

RIFLESSIONI SU SOCIETÀ POSTSECOLARE E SECOLARIZZAZIONE NELLA STORIA DELLA RUSSIA IN ETÀ CONTEMPORANEA

Adriano Roccucci

Nell'ambito del nostro workshop sul tema «Politics, culture and religion in the postsecular world» il mio intervento si limita a sollevare alcune questioni sulla storia della Russia che hanno attinenza al tema dei processi di secolarizzazione.

Jurgen Habermas in un suo saggio sul significato della categoria di società post-secolare ha scritto: «Per potersi definire post-secolare, una società deve prima essere stata secolare. Dunque l'espressione può soltanto riferirsi alle società europee o a nazioni come Canada, Australia e Nuova Zelanda, i cui cittadini hanno visto in misura continua (e dopo la seconda guerra mondiale persino drastica) allentarsi i loro vincoli religiosi. In questi paesi, la coscienza di vivere in una società secolarizzata si è diffusa in maniera più o meno generale». Possiamo considerare la Russia parte di quelle società e nazioni che il filosofo tedesco ritiene siano state secolari?

L'Unione Sovietica è stata un'esperienza di secolarizzazione?

Nel dossier preparato dagli organizzatori del nostro workshop si legge: «Secularization in a historical sense is most frequently understood as a process: the process of separation of church and state, the process of decline of religious authority in the public and political sphere, the process of privatization of religion». Se noi guardiamo all'esperienza dell'Unione Sovietica con la lente di questo processo storico, così come è stato descritto, possiamo sostenere che si sia trattato realmente di uno Stato secolare. Tuttavia l'interrogativo se nel caso dell'Unione Sovietica ci si trovi di fronte a un fenomeno di secolarizzazione non è privo di fondamento.

Il progetto politico di costruzione della società e dello Stato perseguito dal partito comunista bolscevico si presentava come un esperimento ideologico dai caratteri parareligiosi, non del tutto riconducibile ai parametri di una esperienza di secolarizzazione. L'ideologia comunista si proponeva come una fede politica, si potrebbe dire una «religione politica», che doveva informare di sé in modo totalizzante la vita dei cittadini, la società e lo Stato sovietici. Il fine era la costruzione della società comunista fondata sull'«uomo nuovo», nella cui antropologia non doveva esserci spazio per l'alienazione religiosa. La politica religiosa dei dirigenti sovietici non era motivata unicamente da principi laicisti e anticlericali o dall'intenzione di sconfiggere un antagonista politico. L'obiettivo era il completo sradicamento delle religioni dalla società comunista.

Lo Stato sovietico non poteva avere un'attitudine neutrale nei confronti del fattore religioso. « L'URSS, malgrado la proclamata separazione tra Stato e Chiesa – ha scritto Andrea Riccardi –, non rappresenta un regime di tipo laico o separatista sul modello occidentale. Lo Stato sovietico [...] è, a suo modo, confessionale, avendo una posizione ufficiale in materia religiosa, quella ateistica che rappresentava uno dei tratti decisivi della sua identità ideologica».

La riflessione su questo aspetto religioso o parareligioso dell'esperimento bolscevico è ricca. Nikolaj Berdjaev ha sostenuto che il comunismo in Russia ha inteso essere una religione, capace di scalzare e di sostituire il cristianesimo. Eric Hobsbawm, nella sua interpretazione del XX secolo quale «secolo breve», ha definito il regime stalinista come una «specie di versione secolarizzata di una religione universale e coercitiva», cioè una «religione statalista». Per citare due autori molto differenti tra loro. Georges Nivat, da parte sua, ha osservato come la storia dell'ateismo russo sia profondamente diversa da quella dell'ateismo occidentale: «Per l'ateo russo la miscredenza è una fede, una fede più attiva, più religiosa, nel senso etimologico del termine, che la fede religiosa corrente». Sergej Averincev ha rimarcato il carattere confessionale, religioso del potere sovietico:

«Non solo nella forma dello stalinismo, che dobbiamo riconoscere come la più matura e coerente, ma anche nelle sue forme più antiche, "arcaiche", e in quelle tardive, "decadenti", l'ideologia bolscevica è straordinariamente simile alla mistica. Solo ingannevolmente essa poteva contrabbandarsi in superficie come "marxismo", "materialismo", "concezione scientifica del mondo", cioè spacciarsi per uno scoppio tardivo e aggressivo di secolarismo. L'atmosfera psicologica non era né secolarista né razionalista. La guerra contro le religioni veniva intesa e condotta come una tipica guerra religiosa, con tutti gli inevitabili eccessi di intolleranza, di "zelotismo" insiti in essa».

