus, cosa che non accade in nessun altro paese del continente europeo.

E il Papa non fu affatto ignaro della potenza mediatica, anzi il più delle volte ha fatto esattamente ciò che i media si aspettavano da lui.

Ha colmato un vuoto di ideologie, quel bisogno di utopie e futuro, di carisma e dedizione che soprattutto i giovani hanno. Si è servito della retorica, perchè essa crea

³⁸ Si veda ad esempio l'enciclica *Evangelium Vitae*, nella quale viene rifiutato non solo l'aborto ma anche qualsiasi forma di contraccezione. Ogni atto sessuale non mirato alla riproduzione è considerato immorale. È esplicitamente condannato anche l'uso del preservativo.

³⁹ Sulle contraddizioni del Papato Wojtyla rimando ad Hans Kung, il teologo cattolico dissidente al quale fu proibito dalla Chiesa di Roma sia l'insegnamento che la pubblicazione dei suoi libri, allo stesso modo di altri teologi critici come Leonard Boff, Eugen Drewermann, Tissa Balasuriya. Kung fu bandito dall'insegnare all'interno della Chiesa a seguito di un suo articolo pubblicato nel 1980 nel quale criticava aspramente l'operato del Papa polacco. In quell'occasione il teologo svizzero parlò di poteri dittatoriali e inquisizione contro teologi, preti, frati e vescovi impopolari; di una chiesa di sorveglianza, in cui le denunce, la paura e la mancanza di libertà la facevano da padrone; di vescovi governatori mandati a Roma invece che servi dei credenti; di teologi che o non scrivono affatto o se scrivono lo fanno in maniera conformista. In tempi più recenti, nel marzo del 2005, appare sul quotidiano *Il Corriere della Sera* un articolo del teologo dissidente che porta il titolo "Wojtyla, il Papa che ha fallito", in cui si enunciano le undici contraddizioni che hanno segnato il pontificato di Giovanni Paolo II. L'articolo è facilmente reperibile in rete.

il consenso e la persuasione, suscita le emozioni e scuote gli affetti. Ha colto la frammentarietà dell'epoca moderna, la necessità di cercare orizzonti comuni, il fallimento della democrazia e della politica, incapaci di offrire ideali, ma solo una varietà di modi diversi per gestire e risolvere conflitti di interessi. Ha polemizzato contro il consumismo e il mondo globalizzato, anche se è stato il primo leader mondiale della globalizzazione, proponendo ovunque, da nord a sud, da est a ovest, gli ideali di perdono, pace e giustizia⁴⁰.

Ha riempito le piazze di giovani, che hanno pregato, e anche cantato, suonato e ballato. Ma in tutte quelle adunate di massa nulla vi è stato di significativamente religioso, o per lo meno davvero poco: i giovani si sono raccolti intorno al Papa in quanto mito, esattamente come lo è una rockstar o un divo del cinema hollywoodiano. Come fuori dai cancelli di un'arena ad aspettare l'inizio di un concerto, così in piazza San Pietro l'adunarsi è stato assunto come un valore in sé, indipendentemente dalla qualità del mito per cui ci si raccoglieva: anche di un cantante se ne applaudono le parole, pur ritenendo i messaggi delle sue canzoni realmente irrealizzabili. Di questo Papa è piaciuta la coerenza e la passione con le quali si è battuto per una causa, nonostante la gente non creda davvero che essere omosessuali sia un peccato mortale o che l'aborto sia da paragonarsi allo sterminio degli ebrei da parte delle truppe naziste. La sua popolarità è stata straordinaria: l'enorme attenzione attribuitagli dai media e il suo continuo e a volte incontrollato appello alla comunicazione massmediatica, ha diffuso, dopo la sua morte, un certo senso di orfananza generale. Ma l'esplosione di pietà popolare, di cui siamo stati tutti spettatori davanti agli schermi delle nostre televisioni, il più delle volte non si è tradotta che in una vana ricerca dello straordinario, delle apparizioni, dei miracoli, di una religione troppo facilmente terapeutica.

