

Il problema della riforma della Chiesa oggi in prospettiva sociologica

The Question of Church Reform from a Sociological Perspective

Luca Diotallevi*

L'obiettivo del contributo è quello di osservare sociologicamente il modo in cui la questione della riforma della Chiesa si pone oggi, principalmente della Chiesa cattolica. Gli strumenti analitici utilizzati saranno quelli della versione della teoria dei sistemi sociali elaborata dal sociologo tedesco Niklas Luhmann (1927-1998). Il primo passaggio sarà dedicato al chiarimento di alcuni concetti: riforma, organizzazione, società. Il secondo sarà incentrato sul tentativo di affrontare tre questioni: (1/3) come va compreso il contesto sociale dei processi di riforma in atto nella Chiesa, sia che si tratti di processi di riforma di fatto (senza guida né programmi) sia che si tratti di processi di riforma dotati di guide e di programmi? (2/3) Cosa dobbiamo intendere sociologicamente per “chiesa”? (3/3) In quali direzioni si stanno muovendo i processi di riforma effettivamente in atto nella Chiesa cattolica? All'ultima domanda si risponderà identificando, per mezzo di due criteri principali (autonomia e rilevanza extra-religiosa), tre direzioni di riforma in atto nella Chiesa cattolica assai differenti l'una dall'altra e drasticamente divergenti.

The aim of this paper is to offer a sociological analysis of the way in which the question of the reform of the Church arises today, mainly of the Catholic Church. The analytical tools used will be those of the version of the theory of social systems developed by the German sociologist Niklas Luhmann (1927-1998). The first step will be dedicated to the clarification of some concepts: “reform”, “organisation”, “society”. The second will focus on trying to tackle three questions: (1/3) How the social context of the ongoing reform processes should be understood in the Church, whether it is a process of the actual reform (without guidance or programs), whether they are reform processes with guides and programs? (2/3) What should we mean sociologically by “church”? (3/3) In which directions are the reform processes effectively operating within the Catholic Church going forward? The last question will be answered by identifying, by means of two main criteria: That of religious autonomy and that of the extra-religious relevance of religion.

Keywords: Chiesa cattolica, Niklas Luhmann, riforma, società.

* Università di Roma TRE.

Gli appelli alla riforma della Chiesa, anche e non solo oggi, nella quasi totalità dei casi vengono concepiti come appelli rivolti alla coscienza dei singoli credenti. E non senza profonde ragioni. Ciò non toglie che tali appelli e i processi entro i quali si manifestano, con i loro successi e i loro insuccessi, abbiano una evidente dimensione sociale, ovvero: siano anche fenomeni sociali. Ciò abilita a formulare qualche riflessione sociologica la cui prima condizione di validità è la consapevolezza della parzialità del proprio approccio.

Tale riflessione sociologica acquista qualche ulteriore grado di utilità quando si constata che non di rado la Chiesa viene intesa dai riformatori come una organizzazione e dunque la riforma di questa come uno o meglio una serie di cambiamenti organizzativi. Ad esempio, di recente il coordinamento delle associazioni teologiche italiane ha dedicato tempo ed energie ad affrontare una questione così formulata: “Come si attuano i processi di riforma nelle macro-organizzazioni, tra le quali pensiamo la Chiesa?”¹. È da qui che conviene cominciare.

Evidentemente la domanda appena ricordata intende la Chiesa come una macro-organizzazione e la riforma come una possibilità tra altre per questa: come dire, la Chiesa, in quanto organizzazione, può decidere se riformarsi oppure no.

Non è in alcun modo competenza della sociologia discutere la legittimità teologica di un punto di partenza del genere. Del resto esso si rifà ad accezioni di Chiesa, di riforma e di organizzazione ampiamente circolanti nel linguaggio di tanti saperi specialistici oltre che nel linguaggio ordinario. Il fatto che nel discorso sociologico le cose non stiano così, significa semplicemente che il confronto – cui il presente vuol essere un contributo – avviene tra prospettive analitiche diverse, nessuna delle quali ha – forse neppure pretende di avere – la facoltà di negare o di subordinare le altre.

Con la consapevolezza dei propri limiti, il ragionamento che viene qui offerto alla discussione prende le mosse da alcuni chiarimenti relativi ad alcuni oggetti in quanto “osservati” sociologicamente: le organizzazioni, i processi di riforma, la Chiesa, il cristianesimo.

Alcuni chiarimenti

In primo luogo, va tenuto conto che la sociologia – per lo meno nella prospettiva qui adottata² – si occupa di sistemi sociali³, ovvero di catene di comunicazioni. Queste catene sono caratterizzate da una complessità e da una contingenza più o meno elevate e da una differenziazione⁴ che può variare di molto quanto a grado e a forma.

Ciascun sistema sociale è ambiente di tutti gli altri e viceversa. L'ambiente perturba continuamente il sistema. Per questa ragione, e per il fatto che ciascun singolo evento di comunicazione cessa rapidamente di esistere, ogni sistema sociale deve continuamente ricostituirsi e può farlo solo mantenendo la propria complessità a un livello inferiore di quella dell'ambiente. Ciò può avvenire più o meno casualmente o secondo un senso⁵.

L'ambiente dei sistemi sociali⁶ non è solo sociale. In questa sede urge ricordare che i sistemi psichici⁷ sono ambiente e non parte dei sistemi sociali e che dunque sono quasi del tutto fuori dal campo di osservazione della sociologia, pur essendo ovviamente "qualcosa" senza di cui non si darebbe alcuna forma di comunicazione e dunque di sociale. Le persone eccedono, potremmo tranquillamente dire "trascendono", il sociale, pur interpretandovi ruoli, pur partecipando ai processi comunicativi.

Riforma

I sistemi sociali si ricostituiscono continuamente. Sono infatti realtà improbabili e altamente instabili. Questo implica – e con ciò siamo già a un punto decisivo – che, almeno per la sociologia, quella della riforma non è una possibilità tra altre, ma la condizione permanente di ogni sistema sociale. La riforma è un processo continuamente e inevitabilmente in atto.

Lo stato di ciascun sistema sociale, si pensi anche semplicemente a una breve e occasionale conversazione, in nessun attimo della sua esistenza è perfettamente identico a quello dell'attimo precedente o a quello dell'attimo successivo. Ciò significa anche che l'identità di un sistema sociale è sempre un prodotto della riflessività (ovvero della capacità di quel particolare sistema sociale di osservarsi come altro dall'ambiente nonostante il proprio continuo mutare) e della sua eventuale autoreferenzialità (ovvero della capacità di quello stesso sistema di intervenire su se stesso e sul proprio continuo mutare).

Semmai, è vero che per rappresentarsi come stabile e immutato o addirittura immutabile, cosa altamente improbabile, un sistema sociale deve investire una enorme e variegata quantità di risorse e avvalersi di molte, favorevoli e piuttosto rare condizioni esterne. Un sistema sociale può occultare il carattere inevitabile del continuo processo di riforma che lo riguarda solo sostenendo grandi costi e conducendo con successo sofisticatissime operazioni. Per queste strategie di occultamento le organizzazioni dispongono di alcuni vantaggi strutturali rispetto alle altre forme di sistema sociale⁸. Di queste strategie, l'organizzazione politica chiamata Stato fu un campione assoluto. Non a caso, la letteratura politologica ha parlato di Stato come di una "ipocrisia organizzata"⁹.

Rispetto a quello necessario per porre in atto strategie di occultamento della riforma come condizione permanente, un volume di risorse ancora più elevato è richiesto a un sistema sociale che volesse addirittura gestire il proprio continuo riformarsi secondo un programma¹⁰. Non a caso, sono pochissimi i sistemi sociali che affrontano sul serio un'impresa del genere. Nella maggior parte dei casi, infatti, le "cause" principali di processi di riforma sono il caso o un complesso di molti attori esterni, ancor più spesso il riformismo si riduce a mera retorica (in questo secondo solo alla rivoluzione).

