

**Per un primo e provvisorio inquadramento sociologico
del problema della riforma della chiesa oggi**

di Luca Diotallevi, Università di Roma TRE

(Testo in parte letto in parte sintetizzato in sede di seminario)

Desidero innanzitutto ringraziare dell'invito. Le ragioni della gratitudine sono molte e tutte importanti. Esse dipendono dalla sede, dalle persone con le quali mi si offre la possibilità di avere un confronto e dal tema. Tale gratitudine rende ancora più intenso il timore di non essere all'altezza della domanda che mi è stata posta e della occasione che mi è stata offerta.

La questione rivoltami è la seguente: *come si attuano i processi di riforma nelle macro-organizzazioni, tra le quali pensiamo la Chiesa?*

Evidentemente la domanda intende la Chiesa come una macro-organizzazione e la riforma come una possibilità tra altre. Non è in alcun modo mia intenzione contestare la legittimità di queste due affermazioni. Esse del resto si rifanno ad accezioni di Chiesa, di riforma e di organizzazione ampiamente circolanti nel linguaggio di altre discipline e nel linguaggio ordinario. Il fatto che nel discorso sociologico le cose non stiano così, significa semplicemente che il dialogo in corso è tra prospettive analitiche diverse e, credo, nessuna delle quali con la facoltà di negare o subordinare la differenza costituita dalle altre.

Conviene dunque prendere le mosse da alcuni chiarimenti con riferimento agli oggetti del nostro confronto in quanto oggetti "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 adottata – si occupa di sistemi sociali, ovvero di catene di comunicazioni. Queste catene sono caratterizzate da una complessità e da una contingenza più o meno elevate e da una differenziazione che può variare di molto quanto a grado ed 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 ad un livello inferiore di quella dell'ambiente. Ciò può avvenire più o meno casualmente o secondo un senso.

L'ambiente dei sistemi sociali non è solo sociale. In questa sede urge ricordare che le persone 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 in alcuna forma di comunicazione e dunque di sociale. Le persone eccedono, se volete potremmo tranquillamente dire: "trascendono", il sociale, pur interpretandovi ruoli, pur partecipando ai processi comunicativi.

I sistemi sociali si ricostituiscono continuamente. Sono infatti realtà improbabili ed altamente instabili. Questo implica 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 ed inevitabilmente in atto.

Ogni sistema sociale, si pensi anche solo ad una breve conversazione occasionale, in nessun attimo della sua esistenza è perfettamente identico all'attimo precedente o a quello successivo. Ciò significa anche che la 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 (della eventuale 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 che non facilmente gli riesce, un sistema sociale deve investire una enorme e variegata quantità di risorse ed avvalersi di molte, favorevoli e piuttosto rare condizioni esterne. Il carattere costante ed inevitabile processo di riforma da parte di un sistema sociale può essere occultato solo sostenendo grandi costi e sofisticatissime operazioni. In queste strategie di occultamento le organizzazioni dispongono di alcuni vantaggi strutturali rispetto alle altre forme di sistema sociale e, tra queste, lo stato ne fu un campione assoluto. Non a caso la letteratura politologica ha parlato di stato come di una "ipocrisia organizzata".

Rispetto a quello richiesto dalle strategie di occultamento della riforma come condizione permanente, un volume di risorse ancora più elevato è richiesto ad un sistema sociale che volesse addirittura gestire il proprio continuo riformarsi secondo un programma. Non per caso sono pochissimi i sistemi sociali che affrontano sul serio una impresa del genere. Nella maggior parte dei casi, infatti, i protagonisti dei processi di riforma sono esclusivamente il caso o un complesso di molti attori esterni.

In breve, una volta ribadito che quella sociale è solo una dimensione della Chiesa, si può osservare che la formula *ecclesia semper reformanda*, se vuole aver un significato per la sociologia, deve essere riconosciuta come un programma esigentissimo e costosissimo. Per la Chiesa esso implica innanzitutto come comunque *semper reformans*. Non basta, però, esso deve anche essere integrato da qualcos'altro di in fondo assai ben espresso dalla ben 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 intenzionale. (Molti dei materiali che mi sono stati spediti 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.)

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". 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 dall'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" sull'ambiente selettiva, del resto l'unica possibile per un sistema sociale. (Le recenti riflessioni di A. Grillo sul "dispositivo di blocco" operante nel cattolicesimo credo guadagnerebbero da una non opposizione di "apertura" ed "identità".)

I sistemi aperti (ovvero non selettivi) semplicemente non esistono come non esistono 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 consentite dalle modalità di chiusura che costituiscono le “società chiuse”. (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.)

