

## Chiesa, modelli economici e fine delle ideologiche

GIANLUCA SALVATORI

### Un quadro interpretativo

Il crollo dei regimi comunisti dell'est europeo ha aperto all'economia di mercato e all'idea liberale il ruolo di modello unico di riferimento a livello mondiale. L'internazionalizzazione economica è diventata una "realtà della vita". Esistono naturalmente angoli del mondo che per il momento non ne sono ancora coinvolti. Ma in termini generali il pianeta è una realtà sempre più unitaria, in cui gioca un ruolo di primo piano, ad un livello pragmatico prima ancora che ideologico, il potere di un mercato libero e senza frontiere, al quale si collega strettamente la concezione occidentale della società di massa, con la sua cultura ed i suoi modelli di vita.

Seguendo una recente analisi di R. Dahrendorf, nel suo ormai famoso *Quadrare il cerchio*, il mondo unificato dall'economia di mercato, da cui è scomparso l'antagonismo tra socialismo e liberalismo, rivela tuttavia una realtà in cui è possibile distinguere costellazioni ampiamente divergenti. Con una considerevole semplificazione nel panorama post-socialista si possono individuare tre differenti accezioni di liberalismo, o forse sarebbe meglio dire stadi, che disegnano un quadro generale meritevole di riflessione.

### Il modello Usa

L'economia degli Stati Uniti (e, in Europa, della sola Gran Bretagna) è stata la prima a confrontarsi in termini generali con la sfida della globalizzazione. Ciò è avvenuto ponendo al centro il tema della competitività, come nucleo fondante dei principi di mercato. A partire dall'amministrazione Reagan, nell'ambito di istituzioni democratiche liberamente scelte dai cittadini, negli Stati Uniti si è sviluppato un processo che ha portato ad estendere sempre di più il raggio di azione della filosofia della competitività. Dal campo dell'eco-

nomia la fede nella competitività si è estesa all'intera società, coinvolgendo gradualmente tutte le forme di intervento pubblico: dalla amministrazione civile, all'istruzione, all'assistenza sociale e sanitaria. In breve, il liberalismo americano ha dato luogo ad un modello di società ispirato al binomio competitività-produttività. Un modello incurante delle ripercussioni sul livello di coesione sociale dell'esistenza di aree altamente produttive e competitive circondate da un mare di marginalità, disoccupazione e povertà. Il modello americano ha favorito la scissione della società in due aree: quella del benessere e quella della marginalità, quest'ultima afflitta da sempre più gravi problemi di disoccupazione, analfabetismo di massa, criminalità. Come conseguenza di questo processo, si può dire che il modello americano deve oggi fare i conti con un problema di carattere sociale che rischia di minarne le basi. Come ha rilevato Arthur Schlesinger nel suo *Disuniting of America*, si assiste oggi al crollo delle virtù descritte da Tocqueville. Quelle virtù che 160 anni fa avevano consentito il costituirsi di una comune appartenenza all'interno di quella che Madison aveva definito la "società civile". Gli Stati Uniti sono la conseguenza della nascita di una società civile prima ancora che di uno stato, sia pure federale. L'unità americana nasce da un processo culturale di inclusione e appartenenza che ha condotto alla creazione di una forma di cittadinanza fondata sulla accettazione universale di obblighi e responsabilità all'interno di una comune infrastruttura (framework) di libertà.

Oggi però la società civile americana è sempre più frammentata: gli americani non sono più americani, bensì italo-americani, ispano-americani, afro-americani. Il melting-pot è un ricordo lontano, e ciò dipende anche - ed è un paradosso - dal successo di quel modello. Il grande sviluppo economico e sociale ha infatti progressivamente indebolito i legami sociali, fino a che la nuova ondata di competitività ha finito per dissolverli del tutto. È il grande paradosso che si riscontra in tutte le maggiori democrazie contemporanee: il loro successo si paga a prezzo di una divisione della società tra quanti, e sono una maggioranza, hanno raggiunto condizioni di benessere che intendono difendere anche a scapito della coesione sociale e la minoranza di chi invece è rimasto fuori o è arrivato dopo, quando ormai era troppo tardi per inserirsi nel miracolo economico.