In breve, dopo aver ancora una volta ricordato che quella sociale è solo una delle dimensioni del fenomeno ecclesiale, si può osservare che la formula *ecclesia semper reformanda*, letta in prospettiva sociologica, appare come un programma esigentissimo e costosissimo. Esso ha come condizione che la Chiesa si riconosca innanzitutto e comunque come *semper reformans*. Non basta ancora però, esso deve essere integrato anche da qualcos'altro, che, in fondo, è assai ben espresso dalla nota formula: *ecclesia semper purificanda*. Detto altrimenti, la Chiesa si riforma sempre e comunque, spesso in modo incoerente o indesiderato, al punto di richiedere che la purificazione sia una parte decisiva di ogni eventuale programma di riforma intenzionale¹¹.

Prima di chiudere il passaggio in corso conviene introdurre un ulteriore chiarimento, ancora una volta valido per tutti i sistemi sociali. Per lo meno dal punto di vista sociologico, la "apertura" di un sistema sociale ha per condizione la sua "chiusura"¹². Un sistema si costituisce e continuamente si ricostituisce chiudendosi: ovvero sapendo riconoscere la propria differenza rispetto all'ambiente. Un sistema che non si chiudesse, semplicemente non produrrebbe la propria differenza rispetto all'ambiente e dunque non esisterebbe o cesserebbe di esistere. Ogni riforma è un atto di chiusura così come la chiusura (riflessiva e poi anche autoreferenziale) è condizione della riforma, e di una "apertura" selettiva sull'ambiente, del resto l'unica possibile per un sistema sociale. La "apertura" non è altro che l'effetto di un certo tipo di "chiusura". Solo sistemi "chiusi" possono essere "aperti" e, solo a valle di questo punto fermo, possiamo dire che il grado di "apertura" dei sistemi sociali può variare di molto.

I sistemi aperti (ovvero non selettivi) semplicemente non esistono come non esistono società integralmente "aperte". Il che non significa affatto che la opposizione tra "società aperte" e "società chiuse" non dica una verità e magari anche una urgenza. Significa solo che le modalità di chiusura che costituiscono "società aperte" consentono più complessità, contingenza e differenziazione interna di quelle permesse dalle modalità di chiusura che costituiscono le "società chiuse"¹³.

Organizzazione

Le organizzazioni non sono altro che un tipo di sistemi sociali. Tutto quello che è stato detto sin qui dei sistemi sociali vale anche per le organizzazioni.

Ciò che, invece, identifica le organizzazioni è che esse sono sistemi sociali costituiti da un solo tipo di comunicazione: le decisioni. Detto in breve, si ha una decisione ogni qualvolta A comunica qualcosa a B sapendo – tanto A quanto B – che A e B sanno che B dovrebbe eseguirla. Che poi questo si verifichi o no dipende dallo stato di salute della organizzazione in questione, dalla efficienza e dalla efficacia delle sue strutture specifiche. Le principali strutture di ogni organizzazione sono una gerarchia chiara, dei programmi, delle regole di appartenenza: quelle che chiariscono chi appartiene alla organizzazione in questione e chi no, ovvero quale ruolo può ricevere ordini da quale altro e non l'inverso.

Questo già basta per intuire che le organizzazioni sono sicuramente i tipi di sistemi sociali che investono di più allo scopo di dissimulare che anche il loro stato reale è di cambiamento continuo, e magari allo scopo di attenuare e gestire tale continuo flusso di cambiamenti.

Ciò non esclude il fatto che, rispetto agli altri sistemi sociali, più spesso le organizzazioni imbocchino vie di riforma intenzionale, le quali per altro in genere falliscono, a volte ottengono risultati parziali e magari anche significativi, mai però raggiungono tutti gli scopi dichiarati. Ogni processo di riforma intenzionale è sempre costosissimo e, posto che per ogni organizzazione la prima voce di spesa è quella destinata all'automantenimento, si può facilmente intuire quanto sia raro che una organizzazione si avvii per davvero (e non solo “a parole”) in una avventura del genere.

Società

La società non è lo scatolone che contiene tutti i sistemi sociali, né una sorta di sistema dei sistemi, né, meno che mai, l'insieme di tutte le persone. La società è solo un tipo di sistema sociale.

In questa sede dobbiamo procedere velocemente e, dunque, basta dire che “società” è quel particolare tipo di sistema sociale (uno dei tre, o quattro se si considerano anche i movimenti) la cui funzione specifica è quella di definire e riprodurre continuamente le ultime e basilari condizioni di senso, quelle delle quali si avvalgono tutti gli altri sistemi sociali. Ciò non esclude affatto che i sistemi del tipo società operino nella stessa identica instabilità e improbabilità di tutti gli altri sistemi sociali. Semmai, i sistemi sociali del

tipo società debbono far fronte a livelli di improbabilità e instabilità ancora maggiori (per inciso, la cosa ha molto a che fare con la comprensione sociologica della religione¹⁴).

Quello che qui serve è mettere in luce in cosa consista la principale differenza tra una società a modernizzazione radicalizzata – nella quale viviamo e rispetto alla quale stiamo svolgendo le presenti riflessioni – e altri tipi di società di cui abbiamo documenti. Nella società a modernizzazione avanzata o radicalizzata a essere portato agli estremi (o almeno così sembra) è il primato della differenziazione funzionale della società su ogni altra forma di differenziazione sociale¹⁵. Detto in breve, politica, economia, famiglia, scienza, religione, ecc. vi operano come sistemi societali (per l'esattezza: sottosistemi del sistema società funzionalmente specializzati) funzionanti in modo indipendente l'uno dall'altro, secondo regole proprie e seguendo valori incommutabili.

Tali sottosistemi hanno sempre meno in comune l'uno con l'altro: sempre meno, ma non nulla¹⁶. Diversamente non vi sarebbe società e perciò né senso né nulla di sociale.

Ciò che possiamo immaginare non sono “sfere sociali” che si occupano ciascuna di alcuni fatti e non di tutti gli altri, ma prospettive che inquadrano tutti i fatti sociali, ma ciascuna da punti di vista diversi (con grande approssimazione possiamo rappresentarci, ad esempio, come un numero più o meno elevato e nel tempo variabile di coni che divergono gli uni dagli altri pur condividendo la stessa base).

Il primato – sempre relativo¹⁷ – di questa forma di differenziazione sociale (certo non apparsa ieri¹⁸) ha prodotto i livelli senza precedenti di complessità e di contingenza che oggi sperimentiamo. Il processo di differenziazione funzionale della società e il suo primato sugli altri processi di differenziazione sociale si sono spinti così avanti da produrre la globalizzazione, ovvero il fatto che su questo pianeta si abbia oggi – con rare e marginali eccezioni – un solo sistema di tipo società (ovvero un solo sottosistema economico, un solo sottosistema politico, un solo sottosistema religioso e via dicendo)¹⁹. Naturalmente, questo stato di cose non ha nulla di irreversibile, né esclude che subordinate a quella funzionale si mantengano altre forme di differenziazione sociale e anche della società: quella per segmenti, ad esempio.

La società a modernizzazione avanzata – secondo Luhmann – è una società “senza centro né vertice”, che non riconosce alcun primato ai confini fisici, è una società radicalmente poliarchica²⁰, non monarchica, anzi eterarchica (non si dimentichi neppure la stretta correlazione tra differenziazione funzionale della società – “modernizzazione” – e individuazione, ovvero la

istituzionalizzazione di condizioni sociali che ostacolano l'assorbimento e la riduzione della persona al sociale²¹).

Esiste forse una lista – per così dire – *a priori* dei sottosistemi societali ovvero della funzioni o delle “sfere sociali”? No. I sottosistemi societali si formano e periscono, si contendono gli scopi. Le funzioni sociali si autonomizzano e si dissolvono, a seconda che ce la facciano o meno a reggere questi elevatissimi livelli di complessità, contingenza e differenziazione. Ciò vale anche per la religione e dipende sempre da tantissimi fattori. In primo luogo il formarsi di un sottosistema societale funzionalmente specializzato e differenziato da altri dipende da un fattore: ovvero che ciascun sottosistema societale ce la faccia a elaborare, gestire e mantenere distinto dagli altri un proprio mezzo di comunicazione simbolicamente generalizzato²² (per capire quanto questo sia difficile, pensiamo alla crescente fatica che facciamo a esprimere il valore artistico in termini che non siano quelli economici. Se l'arte non ha un canone proprio, qualcos'altro gli subentra: il prezzo o in qualche altro caso la conformità alle prescrizioni di un regime politico). Per fare degli esempi, il *medium* simbolico dell'economia è la moneta (in combinazione con la proprietà), il *medium* giuridico è la sentenza, il *medium* politico la legge (come minaccia credibile e legittimata di impiego della forza fisica), il *medium* della religione²³ spesso ha forma di rito, e così via.