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 identifica le organizzazioni è che esse sono un tipo sistema sociale costituito da un solo tipo di comunicazione: le decisioni. Semplificando, 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 – e dunque, in un determinato momento, quale individuo – può ricevere ordini e quale no.)

Questo già basta per intuire che le organizzazioni sono sicuramente i tipi di sistemi sociali che investono di più per dissimulare il loro stato reale, che anche per loro è di cambiamento continuo, e magari per attenuarlo e gestirlo.

Questo non esclude che, rispetto agli altri sistemi sociali, più spesso le organizzazioni imbocchino vie di riforma intenzionale, le quali però in genere falliscono, a volte ottengono risultati parziali 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’auto-mantenimento, si può facilmente intuire quanto sia raro che una organizzazione si avvii per davvero (e non solo “a parole”) in una avventura del genere.

La società, infine, non è lo scatolone che contiene tutti i sistemi sociali, né una sorta di sistema dei sistemi, né, meno che mai, né l’insieme di tutte le persone.

In questa sede dobbiamo procedere velocemente e dunque basta dire che ‘società’ è quel particolare tipo di sistema sociale (uno dei vari tipi di sistema sociale) che definisce e riproduce 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 con la stessa improbabilità ed instabilità di tutti gli altri sistemi sociali. Semmai i sistemi sociali del tipo ‘società’ debbono far fronte a livelli di improbabilità ed instabilità ancora maggiori. (Per inciso, la cosa ha molto a che fare con la comprensione sociologica della religione.)

Quello che qui serve è mettere in luce il cosa consista la principale differenza tra una società a modernizzazione radicalizzata ed altre società di cui abbiamo documenti. Nella società a modernizzazione avanzata o radicalizzata ad essere radicalizzato è il primato della differenziazione funzionale della società su ogni altra forma di differenziazione sociale. Detto in breve, politica, economia, famiglia, scienza, religione, ecc. vi operano come sistemi (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: sempre meno, ma non nulla. Diversamente non vi sarebbe società e perciò né senso né 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 ciascuna tutti i fatti sociali, ma ciascuna da punti di vista diversi. Oppure possiamo immaginare un numero più o meno elevato di coni che condividono la base.

Il primato – sempre relativo – di questa forma di differenziazione sociale (certo non apparsa ieri) ha prodotto i livelli senza precedenti di complessità e di contingenza che oggi sperimentiamo. Il processo di differenziazione funzionale della società ed 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). Naturalmente, questo stato di cose non ha nulla di irreversibile, né esclude che subordinate a quella funzionale si mantengano altre forme di differenziazione sociale ed anche della società: quella per segmenti, ad esempio.

La società a modernizzazione avanzata è una società senza centro né vertice, che non riconosce alcun primato ai confini fisici, è una società radicalmente poliarchica, 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 sociale.)

Esiste una lista – per così dire – *a priori* dei sottosistemi societali (ovvero delle 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 da molte cose. In primo luogo da una: dipende dal fatto che ciascun sottosistema societale ce la faccia a elaborare, gestire e mantener distinto dagli altri un proprio mezzo di comunicazione simbolicamente generalizzato. (Per capire quanto questo sia difficile, pensiamo alla crescente fatica che facciamo ad esprimere il valore artistico in termini che non siano quelli economici. Se l'arte non ha un canone, 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 della 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 religione spesso ha forma di rito (in combinazione a volte con precetti morali), e così via.

La radicalizzazione del primato della differenziazione funzionale, accompagnatosi ad una drastica evoluzione dei mezzi di diffusione della comunicazione (si pensi agli *shock* sociali prodotti dalla comparsa della scrittura prima, poi della stampa, oggi 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 dalla nascita di realtà come la CECA prima e poi la UE nel sistema politico, 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. In prospettiva sociologica, tutto quello che nel Novecento è successo alla liturgia cattolica 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 religione non potevano non interessare la variante che il cattolicesimo ne aveva formulato. (*Per inciso*, mi permetto di aggiungere che, sempre da un punto di vista sociologico, appare molto significata la indicazione da parte di Xeres dei tre periodi – relativamente brevi – durante i quali, nel corso del secondo millennio, nella Chiesa la questione della riforma si è fatta più urgente. Per la sociologia si tratta di momenti nei quali le forme ed i livelli di differenziazione e contemporaneamente lo sviluppo dei mezzi di trasmissione conoscono delle discontinuità evolutive particolarmente elevate.)