La società americana è l'esempio più esplicito di come negli ultimi trent'anni l'attenzione pubblica, sempre per rifarsi alla analisi di Dahrendorf, si sia venuta progressivamente spostando dal problema dei diritti positivi (entitlements), al problema della disponibilità di beni (provisions) ed infine al problema dei legami di senso (ligatures). È utile ripercorrere sinteticamente questo percorso, perché le indicazioni che ne derivano aiutano a comprendere gli altri due modelli di società liberale che oggi si confrontano sulla scena mondiale.

Negli anni '70 al centro del dibattito erano infatti i diritti positivi, ed in particolare l'estensione dei diritti civili alla sfera politica e sociale (cfr. Marshall). Furono gli anni in cui il tema della cittadinanza venne ampliato ben ol-

tre le tradizionali classi sociali - borghesia e proletariato - fino ad includere nuove categorie - come i giovani, i neri, le donne - e di conseguenza nuove istanze di diritto positivo. La Commissione Brandt, con il suo celebre rapporto sulla povertà, concludeva considerando la povertà una violazione dei diritti umani. Questa concentrazione sui diritti positivi nelle società occidentali è coincisa con l'estensione ed il radicamento delle istituzioni democratiche e con l'ampliamento delle disponibilità in termini di benessere individuale e collettivo. Inevitabilmente, il sovraccarico di aspettative riposte nello sviluppo illimitato dei diritti positivi ha generato ripercussioni non appena il ritmo della crescita economica ha preso a rallentare, o addirittura a decrescere.

Gli anni '80 sono stati quindi il tempo dell'inversione di tendenza. Sotto lo slogan della crisi della democrazia per eccesso di domande provenienti dalla società (Huntington), l'intera concezione del "welfare state" è stata messa sotto accusa per lasciare campo aperto ai meccanismi del libero mercato. La tesi di base è quella secondo cui lo sviluppo dell'economia è capace di autoregolarsi meglio di quanto non avvenga in presenza di un intervento socio-politico, che anzi finisce per essere dannoso in quanto determina un sovraccarico di richieste alle quali non è possibile far fronte. La soluzione è quindi indicata nel rovesciamento di prospettiva: da un'economia della domanda ad un'economia dell'offerta. Quel che conta è la "disponibilità di beni" (provisions) da regolarsi in base ad un'estensione della legge di mercato a tutte le sfere della vita sociale (lavoro, istruzione, sanità, etc.). Se gli studenti stranieri vogliono venire a studiare nel nostro paese, paghino tasse universitarie esorbitanti. Se la gente vuole un teatro d'opera di qualità, trovi i soldi necessari per costruirlo. Se il gas ed il petrolio costano meno, chiudiamo le miniere di carbone. Alla presenza costante dello Stato teorizzata dal "Welfare State" viene opposta la ritirata dello Stato da ogni sfera della vita sociale. In taluni casi con vantaggi in termini di libertà personale, ma certamente anche con esiti irrazionali e distruttivi. Non intervenendo più direttamente, lo Stato infatti doveva comunque esercitare un controllo, e questo ha spesso finito per rimettere nelle mani dello Stato uno nuovo e decisivo, sia pure meno diretto. Inoltre l'applicazione brutale delle regole del capitalismo liberale e della teoria della "scelta" ha portato alla progressiva esclusione di una parte della popolazione dall'area del benessere. Una minoranza rapidamente cresciuta fino a diventare un terzo e più dell'intera popolazione.

L'assunzione del mercato come unico principio di organizzazione della società ha provocato un fenomeno venuto in evidenza soprattutto negli anni '90. A questo proposito si può parlare di progressiva crescita di instabilità. L'esempio più appariscente, oltre a quanto già detto a proposito della disunità americana, sono gli avvenimenti accaduti nell'Est Europa a seguito della caduta del muro di Berlino. Stiamo assistendo infatti alle conseguenze della adozione da parte delle giovani democrazie centro-orientali del modello orientato

alla disponibilità di beni (o della "public choice") quale via più breve per giungere al benessere. In pochi anni questo modello ha distrutto molte strutture e valori che in passato avevano legato insieme la gente. A fronte di alcuni che si sono arricchiti rapidamente, altri (la maggioranza) hanno peggiorato le proprie condizioni di vita perché alla miseria economica si è sommata la perdita del tessuto della loro vita e dei nessi profondi che legavano le persone alla loro comunità. Visti in questa prospettiva, gli anni '90 sono quindi il tempo in cui il modello della disponibilità dei beni ha mostrato i propri limiti e la propria forza autodistruttiva. Se infatti, in nome del mercato, vengono distrutti aspetti decisivi della vita sociale, come si può definire benessere quello che deriva dalla crescita economica, considerato oltretutto che da questo benessere resta comunque escluso più di un terzo della popolazione?