La radicalizzazione del primato della differenziazione funzionale, accompagnatosi a una drastica evoluzione dei mezzi di diffusione della comunicazione (si pensi agli shock sociali prodotti dalla comparsa della scrittura prima, poi della stampa, per finire alla rivoluzione informatica), hanno causato enormi difficoltà a ciascun sottosistema sociale che, per sopravvivere, deve essere capace di un enorme *upgrading* del proprio *medium* specializzato. Quello che è successo dalla fine di *Bretton Woods* nel sistema economico o con la nascita di realtà come la CECA prima e poi la UE nel sistema politico (e la scomparsa degli Stati, nel senso proprio del termine²⁴), sono ottimi esempi della turbolenza interna ai media funzionalmente specializzati che mette in crisi tutte le soluzioni funzionanti in precedenza: primi tra tutti gli Stati e le loro monete di un tempo. In prospettiva sociologica, tutto quello che nel Novecento è successo alla liturgia cattolica²⁵ e dopo il Vaticano II alla riforma liturgica non ha in sé nulla di sorprendente. Le turbolenze relative al mezzo di comunicazione simbolicamente generalizzato per la funzione della religione²⁶ non potevano non interessare la variante che il cattolicesimo ne aveva formulato.

Di quanto sin qui detto a proposito di riforma, organizzazione e società la conseguenza che ora più interessa riguarda i rapporti tra sistemi del tipo società e sistemi del tipo organizzazione e, più precisamente, il rapporto

tra i sottosistemi societali funzionalmente specializzati e le organizzazioni, ovviamente tenendo conto delle attuali condizioni di modernizzazione radicalizzata. Prima di tutto, e detto in estrema sintesi, si tratta di fare attenzione a due conseguenze.

Il livello e la forma raggiunti dalla differenziazione sociale, e i livelli raggiunti di conseguenza da complessità e contingenza del sociale, hanno prodotto: (a) una condizione di radicale inorganizzabilità della società e (b) un aumento senza precedenti del numero (non necessariamente delle dimensioni!) e dell'importanza sociale delle organizzazioni. Tutta la società, e ciascuno dei suoi sottosistemi funzionalmente specializzati (economia, politica, scienza, religione, ecc.), sono divenuti quanto mai prima inorganizzabili e contemporaneamente dipendenti dal funzionamento simultaneo e non preordinato di un numero incalcolabile di organizzazioni²⁷. La contemporanea drastica evoluzione dei mezzi di diffusione (si pensi solo al web) ha ulteriormente esasperato queste due conseguenze.

Riepilogo intermedio

Alla luce di quanto appena detto, la questione da cui sono state prese le mosse può essere riarticolata in tre interrogativi.

1. In quale contesto si stanno dando i processi di riforma in atto nella Chiesa, che si tratti di riforma solo di fatto o di riforma anche secondo programmi?
2. Cosa dobbiamo intendere sociologicamente per “Chiesa”?
3. In quali direzioni si stanno muovendo i processi di riforma effettivamente in atto nella Chiesa, quelli di fatto e anche quelli che cercano di seguire dei programmi?

Le tre domande, seppur brevemente, verranno affrontate nell'ordine.

Il contesto dei processi di riforma in atto (1/3)

Partiamo dal contesto, ovvero dal tipo di società di cui s'è appena detto: una società a modernizzazione radicalizzata e globalizzata, inorganizzabile e allo stesso tempo pullulante di organizzazioni e ciò sia nel suo insieme sia con riferimento a ciascun sottosistema societale funzionalmente specializzato.

Le vittime più note del passaggio che ci ha condotto a questa condizione sono gli Stati²⁸. Di questi, al massimo, ci può essere nostalgia (più o meno “truce”, più o meno elegante), essendone venute meno tutte le condizioni che li hanno resi per secoli un fenomeno sociale reale. Naturalmente l'affermazione appena

fatta ha senso solo se diamo a “Stato” un significato preciso e – purtroppo – storicamente ben documentabile. Stato è sinonimo di sovranità, ovvero di primato in forma organizzata della politica su tutto il sociale all’interno di una precisa porzione di territorio (cfr. la *regio* del ben noto *cuius regio eius et religio*)²⁹.

La fine dello Stato è anche la fine della religione di forma confessionale, quella che pervase tanto il campo protestante quanto quello cattolico dell’Europa continentale centro-occidentale a partire dal XVI secolo, nonché le rispettive proiezioni coloniali³⁰.

Il cristianesimo che cede e si concede al processo di formazione dello Stato tende a divenire solo religione (nella forma confessionale di questa). La religione confessionale come *state infrastructure* (Gorski) è addetta in nome e per conto dello Stato a un compito importante nel quadro del progetto di disciplinamento sociale. Nel corso di questo stesso processo di riduzione del cristianesimo a solo-religione (di forma confessionale) e di questa religione a *state infrastructure*, la Chiesa tende a divenire, e per la prima volta nella sua vicenda, una organizzazione.

Nel processo di confessionalizzazione lo Stato esternalizza al cristianesimo tendenzialmente ridotto a solo-religione e alla Chiesa tendenzialmente ridotta a solo-organizzazione il mandato di cooperare da subordinati alla realizzazione del disciplinamento sociale di cui abbisogna e con esso alla produzione della coesione sociale. La laicità non è altro che il grado massimo – e il *télos* – di questo processo. La laicità viene infatti raggiunta nei casi in cui la religione, di cui la politica-in-forma-di-Stato ha bisogno per funzionare, viene totalmente autoprodotta dalla politica, la quale, per far ciò, si auto-sacralizza³¹.

Con la formazione dello Stato e fino al momento della sua crisi, qualcosa di analogo a quello che capita al cristianesimo capita al mercato (a cominciare da alcune *ordonnances* dei re di Francia), al diritto (che viene subordinato alla legge statale), all’università e alla scuola (che pian piano diventano di Stato), solo per fare alcuni esempi. Null’altro vi è più di “pubblico” se non ciò che possa anche essere detto “statale”.

Ben prima dei sociologi sono stati gli storici a insegnare che la seconda guerra dei Trent’anni (1914-1945) costituisce la crisi definitiva dello Stato e delle *state centred societies* quali reazioni moderne alla modernità e che i *long Sixties* del Novecento (McLeod) hanno visto l’oltrepassamento dell’almeno apparente punto di non ritorno di questa stessa crisi.

E siamo così giunti a un altro punto decisivo. Qualsiasi cosa la Chiesa sia dal punto di vista sociologico, e tra breve dovremo provare a vederlo, e qualsiasi forma abbiano i processi di riforma che la riguardano, sia quelli inintenzionali sia quelli intenzionali, questi processi oggi si danno comun-

que come risposta alla crisi della religione di forma confessionale in una società a modernizzazione radicalizzata e globalizzata.

Cosa dobbiamo intendere sociologicamente per “Chiesa”, e per “cristianesimo”? (2/3)

Proprio perché siamo nel pieno della crisi della religione di forma confessionale e della riduzione del cristianesimo a religione confessionale, conviene cominciare con “cristianesimo” piuttosto che con “Chiesa”.

Se lo sguardo si allarga alla sua intera vicenda, il cristianesimo appare alla sociologia come una tradizione (istituzioni, organizzazioni, movimenti, semantiche più o meno specializzate, strutture, ecc³²) molto variegata, ma non priva di elementi di identificabilità. Le sue manifestazioni storiche, le sue relazioni interne, le sue pretese hanno un raggio che non può essere circoscritto a quello di alcuna singola “sfera sociale”, neppure a quella della religione. Con ciò non si afferma in alcun modo che il cristianesimo non sia anche una religione, ma si tiene fermo che, preso nel suo insieme, non possa essere classificato come solo-religione³³. Diversamente, ci troveremmo nella necessità di mettere tra parentesi non solo una marea di dati empirici, ma anche filoni di autocoscienza cristiana di primissima grandezza quali la *A Diogneto* o la scelta di sant’Agostino di impiegare il concetto di *civitas* per parlare del cristianesimo e della Chiesa (*civitas*, ovvero una realtà sociale in cui sono presenti tanti poteri senza che alcuno di questi assoggetti gli altri: *civitas*, non *polis*, e per di più *permixta* e *perplexa* a un’altra *civitas*)³⁴.