L'iconoclastia che accompagnò le diverse campagne condotte contro la Chiesa è un tratto emblematico di questa «mistica» della lotta antireligiosa. La distruzione delle icone, delle chiese, delle campane e degli oggetti sacri, i numerosi gesti di profanazione dei luoghi di preghiera e delle reliquie, erano espressioni proprie di uno zelo di carattere religioso. Mark D. Steinberg ha opportunamente osservato come gli eventi rivoluzionari del 1917 avessero alimentato un sentire religioso, che aveva le sue radici nell'ampio e articolato movimento di rinascita spirituale di fine Ottocento e inizio Novecento.

Il fattore religioso continuò a costituire un elemento di primo piano della società sovietica, sebbene le letture ufficiali lo considerassero niente più di una «sopravvivenza» del passato. In questo senso, troppo spesso la storiografia ha fatto proprio in modo forse inconsapevole, comunque acritico, l'assunto ideologico e propagandistico sovietico di una società comunista che con i suoi successi bandiva l'oscurantismo religioso dalla coscienza dell'uomo nuovo. A uno sguardo più avvertito alle vicende della Russia novecentesca non dovrebbe però sfuggire come

sia eccessivamente sbrigativo il giudizio bolscevico, tanto più in una prospettiva storiografica. Infatti, la società, la cultura, la stessa politica erano in Russia, alla vigilia della rivoluzione d'ottobre, profondamente permeate di contenuti e di senso religiosi. L'attesa febbrile di una palingenesi, che caratterizzava così marcatamente il clima culturale del mondo russo agli inizi del XX secolo, mostrava con evidenza connotati di natura religiosa. L'universo rurale delle campagne, che rappresentava di gran lunga la parte maggioritaria della popolazione dell'impero, era segnato in profondità da una visione del mondo sostanzialmente di carattere religioso e da un attaccamento tenace alle pratiche tradizionali della pietà popolare. Per quanto radicali fossero i cambiamenti introdotti dall'ottobre 1917, un'impronta così marcata non poteva essere cancellata troppo rapidamente.

Una corrente religiosa ha attraversato come un fiume carsico tutta la vicenda sovietica, emergendo ad alcuni tornanti della storia in maniera inaspettata e particolarmente evidente. Gli esiti del censimento del 1937, con la sua storia misteriosa e tragica, quando più della metà della popolazione sovietica si dichiarò credente, in modo lampante mostrarono come la fede religiosa non fosse stata estirpata dalla società sovietica. Le vicende della Chiesa ortodossa russa a partire dalla seconda guerra mondiale ne sono una conferma, come anche la manifestazioni di vita religiosa negli anni Cinquanta e più avanti la rinascita religiosa in connessione con le celebrazioni del millennio della Rus' nel 1988. Certo potremmo soffermarci sui limiti di ognuna di queste manifestazioni; ma non c'è dubbio che la religione abbia rappresentato una forza profonda nella società sovietica, ancora poco conosciuta e investigata.

Definire e separare

Ha recentemente osservato Steven Merritt Miner che «malgrado decenni di risolte campagne ateistiche sovietiche, la fede religiosa, specialmente in combinazione con il nazionalismo, è rimasta una forza politica e sociale cruciale per tutta l'era sovietica». Lo studio della Russia in età contemporanea deve confrontarsi con una peculiare «ambiguità dei confini tra il sacro e il profano, il religioso e il secolare, lo spirituale e il materiale», che la ha caratterizzata nel suo itinerario storico lungo i sentieri della modernità, anche sovietica. Vi è forse qui un elemento culturale da cogliere che non è senza conseguenze relativamente ai processi di secolarizzazione. Nella cultura occidentale i processi di definizione e separazione, nella loro reciproca connessione, costituiscono strutture fondamentali del pensiero e della visione del mondo.

L'approccio della cultura russa è differente ed è significativamente espresso dalla concezione del confine. Il confine delimita e allo stesso tempo è luogo di relazione e di comunicazione. Pavel Florenskij, nella sua poliedrica attività intellettuale, ha rivolto una grande attenzione all'idea di confine, nel suo duplice significato «di linea di demarcazione per un verso, e di membrana semipermeabile, di filtro attraverso il quale può avvenire la comunicazione e l'interscambio tra domini differenti». Per il pensatore russo, sulla scia delle idee di Vladimir

Vernadskij, il confine è la dimensione in cui si colloca la vita, che in certo senso coincide con la stessa linea di confine. La dimensione in cui il pensiero russo si colloca non è quella di chi è da una parte o dall'altra del confine, che definisce e separa, ma è quella di chi sta sul confine.