### Il modello europeo

Si è detto come il modello americano sia passato attraverso tutte e tre le fasi descritte da Dahrendorf, fino a giungere ad una situazione di declino della società civile e dei legami sociali che ne stanno alla base. Si è visto anche come le democrazie dell'Europa orientale, le ultime ad affacciarsi sulla scena mondiale, attratte da quel modello come scorciatoia verso la prosperità si siano trovate nel giro di pochi anni in una situazione in cui il problema della coesione sociale e culturale emerge con drammatica evidenza.

Tuttavia, se guardiamo ai paesi dell'Europa occidentale, vediamo una situazione differente. Lo spettro dell'anomia è molto meno drammatico. Italia, Francia, Germania e Spagna sono società ancora abbastanza coesive, in cui permane una presenza piuttosto rilevante di "Welfare State". Lo scenario è dunque piuttosto diverso da quello americano e si caratterizza per una situazione quale quella descritta quindici anni fa dall'economista americano Mancur Olson nel suo *The Rise and Decline of Nations*. Ci troviamo infatti di fronte a stati con elevata rigidità strutturale, forte corporativismo, alta imposizione fiscale, costi del lavoro e costi di assistenza sociale sostenuti. Si tratta quindi di realtà la cui competitività è in declino e le cui economie sono in crescente difficoltà. Come conseguenza, e la Svezia ne è un esempio illuminante, si tratta di stati che sempre meno sono in grado di mantenere le promesse fatte, perché devono fare i conti con un problema economico sempre più assillante, e reso ancora più acuto dall'internazionalizzazione dell'economia. Queste difficoltà vengono tradotte in tagli crescenti della spesa pubblica, più che nella definizione di un nuovo contratto sociale e nello sforzo di riforma del "Welfare State". Accade quindi, per il prevalere della "politica del portafoglio", ovvero dell'abitudine al benessere materiale al quale in Europa siamo abituati da trent'anni, che anche in questi paesi comincino progressivamente ad indebolirsi i "legami sociali", anche se per ora ciò si manifesta soprattutto in termini di

chiusura nei confronti dell'esterno, ed in particolare come reazione nei confronti dei flussi di immigrazione, più che di vera e propria messa in discussione dei legami di società civile presenti all'interno dei singoli paesi. In certa misura infatti in Europa, pur a fronte di una progressiva omologazione che espone la società a rischi di manipolazione, ancora resistono alcune delle forme tradizionali di appartenenza che si oppongono ad un rapido declino del livello di coesione sociale.

### Il modello asiatico

Ancora diversa è invece la situazione nei paesi asiatici (con l'eccezione del Giappone, più simile al modello europeo). Nei paesi emergenti dell'Est-Asia il problema non è la competitività, come in Europa, e neppure la frammentazione della società, come negli Stati Uniti. Sul piano economico si tratta infatti di realtà giovani, vitali ed anzi tendenzialmente aggressive, che si presentano sul mercato mondiale su posizioni fortemente concorrenziali. Sul piano sociale si tratta invece di paesi in cui lo Stato interviene per garantire la pace sociale, preoccupandosi di assicurare livelli accettabili di benessere in cambio di una limitazione dei diritti civili e politici. Nel caso del modello asiatico il problema quindi, anziché sociale o economico, è di natura politica. Per assicurarsi un posto all'interno della sfida economica internazionale questi paesi hanno scelto la strada di un capitalismo liberale che politicamente si esprime con le forme dell'autoritarismo. È come se i paesi asiatici, per recuperare rapidamente posizioni nel nuovo scenario internazionale, avessero adottato le soluzioni previste alla fine degli anni '70 dalla Commissione Trilaterale per dare soluzione alla crisi della democrazia: oligopolizzazione del potere per soddisfare le esigenze funzionali dello sviluppo del capitalismo. Solo che, in questo caso, la ricerca della competitività ha comportato non tanto una parziale riduzione di alcuni diritti democratici quanto, più drasticamente, un loro mancato riconoscimento dall'origine. Ciò significa uno scenario in cui il protagonismo sulla scena economica internazionale è pagato con il sacrificio della libertà politica, della libertà di espressione, della possibilità di prevedere un mondo di scelte individuali.