Né – almeno sociologicamente – è corretto assumere che la dimensione religiosa del cristianesimo sempre preceda e determini le altre dimensioni della vicenda e della esperienza cristiana e che mai si verifichi invece l’inverso. Benedetto XVI, a fine 2005 (in uno dei primi e decisamente programmatici discorsi del suo pontificato³⁵), dovendo indicare un esempio di riforma della Chiesa, citò la *Dignitatis humanae* ovvero la dichiarazione del Vaticano II che in materia di rapporto tra poteri politici e poteri religiosi scarta confessionalismo e laicità (cui ad esempio i vescovi francesi si erano riallineati nel 1946) e opta decisamente per il modello della libertà religiosa (dalla Chiesa duramente condannato per secoli e ancor più duramente per tutta la prima parte del Novecento). Nella stagione immediatamente precedente il Vaticano II, si pensi al caso della redazione della Costituzione italiana, la difesa della libertà religiosa era stata battaglia e successo di un gruppo di democristiani “sturziani” (si pensi a De Gasperi, non a caso con il sostegno di G.B. Montini) e canonisti, i quali si erano dovuti scontrare non solo con il fronte laico (azionisti, socialisti e molti comunisti), ma anche con

i progetti neoconfessionali del Vaticano. Durante i lavori della Costituente, a questi ultimi andavano le preferenze di tanta parte dei democristiani e del “mondo cattolico” anche “progressista”³⁶. Il punto che in questa sede particolarmente interessa è che, e la documentazione storica in proposito abbonda, la libertà religiosa³⁷ riappare nel magistero cattolico – costituendo per papa Ratzinger questo riapparire un paradigma di riforma della Chiesa – non transitando dal cattolicesimo religioso a quello politico, ma transitando dal cattolicesimo politico a quello religioso. Qualcosa di analogo è avvenuto tante volte in duemila anni di storia cristiana: l’esperienza politica, o artistica, o scientifica, o economica dei credenti ha influenzato la dimensione religiosa della tradizione cristiana e il magistero ecclesiastico.

Se dunque, una volta relativizzata la parentesi confessionale, alla sociologia il cristianesimo appare non solo-religione, ma anche-religione, come deve essere compresa la Chiesa in termini sociologici?

Detto in breve: la sociologia contemporanea, e certamente quella qui impiegata³⁸, intende per “Chiesa” l’intera società osservata dal punto di vista religioso nel caso in cui questo sia cristianamente orientato. “Chiesa” – sociologicamente – è la totalità della comunicazione religiosa (non della comunicazione sulla religione la quale, per lo meno virtualmente, ha per oggetto ogni evento sociale o struttura sociale).

Esattamente allo stesso modo, per limitarci ad un esempio, il mercato è l’intera società osservata dal punto di vista del sistema economico (“tutto ha un prezzo” e ogni prezzo varia nel tempo): “mercato” è l’insieme delle comunicazioni economiche. Quando cioè in economia si parla di mercato e quando in religione si parla di Chiesa, non si parla affatto di due cose diverse, ma della stessa cosa – la società, ovvero la totalità delle comunicazioni – osservata ovvero resa oggetto di comunicazione da due punti di vista diversi.

L’osservazione dell’intera società da parte di un sottosistema parziale (sia esso l’economia, la religione, la politica, la scienza, il diritto o altro) è un’operazione che ha a che fare con un paradosso. È cioè un’operazione che pone capo a una insuperabile ambiguità. Si tratta, infatti, di considerare interno l’esterno ed esterno l’interno, ovvero – nel caso della religione –: religiosamente rilevante ogni evento non religioso e non di esclusiva competenza religiosa ogni evento religioso (sant’Agostino lo aveva compreso perfettamente; De Lubac troverebbe la cosa del tutto ovvia; lo stesso farebbe un lettore che avesse preso sul serio le costituzioni del Vaticano II).

Del resto, non stupisce affatto che il pastorato e la pastorale, che assumono la Chiesa e il destinatario della sua azione come radicalmente separati dal

“mondo” (e per questo rivolti al “mondo” come insieme dei “lontani” o potenzialmente tali), siano un prodotto dell’era confessionale e non da ultimo di Lutero, prodotto del tutto coerente alla riduzione del cristianesimo a religione di forma confessionale e coerente alla subordinazione della religione allo Stato³⁹. Stupisce semmai che nella Chiesa cattolica, nonostante il Vaticano II, ancora si proponga ai laici come modello eminente di impegno ecclesiale non l’apostolato descritto e prescritto in LG 31 e AA 16-20, ma il modello – sempre più spesso addirittura salariato – dell’“operatore pastorale”. Sicché l’apostolato dei laici è di nuovo ridotto (e subordinato) all’apostolato dei pastori (ancora una volta nonostante il dettato della Costituzione dogmatica del Vaticano II sulla Chiesa: cfr. LG 18). L’ipertrofia delle “pastorali” e della pastorale, a danno dell’apostolato dei laici e in particolare di quello associato, è parte di una delle più radicali alternative al processo riformatore rilanciato dal Vaticano II. È un modo diverso e opposto di riformare la Chiesa: un modo in atto dalla metà degli anni ’80.

Almeno dal punto di vista sociologico, dunque, la Chiesa (come l’intera società di cui è osservazione dal punto di vista della religione), ha organizzazioni, ma non è una organizzazione (né è organizzabile). Esattamente per la stessa ragione secondo la quale la società ha moltissime importanti organizzazioni, ma non è in alcun modo organizzabile e lo stesso ciascun suo singolo sottosistema specializzabile, tra i quali quello religioso. Il mercato, del resto, non è una organizzazione.

Il cristianesimo, in quanto tradizione sociale di amplissimo respiro e di amplissime pretese, ispira organizzazioni dai più diversi orientamenti funzionali: politiche, scientifiche, economiche, ecc. Tra queste, evidentemente, vi sono anche organizzazioni religiose. Tra queste ultime, poi, ve ne sono alcune che non solamente, ma in particolare durante la stagione confessionale hanno assunto un potere senza precedenti (pur avendo perso di indipendenza rispetto alle organizzazioni politiche e in particolare allo Stato) e che, per brevità e in modo del tutto provvisorio, potremmo definire organizzazioni religiose a matrice cristiana e di tipo ecclesiastico⁴⁰: tra le altre si pensi ai presbiteri diocesani o alla curia vaticana.

Quando ancora oggi, in piena crisi del confessionalismo, ma avendo alle spalle secoli di cattolicesimo (e ancor prima di cristianesimo confessionalizzato, ci si chiede sulla tal materia: “Cosa dice la Chiesa?” o ancora “Cosa fa la Chiesa?”, è evidente che con “Chiesa” ci si riferisce alle organizzazioni religiose di tipo ecclesiastico (alla “gerarchia”). Per la sociologia non è affatto un mistero il motivo alla base di questa confusione. Né è un mistero che dal punto di vista appena ricordato si immagini “il resto della Chiesa” come i livelli inferiori della stessa organizzazione⁴¹.

Una prospettiva come quella appena richiamata consente di analizzare il livello e le variazioni del potere di alcune organizzazioni “ecclesiastiche” su altre organizzazioni religiose a matrice cristiana, e a volte anche su organizzazioni non religiose a matrice cristiana. Qui vale la pena accennare solo al fatto che questo eventuale potere dipende anche dal successo delle *policies*⁴² con cui alcune organizzazioni ecclesiastiche sono riuscite a gestire il *medium religioso* (si pensi ai conflitti in materia di prassi sacramentale e liturgica, dal Laterano IV a oggi) o al successo nell’influenzare la dogmatica per mezzo della quale il sistema religioso (come tutti i sottosistemi sociali) descrive e rappresenta se stesso (si costruisce, si conferisce e rappresenta una propria identità). Si badi, però: se qualche organizzazione religiosa non avesse avuto successo in questi due compiti come hanno effettivamente avuto le organizzazioni che abbiamo definito ecclesiastiche, il sistema religioso semplicemente sarebbe scomparso, o meglio: il cristianesimo avrebbe cessato di avere ogni apprezzabile influenza sul sistema religioso. Una considerazione, questa, che vale anche per il momento attuale.