Di tutto ciò la conseguenza che in questa sede più interessa riguarda i rapporti tra sistemi del tipo società e sistemi del tipo organizzazione, il che include il rapporto tra sottosistemi societali funzionalmente specializzati ed organizzazioni, ovviamente tenendo presenti le attuali condizioni di modernizzazione radicalizzata. Innanzitutto si tratta di fare attenzione a due conseguenze.

Detto in estrema sintesi: il livello e la forma raggiunti dalla differenziazione sociale ed i connessi livelli raggiunti 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 pieni di organizzazioni. La contemporanea drastica evoluzione dei mezzi di diffusione (si pensi solo al *web*) hanno ulteriormente esasperato queste due conseguenze.

Riepilogo intermedio

Alla luce di quanto appena detto, la questione assegnataci 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 delle riforme, 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 ed allo stesso tempo pullulante di organizzazioni sia nel suo insieme sia con riferimento a ciascun suo sottosistema funzionalmente specializzato.

Le vittime più note del passaggio che ci ha condotto a questa condizione sono gli stati. Di questi, al massimo, ci può essere nostalgia, essendone venute meno tutte le condizioni. (Nostalgia più o meno "truce", più o meno elegante.) Naturalmente questa affermazione 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 (e

non solo) all'interno di una precisa porzione di territorio. (Cfr. la *regio* del ben noto *cuius regio eius et religio*.)

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 coloniali.

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* è addetta in nome e per conto dello stato ad 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 ed alla Chiesa tendenzialmente ridotta a solo-organizzazione il mandato di cooperare al disciplinamento ed alla coesione sociale. La laicità, infine, non è altro che il *telos* ed il punto massimo di questo processo. La laicità, compimento del progetto di confessionalizzazione del cristianesimo, viene 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-sacralizza.

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 ed alla scuola (che pian piano diventano di stato), sol per fare alcuni esempi. Null'altro vi è più di "pubblico" se non ciò che possa anche esser detto "statale".

Gli storici ben prima dei sociologi ci hanno insegnato che la Seconda Guerra dei Trent'anni (1914-1945) costituisce la definitiva esplosione della crisi dello stato e delle *state centred societies* quali reazioni moderne alla modernità e ci hanno insegnato che i *long Sixties* del Novecento ha visto l'oltrepassamento dell'almeno apparente punto di non ritorno di questa stessa crisi. (Agli studiosi dell'evento e del magistero del Vaticano II e del pontificato montiniano dovrebbe esser chiaro non solo quanto vantaggio possono trarre da questa prospettiva analitica, ma anche quanto possono contribuirvi.)

Qualsiasi cosa la Chiesa sia dal punto di vista sociologico, ed ora dovremo provare a vederlo, e qualsiasi forma abbiano i processi di riforma che la riguardano, inintenzionali o anche intenzionali, questi processi oggi si danno comunque come risposta alla crisi della religione di forma confessionale.

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, idee, ecc.) sì 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 funzione della società, neppure a quella della religione. Con ciò non si afferma in alcun modo che il cristianesimo non sia **anche** una

religione, ma solo che, preso nel suo insieme, **non** possa essere classificato come solo-religione. Difficile non pensare subito all'*A Diogneto* o alla 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* ad un'altra *civitas*).

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 mai viceversa. Benedetto XVI, dovendo indicare un esempio di riforma della Chiesa, a fine 2005 citò la *Dignitatis humanae* ovvero la dichiarazione del Vaticano II che scarta confessionarismo e laicità (cui ad esempio i vescovi francesi si erano riallineati nel 1946) e opta decisamente per il modello della libertà religiosa (in precedenza dalla Chiesa duramente condannato). Nella stagione immediatamente precedente, 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, no per 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 ai quali andavano non solo la deferenza, ma anche le preferenze culturali di tanta parte dei democristiani e del “mondo cattolico”. Ciò che allora in questa sede particolarmente interessa è che, e la documentazione storica in proposito abbonda, la libertà religiosa 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 viceversa ovviamente.

Se dunque, una volta relativizzata la parentesi confessionale, dal punto di vista della sociologia il cristianesimo appare non *solo-religione*, ma come *anche-religione*, come appare allora la chiesa?

Detto in breve: alla osservazione sociologica, ‘Chiesa’ è il concetto che definisce la lettura della intera società che, in una società differenziata per funzioni, viene prodotta dal punto di vista religioso se cristianamente orientato. ‘Chiesa’ – sociologicamente – è la totalità della comunicazione religiosa (non della comunicazione *sulla* religione, ma della comunicazione religiosa su qualsivoglia evento sociale).