### La sfida dell'inclusione

Il quadro sopra delineato definisce tre diverse risposte alla stessa questione, relativa al modo di assicurare a singole realtà sociali un ruolo in uno scenario di internazionalizzazione dell'economia. Come si è detto le risposte sono diverse a seconda che prevalga un problema di carattere sociale, economico e politico. Quel che conta osservare è che in tutti e tre i casi si tratta di risposte parziali. In ognuno dei tre modelli il raggiungimento di un obiettivo -

successo economico, solidarietà sociale o libertà politica - comporta la rinuncia agli altri. In questo modo, ciascuno dei modelli considerati ripete di fatto un meccanismo di esclusione: sociale nel caso americano, economico nel caso europeo, e politico nel caso asiatico.

È bene tuttavia essere consapevoli che ogni esclusione ha un costo alto in termini di formazione di vero e durevole benessere. L'esclusione è infatti economicamente dannosa, socialmente corrosiva e politicamente esplosiva. Il problema fondamentale del nostro tempo non è la giustizia nel senso tradizionale della redistribuzione, bensì l'inclusione. Chi rimane all'esterno del mercato del lavoro e della comunità dei cittadini di solito minaccia l'intero tessuto sociale. Per questo motivo è necessario elaborare un programma per la reinclusione nel tessuto della società di quanti ne sono stati espulsi. Un programma che proceda ad una riforma del "Welfare State" ed alla ridefinizione di un contratto sociale capace di indicare un nuovo equilibrio tra interessi privati e responsabilità collettive.

Nulla impedisce in realtà che i tre obiettivi del successo economico, della solidarietà sociale e della libertà politica vengano affrontati e perseguiti congiuntamente. Si tratta di un compito difficile ma non impossibile, per la cui realizzazione devono concorrere condizioni sia politiche che culturali.

A proposito di queste ultime, e pensando specialmente al problema della dissoluzione dei "legami sociali" - o, per dirla con altre parole, al declino della solidarietà - si apre un altro ambito di riflessione che riguarda il problema di come, nel contesto di un'organizzazione liberale della società, possa essere affrontato il problema dell'appartenenza, con questo intendendo in particolare il problema della creazione e del riconoscimento dei presupposti ideali e di valore sui quali si fonda l'azione individuale e collettiva.

## Un ruolo per la Chiesa

La Chiesa cattolica è giunta alla fine del secondo millennio cambiando molte volte identità. La Chiesa dei monaci del XII e XIII secolo non è quella della Controriforma, e questa a sua volta non è quella del Concilio Vaticano II. In particolare, nel corso degli ultimi trent'anni, un'ulteriore profonda mutazione è avvenuta nella Chiesa post-conciliare.

Il conflitto tra credente e gerarchia si produce oggi sul terreno morale e su quello della disciplina, non su quello teologico o esegetico, come invece è costantemente accaduto nel corso di due millenni di storia. Nella Chiesa dei nostri giorni è possibile, come ad esempio è accaduto qualche anno fa in un numero della rivista *Concilium*, negare credibilità alla dottrina sulla esistenza ed immortalità dell'anima senza suscitare problemi con la gerarchia, mentre analogo tolleranza non si manifesta verso posizioni meno rigide nei confronti di problemi quali l'eutanasia e l'uso di anticoncezionali.

L'ultimo documento pontificio che ha per oggetto l'ortodossia della dottrina è la *Humani generis* di Pio XII. Da allora i documenti papali più rilevanti sono di ordine morale, primo tra tutti l'*Humanae vitae* di Paolo VI (1968).

L'appartenenza alla Chiesa cattolica sembra oggi legata soprattutto all'accettazione delle sue posizioni morali e disciplinari, mentre sul piano dottrinale la censura è molto più ridotta. La tendenza in atto è di portare a livello di dogma la disciplina morale della Chiesa. Ciò vale in particolare con riferimento al tema del comportamento sessuale, che occupa parte considerevole delle cure pastorali, ma un'analogha tendenza si constata anche relativamente alla posizione della Chiesa su temi come il celibato ecclesiastico, l'impegno dei preti in politica, l'ordinazione delle donne.