In quali direzioni si stano muovendo i processi di riforma in atto nella Chiesa, quelli di fatto e quelli che cercano di seguire programmi? (3/3)

Sulla base di quanto detto sin qui è possibile fissare intanto alcuni punti.

- Il contesto sociale e socio-religioso attuale, pur tra nostalgie e poderose contropinte, è un contesto post-statuale e post-confessionale. Il sociologo, se considera quanto avvenuto anche in altri segmenti di *élites* sociali, non può che restare sorpreso dalla lungimiranza manifestatasi nella maggioranza dell’episcopato cattolico al Vaticano II e poi da parte del magistero montiniano.
- Grazie all’evento e al magistero del Vaticano II il cristianesimo (e in modo ancor più chiaro la sua variante cattolica) appare oggi (o meglio: riappare e comincia nuovamente a comprendersi) come una complessa tradizione della quale quella religiosa, pur relevantissima, non è l’unica dimensione. Il cristianesimo, e in particolare il cattolicesimo, cominciano a manifestarsi nuovamente non come solo-religione, ma come anche-religione.
- La Chiesa è oggi inorganizzabile e allo stesso tempo ricchissima di organizzazioni.
- Il cattolicesimo e la Chiesa, a cominciare dalle organizzazioni di qualsiasi genere e rango di cui l’uno e l’altra sono matrice, sono costantemente – per ragioni oggettive prima ancora che in forza di intenzioni contingenti – in stato di riforma. Inoltre, nel momento particolare, il

cattolicesimo e la Chiesa sono alle prese con processi di riforma molto profondi e accelerati poiché costretti a misurarsi con livelli di complessità, di contingenza, di differenziazione sociale senza precedenti e caratterizzati da una accelerazione notevole e prolungata.

In tale circostanza alcuni altri elementi dovrebbero risultare evidenti o facilmente accertabili.

- Una profonda riforma della Chiesa è in atto comunque, piaccia o no, governata o più spesso non governata⁴³.
- In queste condizioni una riforma della Chiesa che volesse essere intenzionale, e cioè orientata da un programma, non è e non potrebbe essere opera di una sola o di poche organizzazioni. Essa potrebbe essere sostenuta solamente dal riformarsi simultaneo e nella medesima direzione di tantissime organizzazioni (tante, appunto, ma non necessariamente tutte)⁴⁴.
- Non deve allora stupire affatto che nel cattolicesimo e nella Chiesa, da tempo⁴⁵, sono in atto (anche se ben lungi dall'essersi affermati) non uno, ma molteplici e confliggenti processi di riforma intenzionali, orientati cioè da programmi altrettanto divergenti e guidati da *leadership* in dura competizione tra loro. L'esito potrebbe essere l'imporsi di uno di questi processi e della rispettiva *leadership* oppure di nessuno di questi. Potrebbe cioè affermarsi un cambiamento del cattolicesimo e della Chiesa che nessuno ha voluto e gestito, né è possibile escludere *a priori* l'eventualità di una drastica perdita di rilevanza sociale o anche solo religiosa della Chiesa e del cattolicesimo e una loro frammentazione o addirittura polverizzazione.
- Nelle condizioni presenti, un processo di riforma ecclesiale che voglia essere intenzionale (orientato da un programma) e che punti al successo non è dunque impossibile, ma ha costi enormi. Esso richiede una quantità di risorse (sia materiali che immateriali) le quali potrebbero non essere più, o potrebbero non essere ancora, disponibili nell'ambito del cattolicesimo e della Chiesa.
- Documenti ufficiali, dichiarazioni di principio o testi programmatici, sono indispensabili per qualsiasi processo di riforma intenzionale che voglia avere una minima *chance* di successo. Tuttavia, tali testi sono ben lungi dall'essere una condizione sufficiente del successo anche parziale del processo di riforma. Non si governa e tanto meno si attiva un processo di riforma in un contesto sociale come quello attuale solo attraverso la scrittura e la pubblicazione di testi. L'esagerata fiducia nei documenti scritti è un retaggio evidente degli strati più superficiali e

più tardi della cultura confessionale. È un brutto segno che tale ingenua fiducia sia oggi tanto diffusa tra i teologi, ed è un bruttissimo segno che tale fiducia sia diffusa tra i vescovi ovvero tra coloro che sono chiamati a esercitare anche il *munus gubernandi*. Non va sottovaluto, però, che dalla loro i documenti possono vantare la forza di un fascino pressoché irresistibile su di un tipo oggi diffusissimo di personale religioso, fatto di ecclesiastici ma anche di laici. La pubblicazione di documenti e l'attimo di notorietà che fatalmente li accompagna hanno la straordinaria capacità di appagare il narcisismo⁴⁶ che fa di questo personale delle *celebrities* più che delle autorità.

- Infine, risulta evidente che il programma di riforma del Vaticano II e del pontificato montiniano non è l'unico a essere in campo⁴⁷. Sociologicamente non ha senso stupirsi di questo. Semmai ha senso chiedersi se e da chi quel programma è stato compreso adeguatamente, e se a suo sostegno si poteva fare di più in alternativa ad altre prospettive e da parte di chi e quando⁴⁸.

Richiamati questi due gruppi di elementi, una breve ricognizione dei processi di riforma in atto nel *global Catholicism*⁴⁹ può fungere da conclusione; conclusione necessariamente provvisoria e aperta. Come già detto, si tratta con tutta evidenza di processi divergenti e configgenti: ciascuno alternativo agli altri e guidati da altrettante *leadership* in competizione ciascuna con le altre.

Dal punto di vista sociologico è necessario sottolineare che si tratta di orientamenti di riforma animati ciascuno da programmi assolutamente realistici, del tutto all'altezza delle sfide del contesto sociale presente. Ciascuno di questi processi e di questi orientamenti di riforma offre infatti una risposta praticabile alla (legittima) pretesa delle organizzazioni che li guidano di difendere o aumentare il potere del quale attualmente dispongono. Ciascuno di questi orientamenti, naturalmente, persegue una prospettiva di riforma profondamente diversa da quella degli altri e con queste largamente incompatibile. La prima spiegazione che la sociologia è in grado di dare dei profondi conflitti che ormai palesemente attraversano la Chiesa e il cattolicesimo riconduce questi stessi conflitti agli interessi divergenti e agli orientamenti tra di loro alternativi di gruppi ben diversi di organizzazioni religiose cattoliche. Questi conflitti sono anche un segnale che la Chiesa e il cattolicesimo sono usciti da un periodo di forte resistenza alla modernizzazione (si badi: il Concilio di Trento era stato invece un tentativo – discutibile come tutti i tentativi – di raccogliere la sfida della modernizzazione. Una prospettiva di prevalente resistenza è subentrata solo più tardi).

Oggi, in campo non vi è alcun programma effettivamente reazionario. Ciò appare chiaro se si osserva il ricorso a logiche e strumenti della più avanzata modernità anche e spesso soprattutto da parte di quegli attori ecclesiali che sbandierano simboli e slogan apparentemente tradizionalisti.

Nella Chiesa e nel cattolicesimo globale oggi si confrontano proposte di riforma tra di loro alternative, le quali però tutte accettano la sfida della modernizzazione radicalizzata, tutte la accettano e ciascuna cerca di risponderle molto diversamente rispetto alle altre. In questo scenario ancora più chiaramente appare che il programma del Vaticano II e del pontificato montiniano è solo uno dei programmi e dei processi di riforma in campo.