⁴⁰ Rimando alla lettura di Lester R. Kurtz, *Le religioni nell'era della globalizzazione: una prospettiva sociologica*, Il Mulino, Bologna, 2000. Suggerisco anche la lettura di Stefano Martelli, con la collaborazione di Gianna Cappello e Lorella Molteni, *Il giubileo mediato: audience dei programmi televisivi e religiosità in Italia*, Franco Angeli, Milano, 2003; Hans Kung, *Scontro di civiltà ed etica globale. Globalizzazione, religione, valori universali, pace*, Datanews, Roma, 2005

Capitolo quinto

Conclusioni: un'ipotesi risolutiva

Il concetto di sfera pubblica inteso come compresenza dialogica spazio-temporale non è oggi più valido. L'importanza dei processi e delle teorie della comunicazione ci costringe a parlare di sfera pubblica mediata: cambia totalmente il rapporto tra la visibilità e il potere. La religione, nonostante l'ambiente sempre più secolarizzato, si lancia prepotentemente alla conquista della nuova sfera pubblica: assistiamo ad un processo di deprivatizzazione della religione o pubblicizzazione di credenze private. Essa acquista una presenza tanto più riconoscibile quanto più pervasiva: guadagna un nuovo inatteso significato politico, che si traduce in teologia morale e rigorismo etico. Si ripropone il conflitto, ormai di vecchia data, tra fede e ragione: come il capofila di un partito politico Giovanni Paolo II combatte per un diritto naturale e per l'assolutezza della Verità divina. Al di fuori di essa tutto viene pensato in termini di scetticismo, relativismo, agnosticismo e vuoto valoriale: si fraintende così non solo il significato della modernità ma anche la condizione dell'uomo moderno. La sua contraddittoria esposizione mediatica finisce col rivelarsi un'arma a doppio taglio: essa crea la mitologia e allo stesso tempo prospetta una religiosità distinta dalla religione, ad uso e consumo del singolo.

Questo inaspettato processo ci costringe a ripensare la natura dei rapporti tra Stato liberale, (che dovrebbe essere autosufficiente e indipendente da tradizioni religiose o comunque trascendenti, e che almeno nel continente europeo è nato proprio nel conflitto con quelle medesime tradizioni), democrazia e religione, rendendoci impossibile tracciare una linea netta di demarcazione tra il terreno del pubblico e quello del privato. E ci impedisce inoltre di risolvere la questione parlando semplicemente di diritto al pluralismo, ma ci obbliga ad elaborare un compromesso tra fede cristiana e ragione: sarebbe un'assurdità impedire alla dottrina religiosa il diritto alla partecipazione al discorso pubblico, ma vista la sua ostinazione a considerare la secolarizzazione europea come la deviazione rispetto ad un'epoca in cui la fede illuminava la ragione e fungeva da fondamento civile e politico, rimane il dubbio che essa non sia disposta ad un vero dialogo.

Quando parliamo di sfera pubblica non possiamo non parlare di pluralismo, ossia di partecipazione ad un discorso a più voci e in piena libertà intorno a materie controverse che toccano sensibilità diverse, come quando si discute ad esempio di aborto, fecondazione assistita o omosessualità, e che devono necessariamente condurre ad una trattativa o ad una soluzione finale. Ma ovvio è che se le voci che intervengono nel discorso pubblico crescono, cresce anche la necessità di stabilire dei chiari principi regolativi, altrimenti si rischia la paralisi. E le cose si complicano ancor di più se, come sta accadendo oggi, la tendenza dei religiosi a prendere la parola nell'ambito della sfera o della ragione pubblica non solo cresce, ma diventa sempre più invasiva per non dire intrasigente.

Un'ipotesi risolutiva è stata avanzata da John Rawls, filosofo politico tra i più influenti del Novecento. Egli ha ipotizzato una costruzione pluralistica secondo la quale, entro i confini dello Stato liberale, tutti i tipi di dottrine o teorie politiche ed anche morali, laiche o religiose, possono intervenire nella discussione pubblica e far valere ognuna le proprie pretese, purchè accettino quella che Rawls chiama la "clausola condizionale"⁴¹: i principi e le politiche avanzate da ciascuna dottrina devono avere ragioni appropriatamente pubbliche. Vale a dire: l'uomo di fede ha certamente la libertà di contestare i progressi delle biotecnologie, oppure di argomentare contro aborto e omosessualità, ma per farlo entro i confini del dibattito e della ragione pubblica fino a cercare di modificare delle leggi o di imporne di nuove, deve usare argomenti propriamente politici e non di fede; perchè la posta in gioco riguarda il benessere dell'intera collettività, e non del singolo individuo cattolico.