Si ha l'impressione di una Chiesa che riconosce più valore alla giustizia, o forse sarebbe meglio dire alla giustezza dei comportamenti, che alla verità. Da una Chiesa dell'ortodossia si passa quindi ad una Chiesa dell'ortoprassi, nella quale è in primo piano il problema del giusto comportamento individuale e della giusta storia.

La Chiesa pone come suo interesse centrale la giustizia della vita sociale nel suo insieme. È un interesse che può mostrarsi sotto aspetti diversi: come lotta contro il consumismo, il capitalismo, l'edonismo, la modernizzazione, la tecnologia. Il problema della giusta prassi sociale può essere visto con accenti radicalmente diversi a seconda che ci si esprima con le categorie della teologia della liberazione o con le categorie del magistero più tradizionalista. Resta però che, nel suo insieme, la Chiesa oggi parla al mondo soprattutto con il linguaggio dell'azione storica e dei comportamenti pratici. E sempre di più viene percepita ed accettata, anche al suo esterno, come istituzione politica e sociale, più che spirituale. Specialmente ora, dopo che il fallimento delle grandi tradizioni laiche e marxiste ha privato la scena culturale e politica di sicuri punti di riferimento per l'azione storica degli uomini del nostro tempo.

L'attuale pontificato ha reso ancora più evidente questa trasformazione della morale e della cura per la realtà sociale in cuore centrale dell'identità cattolica. La predicazione di Wojtyła è esattamente ancorata alla storia di questo secolo: il secolo delle ideologie e della loro crisi. Dinanzi alla tabula rasa dei riferimenti culturali e politici su cui è cresciuta la società moderna, il Papa avverte che viviamo in un'epoca apocalittica ed indica la Chiesa come sistema di idee e valori che può superare la sconfitta delle ideologie.

In questo sforzo di evangelizzazione del mondo contemporaneo appaiono sempre più lontani problemi che fino ad ieri caratterizzavano fortemente l'orizzonte cristiano, e che nel passato hanno rappresentato il criterio fondamentale dell'appartenenza alla Chiesa e dell'autenticità della fede. Si pensi soltanto alla scomparsa dall'orizzonte di dottrine ritenute per secoli necessarie alla fede, come la conoscibilità di Dio secondo ragione (dichiarata dogma dal Concilio Vaticano primo) e l'esistenza di un'anima immortale. Fino alla Riforma

ma protestante l'eredità cristianizzata della cultura greca ha costituito il linguaggio naturale della fede, ed anche nei secoli successivi la metafisica ha rappresentato uno dei nuclei distintivi del cattolicesimo nel confronto con il protestantesimo. Solo nel nostro secolo queste radici culturali sono entrate in crisi ed al loro posto è venuto il "niente".

Con l'abbandono dei presupposti culturali mutuati dalla cultura greca e rielaborati in un percorso di secoli la Chiesa si è trovata improvvisamente priva di elementi essenziali del proprio linguaggio. È così divenuto difficile per la Chiesa, non solo a livello teologico e dottrinale, ma a livello pastorale e liturgico, parlare di sé, della propria realtà costitutiva, del significato profondo della propria missione. La Chiesa si è trovata senza le parole per parlare dell'eterno.

Oggi alla domanda "cosa accade quando muoio" i preti non sanno più cosa rispondere. Mentre quando si toccano i problemi della morale gli argomenti fluiscono rapidi, anche se sempre più spesso inascoltati. Questa situazione non sembra suscitare problemi nella gerarchia. Sembra ormai del tutto scontata, anche al suo interno, la difficoltà della Chiesa di parlare di ciò che è "oltre la storia". Effetto di un processo di secolarizzazione che è entrato all'interno della stessa Chiesa, ed al quale la Chiesa da tempo non solo non si oppone, ma asseconda nella convinzione che la "conversione al secolo" sia necessaria per consentire alla Chiesa di salvare il mondo.

Di fronte a questa profonda mutazione sorge la domanda: se divenire "mondo" è oggi necessario alla Chiesa per salvare la storia, che cosa offre alla salvezza del mondo una Chiesa che si occupa più della società e della morale che del problema della verità e di Dio? Tanto più in un mondo nel quale il processo di secolarizzazione sembra in regressione, e dove anzi sembra ricomparsire Dio come problema non rimosibile dal pensiero umano e l'anima come problema-limite anche per la scienza?