Per chi si interroga sugli esiti della competizione in atto tra prospettive di riforma così radicalmente divergenti, quanto al possibile esito un aspetto almeno appare già chiaro. In un ormai non lontano domani, il cattolicesimo e la Chiesa o avranno cessato di esistere in modo socialmente rilevante oppure saranno molto diversi da quello che sono oggi. Come saranno è molto più difficile da prevedere.

L'adozione di due parametri (sociologici, ovviamente) consente di identificare tre principali processi di riforma intenzionali in atto e i rispettivi programmi. Attraverso l'impiego di quegli stessi parametri è possibile mettere in luce le principali differenze e divergenze tra questi. Come già detto, si tratta di programmi tutti assolutamente realistici e ben rispondenti agli interessi tra di loro alternativi di tre reti di organizzazioni religiose cattoliche. (Sarà semmai problema del teologo, su di un piano scientifico, e di ciascun attore sociale a matrice cristiana sul piano pratico⁵⁰, valutare quali costi imponga alla tradizione e all'identità cattolica ciascuno dei tre programmi e se tali costi siano sostenibili, di fatto e in linea di principio, e – ancor prima – valutare dal proprio punto di vista l'utilità dei parametri sociologici qui adottati.)

I due parametri grazie ai quali saranno identificati i tre processi di riforma ecclesiale intenzionale in atto e i relativi programmi sono quello della autonomia e quello della rilevanza (extra-religiosa). Secondo tali parametri, ciascuno dei tre programmi di riforma punta, rispettivamente, a una maggiore o minore autonomia dei "poteri ecclesiali" rispetto agli altri poteri sociali e a una maggiore o minore rilevanza extra-religiosa delle istanze della tradizione religiosa a matrice cattolica.

Un primo orientamento di riforma della Chiesa oggi in atto, probabilmente quello più impetuoso e ben insediato anche dentro le organizzazioni religiose di tipo ecclesiastico (almeno dall'inizio degli anni '80 del Novecen-

to), punta sulla riduzione del cristianesimo a una religione “a bassa intensità”. Al cuore di questo processo di riforma vi è un mix di alta autonomia e bassa rilevanza extra-religiosa dei beni e servizi religiosi offerti nonché delle organizzazioni che li producono e delle istituzioni che li regolano. Si tratta di una strategia che insegue i protagonisti del *religious boom* in corso a livello globale. Essa accetta un sensibile aumento di potere della domanda religiosa a spese dell’offerta religiosa; la medesima strategia trasforma o sostituisce l’autorità religiosa con l’imprenditore religioso e, a tale scopo, prima costruisce e poi si avvale del *brand* di *religious celebrities*. In ambito cattolico spesso un uso inedito del lessico dei “carismi” copre politiche di frammentazione della offerta religiosa cattolica⁵¹. A questa frammentazione, con la scusa di presunti vantaggi, viene sacrificato ogni aspetto della disciplina canonica a cominciare da quelli relativi alla prassi liturgica. A movimenti, prelature e comunità elettive viene concesso di gestire riti e dottrine, nonché di reclutare e formare un proprio clero al riparo da ogni controllo ecclesiastico. Diocesi e parrocchie divengono sempre più residuali, salvo adattarsi, replicandoli in piccolo, a stili in contrasto con la propria missione secondo i tratti riconoscibilissimi del classico processo di isomorfismo⁵².

Un secondo orientamento di riforma della Chiesa, da qualche lustro in forte ripresa a livello globale, è quello del *moderate secularism*⁵³ o, se si vuole, di un “neoconfessionalismo debole”⁵⁴. Molti attori di Chiesa tornano a cercare protezione nel potere politico egemone espressione di movimenti politici sovranisti⁵⁵, “di destra” o “di sinistra” a seconda delle circostanze. Rispetto al precedente, questo secondo orientamento di riforma presenta un mix inverso: bassa autonomia e alta rilevanza. Attori di Chiesa cercano di riacquistare un po’ di rilevanza extra-religiosa pagandola in termini di fedeltà e di subordinazione a un determinato attore politico, al neostatalista di turno.

Il terzo orientamento di riforma della Chiesa è quello che procede a un recupero post-confessionale della forma ecclesiale della religione di matrice cattolica. Il riferimento di questo orientamento è chiarissimamente il Vaticano II e il magistero montiniano. Il suo mix può essere espresso dalla formula alta autonomia & alta rilevanza extra-religiosa. Perché l’una e l’altra siano praticabili in un contesto a elevatissima differenziazione funzionale (quando cioè la politica, l’economia, la scienza, la famiglia e la religione e gli altri sottosistemi funzionalmente specializzati della società procedono ciascuno a modo proprio) è chiaro che la Chiesa deve ospitare una maggiore complessità interna⁵⁶. Ogni forma di integrismo o di fondamentalismo è qui esclusa *a priori* così come *a priori* è escluso che la Chiesa si riduca a organizzazione e meno che mai a sola organizzazione. Le organizzazioni

ecclesiastiche, che certo non perdono la propria funzione, debbono cominciare a funzionare considerando “interno” l’“esterno”: ogni aspetto della vita laicale, individuale o associata, in qualsiasi ambito sociale extra-religioso si svolga, “è Chiesa” tanto quanto lo è il servizio intraecclesiale reso di norma dal clero ed eccezionalmente dal laicato. Ciò non si ottiene per automatismo, come del resto ha già chiaramente documentato dall’esperienza di altre tradizioni cristiane, attraverso l’apertura dell’accesso ai ruoli delle organizzazioni ecclesiastiche: ad esempio al clero uxorato o all’assunzione di laici e laiche in ruoli di operatori pastorali. Al contrario questo obiettivo richiede il riconoscimento e la promozione della pari dignità ecclesiale dell’apostolato dei laici in qualsiasi ambito extra-religioso esso sia esercitato. È l’apostolato dei pastori a essere finalizzato (“ordinato”) all’apostolato dei laici e non viceversa (cfr. LG 31 e 18). Questa opzione, secondo la lettura conciliare, montiniana e martiniana, trova la sua massima espressione istituzionale nell’azione cattolica (e nella riforma dell’Azione Cattolica Italiana avvenuta nel 1969).

I protagonisti e la traiettoria disegnata dal rientro nel magistero della Chiesa della libertà religiosa⁵⁷ costituiscono un esempio da manuale di questo orientamento riformatore. In questo caso come già ricordato in precedenza, la riforma avviene quando il “dentro” apprende dal “fuori” che a sua volta funziona anche come un “dentro”⁵⁸ (difficile immaginare che ci sarebbe stato qualcosa come il Vaticano II senza il movimento per la riforma liturgica, ma anche difficile immaginare che ci sarebbe stato senza l’Azione Cattolica o senza il Partito Popolare di don Luigi Sturzo e la Democrazia Cristiana di Alcide De Gasperi).

Il nucleo di questo terzo paradigma riformatore non sta innanzitutto nell’allargare le competenze o i criteri di reclutamento delle organizzazioni ecclesiastiche, ma nel farle funzionare a servizio di una Chiesa nella quale il “fuori” vale come “dentro” e nella quale il “dentro” non è mai “dentro” una volta per tutte (si tratta di un problema che tutti i sottosistemi della società funzionalmente specializzati debbono affrontare e le cui soluzioni hanno costi altissimi). Per questa stessa ragione – almeno dal punto di vista sociologico – il problema della quantità di personale a disposizione delle organizzazioni ecclesiastiche non merita di essere affrontato come il problema “numero uno”. Il problema “numero uno”, in questa terza prospettiva di riforma, è semmai lo sbarazzarsi della avvenuta sostituzione dell’associazionismo ecclesiale dei laici (nel senso teologicamente e canonicamente preciso del termine) con gli uffici “pastorali” diocesani e nazionali, sostituzione accompagnata dalla iniezione nella circolazione ecclesiale di dosi elevatissimi ed esiziali di clericalismo.