Si tratta di una specie di lavoro di traduzione: se la religione, o qualunque altra dottrina, sconfinava l'area pubblica comune dove dottrine diverse trovano motivi di sovrapposizione e il consenso di tutti si interseca, rifiutandosi di utilizzare un linguaggio politico, non può pretendere di diventare legge. Ossia, il credente non può ad esempio disconoscere in toto per partito preso il valore dell'autonomia di giudizio morale del singolo oppure contestare il principio di maggioranza democratica, nel caso in cui questi contrastino con valori da lui ritenuti irrinunciabili, perchè così facendo rischia di minare il processo democratico stesso. Anche il credente deve

⁴¹ John Rawls, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Torino, 1999. Si veda anche John Rawls, *Il diritto dei popoli*, Edizioni di Comunità, Torino, 2001.

essere disposto a mettere e rimettere alla prova le certezze acquisite, tenere in conto la possibilità di sbagliarsi, rinunciare al principio autoritativo di verità assoluta.

In ciò risiede il concetto stesso di laicità dello Stato: la democrazia laica è da identificarsi non con scetticismo, relativismo o agnosticismo, ma con lo spazio pubblico entro cui tutti i cittadini, credenti o non, confrontano le loro argomentazioni e seguono procedure consensuali di decisione senza far valere ragioni di fede o convincimenti personali. Significa che essi si attengono al principio di reciproca persuasione e osservanza delle procedure. La società va pensata come un “equo sistema di cooperazione” guidata da regole e procedure pubblicamente e reciprocamente riconosciute.

Come però la religione non deve invadere la sfera pubblica con eccedenze di fede, così i laici non devono aprioristicamente trascurare di raccogliere proposte che vengono dal mondo religioso: dal versante laico bisogna tornare a guardare alle religioni come a serbatoi di senso e a luoghi privilegiati di fondamentali esperienze individuali. Solo in questo modo infatti il pluralismo non viene compromesso ma alimentato.

A simili conclusioni giunge anche il filosofo Jürgen Habermas⁴²: come per Rawls, anche per Habermas le concezioni religiose del mondo non possono vedersi negato il diritto di entrare criticamente nella discussione pubblica. L'uomo religioso deve però evitare di proiettare sulla società regole disciplinari che devono restare confinate all'ambito del privato e prendere atto che la partecipazione al discorso pubblico lo costringe inevitabilmente a misurarsi con le regole di una democrazia laica e con i problemi di convivenza posti dalla pluralità delle posizioni. Nonostante ciò Habermas concede qualcosa di più alla religione: egli infatti non nomina mai un “linguaggio politico” nè un processo di traduzione (ossia la clausola condizionale di Rawls), ma chiede al laico di concedere al credente il diritto di partecipare alla discussione pubblica “in lingua religiosa”. Spetta al laico lo sforzo di attivare un processo di traduzione-interpretazione.

⁴² *Leonardo Ceppa, (a cura di), Jürgen Habermas, Morale, diritto, politica, Edizioni di Comunità, Torino, 2001.*

Bibliografia

- Acquaviva, S. S., *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale: dissacrazione e secolarizzazione nella società industriale e post-industriale*, Edizioni di Comunità, Milano, 1981
- Ballardini, B., *Gesù lava più bianco, ovvero come la Chiesa inventò il marketing*, Minimum fax, Roma, 2000
- Berger, P., *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (1967); tr. it. *La sacra volta: elementi per una teoria sociologica della religione*, SugarCo, Milano, 1984
- Bosetti, G., (a cura di), Habermas, J., Ratzinger, J., *Ragione e fede in dialogo*, Marsilio, Venezia, 2005
- Bourdieu, P., *Genese et structure du champ religieux*, "Revue française de sociologie", 1971;
- Une interpretation de la theorie de la religion selon Max Weber*, "Archives Européennes de sociologie", 1971;
- Sur la Television: suivi de l'emprise du journalisme* (1996); tr. it. *Sulla televisione*, Feltrinelli, Milano, 1997
- Casanova, J., *Public religions in the modern world* (1994); tr. it. *Oltre la secolarizzazione: le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna, 2000
- Ceppa, L., (a cura di), Habermas, J., *Morale, diritto, politica*, Edizioni di Comunità, Torino, 2001
- Durkheim, E., *Les formes elementaires de la vie religieuse* (1912); tr.it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Edizioni di Comunità, Milano, 1982
- Estruch, J., *Santos y pillos: el Opus Dei y sus paradojas* (1994); tr. ingl. *Saints and Schemers. Opus Dei and its Paradoxes*, OUP, Oxford, 1995
- Gauchet, M., *Le Désenchantement du Monde: une Histoire Politique de la Religion* (1985); tr.it. *Il disincanto del mondo: una storia politica della religione*, Einaudi, Torino, 1992
- Giovanni Paolo II, *Memoria e identità: conversazioni a cavallo dei millenni*, Rizzoli, Milano, 2005;