Lo spirito del nostro tempo vede un ritorno di interesse per questi problemi, quasi che fosse ogni giorno più evidente il limite delle teorie riduzioniste e deterministe che nel nostro secolo hanno cercato di trovare una soluzione definitiva all'inconciliabilità di fede e ragione. Ma questo ritorno di interesse trova la Chiesa, dopo la crisi della dogmatica tradizionale, del tutto assente ed impreparata, a partire dal linguaggio. L'insegnamento ecclesiale riguarda più i comportamenti degli uomini che la dimensione escatologica della salvezza, più le opere che la fede. Di conseguenza l'autorità della Chiesa si gioca assai più sul piano morale e "latu senso" politico che non su quello spirituale.

Non si deve dimenticare però che tutte le volte che ha messo fra parentesi l'aspetto escatologico e ha ridotto il proprio annuncio ai problemi etico-politici del secolo, la Chiesa ha finito per schiacciarsi sul suo polo temporale, snaturandosi pericolosamente. Perché la Chiesa è paradosso nella sua radice: essa è chiamata a testimoniare le cose ultime, ossia a testimoniare che la salvezza non è raggiungibile attraverso le opere, e nello stesso tempo deve costantemente

confrontarsi con la morale, l'etica e la politica del secolo. Tutta la sua storia è segnata da questa tensione. La Chiesa deve essere organismo-istituzione, ed in quanto tale assumere una dimensione etico-politica, ma al tempo stesso deve vigilare per non trasformarsi in una potenza di questo mondo, richiamando sempre se stessa alla conversione e ricordando che la salvezza non può venire dall'uomo, né da nessuna forma di organizzazione politico-istituzionale.

C'è il rischio che la fine delle ideologie, e dunque della pretesa di una salvezza raggiungibile con modalità e strumenti soltanto umani, porti la Chiesa, vittoriosa sul fronte storico, a trascurare la propria dimensione escatologica per farsi carico del vuoto lasciato dal comunismo e dal socialismo. Una Chiesa dunque che si secolarizza per far fronte al vuoto di valori morali e regole di comportamento lasciato dalla scomparsa delle grandi ideologie, e che in questo modo, irretita dallo spirito di conservazione che permea il nostro tempo, si lascia prendere dall'ossessione di vivere nel tempo rinunciando a testimoniare l'irriducibile alterità di ogni speranza.

Ma è bene essere coscienti che si tratta di un percorso incerto e pieno di insidie. Il nostro è un tempo di incertezze ed inquietudini. La società di massa, e la democrazia che ne è la sua forma politica, seduce, pervade, avanza annullando ogni resistenza. Ma è una società fragile ed incerta, perché non ha persuasioni né progetti. Non ha speranze. Oscilla senza sosta. Non ha nessuna idea o immagine di se stessa: non ha volto, non ha sostanza. Non dà regole, non impone comandamenti. È il regno del relativo: tutto è relativo, contrattabile, scambiabile, transitorio.

Qualche volta questa società prova terrore per il proprio vuoto, per l'assenza di forme, di limiti e di confini. La moderna società liberale non ha più rivali, eppure talvolta sente una nostalgia nascosta verso ciò che, nelle civiltà passate, le sembra pieno, forte, definito. L'immaginazione dell'uomo moderno sembra non accontentarsi della pacata ragionevolezza delle regole liberali. Perciò ricompaiono gli Dei antichi, gli Dei di sempre, del sangue, della terra, dei valori. Risorgono gli integralismi, ed il vecchio sogno del "regno di Dio" incarnato nella storia torna ad incantare le fantasie.

Di fronte ad un'idea di democrazia liberale fragile nei suoi presupposti culturali, che non soddisfa gli uomini nel loro bisogno di mito e di "tirannia dei valori", la Chiesa è sfidata a proporre il proprio annuncio escatologico per opporsi al ritorno degli antichi Dei, a indicare una speranza che travalichi il puro orizzonte della realtà etico-politica. Se la Chiesa dovesse limitarsi a riproporre il proprio "sistema di valori" le sarebbe difficile, per non dire impossibile, opporre resistenza alla suggestione degli Dei antichi che riaffermano la centralità dell'etnia, della razza, del sangue. Allora per la Chiesa, vittima della sua stessa secolarizzazione, si aprirebbe una stagione piena di incognite e dal futuro imprevedibile. ■