Una immagine schematica della mutua esclusività dei tre processi di riforma in atto, al momento, nella Chiesa e nel cattolicesimo, e appena ricordati, viene offerta dalla forma ben diversa che in ciascuno dei tre tende ad assumere il sostituto della versione confessionale – credenza & morale⁵⁹ – del *medium* della religione. Nel primo caso, quello del processo di riforma che punta a trasformare il cattolicesimo in una religione a bassa intensità, il *medium* specifico della religione assume la forma di un bene o di un servizio religioso destinato a un consumo ad alto arbitraggio individuale (sacro in schegge, si potrebbe dire). Nel secondo caso, quello della prospettiva indicata come neoconfessionalismo debole, il *medium* religioso tende ad assumere la forma dello spettacolo (rappresentazioni di sacro). Nel terzo caso, quello del programma e del processo elaborato da Vaticano II e pontificato montiniano, il *medium* è la liturgia cattolica, innanzitutto la liturgia della messa, come forma particolarissima di rito religioso (nel quale dal paradigma del sacro si passa a quello del santo). Almeno per sociologi e antropologi quella liturgica è una forma di ritualità molto particolare e facilmente riconoscibile, ad esempio perché non basata sulle *performances* del celebrante⁶⁰.

A discernere il carattere mutuamente esclusivo dei tre processi di riforma in atto non sono sufficienti neppure l'accoglienza o il rifiuto di slogan, né il modo in cui i protagonisti si autodefiniscono.

Ad esempio, la semplice evocazione della sinodalità non chiarifica un bel nulla (e questo spiega il suo successo come slogan). Un sinodo fatto di clero e di laici operatori pastorali non è la stessa cosa di un sinodo fatto di clero e di testimoni dell'apostolato dei laici nel cose del secolo. Dalle indagini a disposizione sui consigli pastorali parrocchiali o sulle cosiddette "unità pastorali", l'ambiguità della sinodalità viene più spesso sciolta nel primo modo che nel secondo e dunque non in modo compatibile con la "svolta ecclesiale", bensì con il programma neoconfessionale o di un "neoclericalismo debole".

Ambigua è anche la non meglio specificata insistenza per un ritorno *kerigma* (sebbene non siano poche o poco autorevoli le autorità che indicano nella parabola – piuttosto che nel *kerigma* – la forma più coerente di espressione della verità cristiana⁶¹). L'insistenza sul *kerigma* è superamento della forma/dottrina (tipica della subordinazione della prassi alla teoria operata dalla cultura confessionale) oppure è semplicemente una strategia ancora confessionale di ripiegamento attraverso una drastica riduzione della "superficie semantica" che si intende coprire con la dottrina? In altre parole: è forse l'insistenza per un ritorno al *kerigma* nient'altro che una forma di "neodottrinarismo debole"?

Concludendo, a questo punto alla sociologia resta da dire solamente che le tre tendenze di riforma della Chiesa in atto, tra di loro radicalmente alternative, hanno più o meno le stesse probabilità di successo mentre non si possono neppure escludere alleanze tra due di queste a danno della terza, cosa che si è spesso verificata ai danni della prospettiva conciliare-montiniana. Alla teologia, invece, e al magistero (se ne ha il coraggio e la forza) resta il compito, molto più difficile, di valutare i costi che ciascuno dei processi di riforma in atto impone all'intera tradizione e all'identità cattolica e cristiana più in generale.

¹ Espressione tratta dal “foglio di lavoro” predisposto dal Coordinamento delle Associazioni Teologiche Italiane (C.A.T.I.) per l'avvio del cammino di riflessione sulla “riforma della Chiesa” (www.teologiacati.it).

² La versione della teoria dei sistemi sociali elaborata dal sociologo tedesco Niklas Luhmann (1927-1998).

³ Si veda innanzitutto N. LUHMANN, *Soziale Systeme*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984.

⁴ Dello stesso autore si veda innanzitutto, oltre il precedente, ID., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997.

⁵ A partire da N. LUHMANN, *Il senso come concetto fondamentale della sociologia*, in J. HABERMAS, N. LUHMANN, *Teoria della società o tecnologia sociale*, trad. it. R. Di Corato, Etas Kompass, Milano 1973, pp. 14-66.

⁶ Sistemi sociali che per Luhmann possono essere di quattro tipi: interazioni, organizzazioni, società, movimenti.

⁷ Per il concetto di persona, finemente elaborato da Luhmann come accoppiamento strutturale tra sistemi sociali e sistemi psichici, si veda: La forma “persona”, in N. LUHMANN, *Che cos'è la comunicazione?*, a cura di Alberto Cevoloni, Mimesis, Milano 2018.

⁸ ID., *Organisation und Entscheidung*, Westdeutscher, Opladen/Wiesbaden 2000.

⁹ S.D. KRASNER, *Sovereignty. Organized Hypocrisy*, Princeton University Press, Princeton 1999.

¹⁰ Cfr. N. LUHMANN, *Organisation und Entscheidung*, cit., pp. 256 e ss.

¹¹ Molti dei materiali raccolti dal C.A.T.I. esprimono qualcosa del genere. A titolo d'esempio segnalerei il contributo dei biblisti per la giornata di studio del 12 Giugno 2019.

¹² In questa sede, interessa in modo particolare come la questione è trattata nel primo capitolo di N. LUHMANN, *Funktion der Religion*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977.

¹³ La questione ha a che fare, tra l'altro, con la differenza, anzi con la radicale opposizione, tra libertà religiosa – istituzione delle “società aperte” – e laicità – istituzione delle “società chiuse” –, quella libertà religiosa che il Vaticano II – e, per inciso, anche la Costituzione italiana – scelsero al posto e contro la laicità. Si veda: L. DIOTALLEVI, *Una alternativa alla laicità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.

¹⁴ Insieme a N. LUHMANN, *Funktion der Religion*, cit., si veda anche ID., *Die Religion der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000.

¹⁵ La questione è centrale nella ricerca sociologica sin dai classici, si pensi sono a M. Weber, E. Durkheim o G. Simmel.

¹⁶ Condividono, infatti, un orizzonte di senso e alcuni accoppiamenti strutturali.

¹⁷ Cfr. N. LUHMANN, *Modernità e differenziazione sociale*, in ID., *Moderno postmoderno*, Feltrinelli, Milano, 1987, pp.88-97, e ancora ID., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, cit., cap. 4.

¹⁸ Sul punto L. DIOTALLEVI, *Lordine imperfetto. Modernità, Stato, secolarizzazione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014.

¹⁹ Ciò che è tramontato è l'ordine sociale imperniato sugli Stati quale variante di ordine sociale moderna: provinciale, intermedia e reazionaria.

²⁰ In un significato del termine, di cui s'è discusso in L. DIOTALLEVI, *Lordine imperfetto*, cit., molto più radicale di quello attribuito al termine da R. Dahl.

²¹ Si vedano le ultime pagine del saggio su G. SIMMEL, *La differenziazione sociale*, trad. it. B. Accarino, di Laterza, Roma-Bari 1982.

²² Questione cruciale affrontata in N. LUHMANN, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, cit., cap. 3, e poi, con riferimento al caso della religione, in ID., *Function der Religion*, cit. e ID., *Die Religion der Gesellschaft*, cit.

²³ Quello che rende socialmente osservabile non una comunicazione su “dio” (o equivalenti), quanto una comunicazione con “dio”. Cfr. N. LUHMANN, *Das Medium der Religion. Eine soziologische Betrachtung ueber Gott und die Seelen*, in «Evangelische Theologie», n. 57/4, 1997, pp. 305-319.

²⁴ O è assoluta o non è “sovranità”. Cfr. S. CASSESE, *La crisi dello Stato*, Laterza, Roma-Bari 2002.

²⁵ Cfr., tra gli altri, M. PAIANO, *Liturgia e società nel Novecento. Percorsi del movimento liturgico di fronte ai processi di secolarizzazione*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2000; A. GRILLO, *La nascita della liturgia nel XX secolo*, Cittadella Editrice, Assisi 2003; A. ANGENENDT, *Liturgia e storia. Lo sviluppo organico in questione*, Cittadella Editrice, Assisi 2001.

²⁶ Si vedano le illuminanti conclusioni alle quali N. LUHMANN giunge in *Die Religion der Gesellschaft*, cit.

²⁷ Si veda ID., *Modernità e differenziazione sociale* in ID., *Moderno postmoderno*, cit.

²⁸ Cfr. S. CASSESE, *La crisi dello Stato*, cit., e poi anche L. DIOTALLEVI, *Lordine imperfetto*, cit.