- Fides et ratio: lettera enciclica*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato, 1999;
- Evangelium vitae: lettera enciclica*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato, 1995;
- Veritatis splendor: lettera enciclica*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato, 1993;
- Dominum et vivificantem: lettera enciclica*, Edizioni Paoline, Roma, 1986;
- Dives in misericordia: lettera enciclica*, Edizioni Paoline, Roma, 1980;
- Redemptor hominis: lettera enciclica*, EDB, Bologna, 1979
- Garelli, F., *La religione civile e il problema dell'integrazione nelle società complesse*, "Rassegna italiana di sociologia", XL, n.2, Il Mulino, Bologna, 1999
- Kung, H., *Scontro di civiltà ed etica globale. Globalizzazione, religione, valori universali, pace*, Datanews, Roma, 2005
- Kurtz, L. R., *Gods in The Global Village: The Worlds Religions in Sociological Perspective* (1995); tr. it. *Le religioni nell'era della globalizzazione: una prospettiva sociologica*, Il Mulino, Bologna, 2000
- Le Bras, G., *Etudes de sociologie religieuse* (1955); tr.it. *Studi di sociologia religiosa*, Feltrinelli, Milano, 1969
- Luckmann, T., *Die unsichtbare Religion* (1967); tr. it. *La religione invisibile*, Il Mulino, Bologna, 1969
- Luhmann, N., *Die Funktion der Religion* (1977); tr. it. *Funzione della religione*, Morcelliana, Brescia, 1991
- Magister, S., *Chiesa extraparlamentare: il trionfo del pulpito nell'età post-democristiana*, L'ancora del Mediterraneo, Napoli, 2001
- Martelli, S., *La religione nella società post-moderna: tra secolarizzazione e de-secolarizzazione*, EDB, Bologna, 1990;
- (con la collaborazione di Gianna Cappello e Lorella Molteni), *Il giubileo mediato: audience dei programmi televisivi e religiosità in Italia*, F. Angeli, Milano, 2003
- Morgenthau, H., J., *Politics among Nations. The Struggle for Power and Peace* (1985), tr. it. *Politica tra le nazioni. La lotta per il potere e la pace*, Il Mulino, Bologna, 1997
- Norris, P., Inglehart, R., *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, CUP, New York, 2004
- Pace, E., *Religione civile e contesti nazionali*, "Rassegna italiana di sociologia", XL, n.2, Il Mulino, Bologna, 1999

- Possenti, V., (a cura di), *Laici o laicisti?: un dibattito su religione e democrazia*, Liberal Libri, Firenze, 2002
- Rawls, J., *Political Liberalism* (1993); tr. it. *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Torino, 1999;
 -*The Lows of people with the Idea of Public Reason Revisited* (1997); tr. it. *Il diritto dei popoli*, Edizioni di Comunità, Torino, 2001
- Rossi, P., (a cura di), *Max Weber, Sociologia della religione*, Edizioni di Comunità, Torino, 2002
- Rusconi, G. E., *Come se Dio non ci fosse: i laici, i cattolici e la democrazia*, Einaudi, Torino, 2000;
 -*Possiamo fare a meno di una religione civile?*, Laterza, Roma, 1999
 -*Una supplenza di religione civile in Italia?*, “Rassegna italiana di sociologia”, XL, n.2, Il Mulino, Bologna, 1999
- Sciolla, L., *Religione civile e valori della cittadinanza*, “Rassegna italiana di sociologia”, XL, n.2, Il Mulino, Bologna, 1999
- Thompson, J. B., *The Media and Modernity. A Social Theory of the Media* (1995); tr. it. *Mezzi di comunicazione e modernità: una teoria sociale dei media*, Il mulino, Bologna, 1998
- Turnaturi, G., *Pubblico e privato, un reciproco abbandono*, “Rassegna italiana di sociologia”, XL, n.2, Il Mulino, Bologna, 1999
- Weber, M., *Politik als Beruf, Wissenschaft als Beruf* (1921); tr. it. *Il lavoro dell'intellettuale come professione: due saggi*, Einaudi, Torino, 1966

Siti internet

www.vatican.va

Periodici

MicroMega 2/2005: *Wojtyla il Grande: santo e oscurantista?*, Gruppo Editoriale l'Espresso, Roma