D'altronde questa dimensione non è aliena al profilo liturgico ed escatologico dell'ortodossia russa, che la colloca costantemente al confine con i tempi ultimi e a quello con il divino, significato in maniera simbolicamente pregnante dall'iconostasi. L'esperienza del confine, infatti, attraversa la liturgia bizantina. Questo avviene nelle sue icone e, in modo particolare, nell'iconostasi. «L'iconostasi – scrive Florenskij nel suo saggio sull'icona, *Ikonoostas*, – è il confine tra il mondo visibile e il mondo invisibile e costituisce questo schermo del santuario, rende accessibile alla coscienza la schiera dei santi [...]. L'iconostasi è la visione. [...] Rimuovete l'iconostasi materiale, e allora il santuario come tale svanisce del tutto dalla coscienza della moltitudine, si riassorbe nel muro maestro». Rimuovere il confine annulla la visione e la comunicazione.

Stare sul confine, come dato genetico della cultura russa, è in altre parole l'espressione della propensione a una visione non sintetica, ma antinomica. Sul confine non si crea una sintesi, né si arriva a una fusione ibrida, ma si permane nell'antinomia, nella presenza di elementi diversi, opposti, contraddittori, che coesistono, pur contaminandosi reciprocamente, ma senza recedere dal loro profilo identitario autonomo. Berdjaev ha scritto che in questo tratto antinomico e contraddittorio, che caratterizza l'essenza stessa dell'esperienza storica del suo paese, è contenuto l'enigma «dell'anima della Russia» e forse anche della Chiesa ortodossa russa.

Questo carattere di confine, antinomico, vive di ambiguità. Di contraddizione; non ha bisogno di definire e di separare; le antinomie esistono e coesistono. Definire e separare sono elementi non secondari dei processi di secolarizzazione, quanto meno nelle sue forme di "secolarismo politico-istituzionale" e di "secolarismo sociale". L'universo culturale russo non sente il bisogno di separare e di definire.

Modello bizantino

In questo senso occorre fare riferimento alla peculiare eredità bizantina. È noto che la tradizione bizantina colloca i rapporti fra lo Stato e la Chiesa nel quadro ideale della «sinfonia» fra i due poteri, civile e religioso. Tale concezione si è sviluppata nel solco di una stretta unione fra le due istituzioni, che, sebbene abbia conosciuto i suoi momenti di crisi, ha costituito il costante riferimento ideale e pratico sia per la politica ecclesiastica dei governi dei paesi di tradizione ortodossa che per la vita delle Chiese. Ha osservato Anton Kartašëv, che nel modello bizantino «lo Stato e la Chiesa sono un *unico organismo* in cui i sudditi vivono governati materialmente e moralmente da due poteri in accordo: dalla monarchia e dal clero». Un tale percorso storico si differenzia notevolmente da quello del cristianesimo occidentale.

In Russia l'eredità bizantina si è radicata nell'esperienza di uno Stato imperiale, centralizzato e dall'enorme estensione geografica, nel cui contesto l'unione fra Stato russo e Chiesa ortodossa ha costituito un elemento di primaria importanza. La monarchia russa era l'erede della missione imperiale bizantina: la difesa della «vera fede», dell'ortodossia. Nell'idea di Stato ortodosso non esiste contrapposizione o separazione fra la Chiesa e lo Stato, rappresentato dal monarca ortodosso, ma un'unità più o meno armonica. Nella coscienza della Chiesa ortodossa è radicato questo archetipo, la cui realizzazione, pur in regimi di separazione fra Chiesa e Stato, resta fra gli ideali dell'ortodossia.

Lo Stato laico è una realtà storica e concettuale non immediatamente consona alla tradizione e all'orizzonte mentale della Russia. Il principio della sinfonia, pur nella consapevolezza che non è stato mai pienamente realizzato nella storia, resta il riferimento concettuale per l'elaborazione di un modello di rapporti tra la Chiesa e lo Stato in Russia, e anche in altri paesi ex sovietici a maggioranza ortodossa. Una sinfonia che in Russia ha acquisito, piuttosto che il profilo di una relazione tra istituzioni, quello di una sinfonia tra carismi del potere, tra i carismi dello zar e del patriarca, del potere politico e di quello religioso, come ha argomentato in un suggestivo quadro interpretativo Boris Uspenskij.