²⁹ M. WEBER, *Economia e società*, cit., p. 53.

³⁰ Si veda L. DIOTALLEVI, *Fine corsa. La crisi del cristianesimo come religione confessionale*, Edi-

zioni Dehoniane, Bologna 2017 e alcuni dei risultati della scuola del *Konfessionalisierungspadigm* in quella sede impiegati.

³¹ Possiamo rimandare ancora alla discussione del punto in L. DIOTALLEVI, *Una alternativa alla laicità*, cit. e ID., *Fine corsa*, cit.

³² Soluzione meno originale di quanto si potrebbe sembrare. Si pensi solo a: G. THEISSEN, *Gesù e il suo movimento. Analisi sociologica della comunità cristiana primitiva*, trad. it. M. Fiorillo, Claudiana, Torino 1979 o ID., *Sociologia del cristianesimo primitivo*, trad. it. M. Fiorillo, Marietti, Genova 1987.

³³ Anche perché, più il termine si precisa, più si determina storicamente e geograficamente il campo di un suo possibile utile impiego. A tale necessario restringimento il cristianesimo risulta ogni volta eccedente. Il che vale per la religione di forma confessionale non meno di quanto valga per altre forme di religione documentabili.

³⁴ Cfr. J. RATZINGER, *Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins. Begegnung und Auseinandersetzung mit Wilhelm Kamlah*, in ID., *Augustinus Magister. Congrès international augustinnien*, Paris, 21-24 September 1954, Communications, Etudes, 1954.

³⁵ Si veda: www.vatican.va.

³⁶ Si veda ad esempio G. SALE, *Il Vaticano e la Costituzione*, Jaca Book, Milano 2008 e, più in generale, P. SCOPPOLA, *La proposta politica di De Gasperi*, il Mulino, Bologna 1978.

³⁷ N. FABBRETTI (a cura di), *Cattolicesimo e libertà*, Mondadori, Milano 1968.

³⁸ L. DIOTALLEVI, voce "Church", in *Oxford Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Blackwell, Oxford 2007.

³⁹ Sul punto: L. DIOTALLEVI, *Fine corsa*, cit.

⁴⁰ Cfr. ID., *Diözesen und Säkularisierung in Italien*, in W. DAMBERG, S. HELLEMANS (Hrsg.), *Die neue Mitte der Kirche. Der Aufstieg der intermediären Instanzen in den euroäischen Groszkirchen seit 1945*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2010, vol. 1, pp. 179-214.

⁴¹ Tra gli altri, H.J. Pottmeyer ha spiegato molto bene come ragionamenti sociologici di questo genere, anche se aiutano a decostruire l'edificio confessionale (non necessariamente il suo significato storico), non scalfiscono minimamente il ruolo dei presbiteri o il "primato petrino". Semmai aiutano un poco a comprendere come essi siano stati istituzionalizzati in un certo tempo e in un certo spazio; si veda: H.J. POTTMEYER, *Il ruolo del Papato nel terzo millennio*, Queriniana, Brescia 2002.

⁴² Si veda ancora N. LUHMANN, *Funktion der Religion*, cit., cap. 2. Qualcosa di analogo si verifica in ciascun altro sottosistema societale funzionalmente specializzato e differenziato.

⁴³ Diversi sono stati finora i tentativi di descriverla. Tra questi, ad esempio, A. RICCARDI, *La Chiesa brucia. Crisi e futuro del cristianesimo*, Laterza, Roma-Bari 2021, o M. VENTURA, *Nelle mani di Dio. La super-religione del mondo che verrà*, il Mulino, Bologna 2021.

⁴⁴ In questa prospettiva, il sinodo straordinario recentemente convocato da papa Francesco, per alcune delle sue modalità e tematiche, potrebbe anche rivelarsi un'opportunità. Niente è però garantito in partenza.

⁴⁵ A più riprese ho provato a confrontarmi a lavorare sul punto, si vedano: L. DIOTALLEVI, *Il rompicapo della secolarizzazione italiana. Caso italiano, teorie americane e revisione del paradigma della secolarizzazione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001; ID., *Il paradosso di Francesco. La secolarizzazione tra boom religioso e crisi del cristianesimo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2019; ID., *Cattolici, Vaticano II e '68 in Italia. Una ipotesi sociologica*, in «Sociologia», 2020, pp. 167-185.

⁴⁶ Dopo le di allarme e condanne spese in materia da Benedetto XVI e Francesco, credo ci sia poco da obiettare.

⁴⁷ Per una sintesi del programma montiniano credo si possa senz'altro guardare alla enciclica *Ecclesiam suam* (1964), alla allocuzione che l'8 Dicembre 1965 concluse il Concilio e alla *Evangeli nuntiandi* (1975).

⁴⁸ Si vedano ancora gli ultimi due lavori dell'autore ricordati qui alla nota n. 45.

⁴⁹ Cfr. ad esempio J.E. THORSEN, *Trends in Global Catholicism. The Refractions and Transformations of a World Church*, in S. HUNT (ed. by), *Handbook of Global Contemporary Christianity*, Brill, Leiden 2015, pp. 29-48; I. LEIDEN, *Global catholicism. Diversity and Change since Vatican II*, Columbia University Press, New York 2009; ID., *Global catholicism. Towards a networked Church*, Hurst & Company, London 2012.

⁵⁰ Su questo piano è evidente che la divisione non corre tra collegio episcopale e resto della comunità, ma attraverso e divide l'episcopato, come sempre, non meno di quanto avvenga tra il resto del "popolo".

⁵¹ Si pensi alla trasformazione conosciuta dal protestantesimo statunitense a partire dal secondo dopoguerra. Cfr. ad esempio R. WUTH-

NOW, *Restructuring of the American religion: Society and Faith Since World War II*, Princeton University Press, Princeton 1988.

⁵² Sul punto P.J. DIMAGGIO, W.W. POWELL, *La gabbia di ferro rivisitata. Isomorfismo istituzionale e razionalità collettiva nei campi organizzativi*, in ID., *Il neoistituzionalismo nell'analisi organizzativa*, trad. it. L. Chiesara, Edizioni di Comunità, Torino 2000, pp. 88-115.

⁵³ L. DIOTALLEVI, *Religion and state in the twenty-first century: the alternative between laïcité and religious freedom*, in T. HJELM (ed. by), *Is God Back? Reconsidering the new visibility of religion*, Bloomsbury, London 2015, pp. 107-117.

⁵⁴ Categoria illustrata dallo scrivente nel già citato *Paradosso di papa Francesco*.

⁵⁵ L. DIOTALLEVI, "L'uso politico della religione da Ruini a Salvini". Osservazioni sociologiche, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», 2020, 28/1: 321-338.

⁵⁶ Si veda il combinato disposto di *Dignitatis humanae, Gaudium et spes* (in part. 37 e ss.) e *Apostolicam actuositatem* (in part. 16-20).

⁵⁷ In particolare si vedano i saggi di J.C. Murray e A. Pavan nel volume curato da Fabretti e già citato.

⁵⁸ Sul punto rivelatore un intervento recente di Francesco inteso a presentare il senso del prossimo sinodo alla diocesi di Roma, si veda: www.vatican.va.

⁵⁹ Si veda N. LUHMANN, *Die Religiond er Gesellschaft*, cit., e L. DIOTALLEVI, *Fine corsa*, cit.

⁶⁰ Si veda C. HUMPHREY, J. LAIDLAW, *The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*, Clarendon Press, Oxford 1994. Più in generale: R. COLLINS, *Interactional Ritual Chains*, Princeton University Press, Princeton 2004, e M. ROSATI, *Ritual and Sacred. A Neo-Durkheimian Analysis of Politics, Religion and Self*, Ashgate, Farnham 2009.

⁶¹ C.M. MARTINI, *Perché Gesù parlava in parabole?*, EDB-EMI, Bologna 1985.



Manifattura di Castelli d' Abruzzo, *Paesaggio con rudere di torrione, barche a vela e figure* - sec. XVIII - 1790-1799
maiolica dipinta a smalto - cm 18 x 25,50 - collocazione: Teramo - Palazzo Melatino piano terra, sale espositive
proprietà: Fondazione Tercas