Quale rapporto con la modernità?

Un elemento di differenziazione tra il mondo religioso russo e gli universi cristiani occidentali è nel diverso atteggiamento nei confronti della modernità e più in generale della storia. Se la questione di stare al passo con i tempi della storia è cruciale per il cattolicesimo e per il protestantesimo, sebbene in modi tra loro diversi, l'ortodossia, e in particolare quella russa, ha maturato un approccio alla storia di tipo liturgico. La liturgia, di cui Erik Peterson ha rilevato l'originaria e intima connessione con la politica, è la chiave del rapporto dell'ortodossia con il mondo. Di fronte alla modernità l'opzione strategica dell'ortodossia russa, in accordo con una sensibilità maturata nella lunga durata della sua storia, è stata di regolare il proprio orologio secondo i parametri antinomici della simultaneità diacronica. Cioè la Chiesa ha in qualche modo subito il tempo della modernità e allo stesso tempo ha scelto di continuare a vivere nel tempo della tradizione, che è primariamente tempo della liturgia. La difesa del calendario giuliano e l'adozione di un doppio calendario, civile e religioso, sono a loro modo atti emblematici di questa strategia. Tale opzione l'ha posta in una condizione tale, sebbene di estrema debolezza, da non soggiacere totalmente a una modernità, che aspirava a dettarle in modo ultimativo l'agenda.

Il rapporto con il tempo, maturato dall'ortodossia russa nel turbine provocato dall'accelerazione della rivoluzione bolscevica e dell'esperimento sovietico, assume un significato paradigmatico della relazione tra universo religioso-culturale russo e modernità. La dimensione religiosa permane nel profondo delle stratificazioni culturali di un mondo che è stato traversato da una violenta ondata antireligiosa e solo apparentemente secolarizzante.

Mircea Eliade ha insegnato che «l'uomo religioso vive [...] in due diverse specie di Tempo, la più importante delle quali, il Tempo sacro, ha l'aspetto paradossale di un Tempo circolare, reversibile e recuperabile». L'uomo e la donna ortodossi nella Russia del Novecento non hanno rifiutato il corso della storia, con le sue impetuose accelerazioni, da cui sono stati spesso travolti diventandone vittime. Tuttavia la loro scelta è stata di non sottomettersi al dominio del tempo esercitato dalla modernità, con il ricorso alla dimensione più propria della loro esperienza storica e religiosa, quella della liturgia. La coesistenza non solo di due dimensioni temporali, ma anche di due calendari con il loro distinto computo del tempo, costituisce la dimensione nella quale l'ortodossia russa, e con essa l'universo culturale russo, ha elaborato il proprio paradigma di rapporto con la modernità: una relazione biassiale, centrata sulla duplice, e a suo modo antinomica, collocazione nel tempo del moderno e in quello della liturgia, sulla duplice sincronizzazione con il tempo della modernizzazione, di origine occidentale, e con quello della lunga durata della storia russa.

Da un universo rurale al mondo della città contemporanea

Vorrei concludere con la segnalazione di due questioni la cui influenza sul tema di cui discutiamo non è irrilevante. La prima è quella del passaggio avvenuto nel corso dell'esperienza sovietica da una società largamente agraria rurale a una industriale e urbana, che Anatolij Višnevskij considera l'evento più importante di tutto il Novecento per la Russia. È stata questa trasformazione il risultato incontrovertibile della modernizzazione russa. Su questo scenario urbano l'ortodossia russa si è misurata nel periodo sovietico, in una situazione di limitazione e costrizione, e continua a misurarsi oggi nella Russia post-comunista con la sfida di delineare in modo nuovo il suo profilo rispetto a quello tradizionale di Chiesa radicata eminentemente nel mondo rurale.

Secolarizzazione e consumismo

Una seconda questione è quella della connessione tra fenomeni di secolarizzazione sociale, che sono per molti versi post-comunisti, e consumismo. L'esperienza dell'ultimo ventennio – cioè del periodo di una società post-secolare in cui si è ristrutturato il posto occupato dalla religione nello spazio pubblico – è stata allo stesso tempo quella di fenomeni di secolarizzazione della società che sembrano affermarsi non tanto attraverso dinamiche di progresso e mutamenti della visione del mondo in senso antropocentrico, quanto attraverso la diffusione di modelli di vita ispirati al mercato e al consumismo. Si tratta di una miscela che forse vale la pena comprendere meglio nelle sue valenze e nelle sue forme.