Esattamente allo stesso modo, per far solo un esempio, il mercato è la intera società osservata dal punto di vista del sistema economico (“tutto ha un prezzo” ed ogni prezzo varia nel tempo): 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 – osservata da due punti di vista diversi.

La osservazione della intera società da parte di un sottosistema parziale (sia esso l'economia, la religione, la politica o altro) è una operazione che ha a che fare con un *paradosso*. È cioè una operazione che pone capo ad una insuperabile ambiguità. Si tratta infatti di considerare *interno* l'esterno ed *esterno* l'interno, ovvero: religiosamente rilevante ogni evento non religioso e non esclusivamente religioso ogni evento religioso. (Sant'Agostino lo aveva compreso perfettamente. De Lubac troverebbe la cosa del tutto ovvia. Lo stesso 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 ed il destinatario della sua azione come radicalmente separati dal “mondo” (e per questi rivolti al “mondo” come insieme dei “lontani”), siano un prodotto dell’era confessionale ed 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 stato. 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 professionalizzato – dell’“operatore pastorale”. Sicché l’apostolato dei laici è di nuovo ridotto (e subordinato) all’apostolato dei pastori (ancora una volta nonostante il dettato delle costituzioni dogmatiche del Vaticano II: cfr. *LG 18*). L’ipertrofia delle “pastorali” e della pastorale, a danno dell’apostolato dei laici ed in particolare di quello associato, è parte di una delle più radicali alternative al processo riformatore rilanciato dal Vaticano II. È un modo diverso ed opposto di riformare la Chiesa: un modo in atto dalla metà degli anni ’80.

Almeno dal punto di vista sociologico, dunque, la chiesa (come la intera società di cui è osservazione dal punto di vista della religione), la chiesa – si diceva – *ha* organizzazioni, ma *non* è una organizzazione (né è organizzabile).

Precisiamo la cosa appena un poco di più. 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 e che, solo per brevità ed in modo del tutto provvisorio, potremmo definire organizzazioni religiose a matrice cristiana e di tipo *ecclesiastico*: si pensi ai presbiteri diocesani od alla curia vaticana.

Quando ancora oggi, in piena crisi del confessionalismo, ma avendo alle spalle secoli di cattolicesimo 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, senza la quale nessuna organizzazione di nessun tipo, non solo religiosa, esiste). Per la sociologia non è affatto un mistero perché questo si verifichi. Né è un mistero che dal punto di vista appena ricordato si immagini “il resto della Chiesa” come i livelli inferiori della stessa organizzazione. Come tra gli altri Pottmeyer ha spiegato molto bene, ragionamenti sociologici come questo, 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 ed in un certo spazio.

Sarebbe anche utile vedere quale stretta relazione vi sia tra il potere di alcune organizzazioni “ecclesiastiche” su altre organizzazioni religiose a matrice cristiana, ed 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* con cui alcune organizzazioni ecclesiastiche sono riuscite a gestire il *medium religioso* (si pensi ai conflitti in materia di prassi sacramentale e liturgica) o al successo nell’influenzare la dogmatica attraverso cui il sistema religioso (come tutti i sottosistemi societali) 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 quello che è stato detto sin qui:

- il contesto sociale e socio-religioso attuale, pur tra nostalgie e poderose contropinte, è un contesto – rispettivamente – post-statuale e post-confessionale. Il sociologo, guardando ad altre *élites* sociali, resta sorpreso dalla lungimiranza della interpretazione del processo in corso che offrirono il Vaticano II ed il magistero montiniano.
- Il Cristianesimo (e in modo ancor più chiaro la sua variante cattolica) appare (o riappare) oggi come una tradizione di cui quella religiosa, pur rilevantissima, non è l'unica dimensione.
- La Chiesa è oggi in-organizzabile e ricchissima di organizzazioni.
- Il cattolicesimo e la Chiesa, a cominciare dalle organizzazioni che ispirano (di qualsiasi genere e rango) sono *comunque* in stato di riforma e di una riforma molto profonda ed accelerata poiché deve reagire a livelli di complessità, contingenza, differenziazione senza precedenti e che hanno conosciuto un notevole e prolungato incremento.

In queste condizioni dovrebbe risultare evidente che:

- una profonda riforma della Chiesa è in atto *comunque*, piaccia o no, governata o non governata;
- in queste condizioni una riforma della Chiesa che volesse essere intenzionale, e cioè quanto meno lasciarsi orientare da un programma, non è e non potrebbe essere opera di una sola o di poche organizzazioni, ma dal riformarsi di tantissime organizzazioni (non necessariamente tutte, però) nella stessa direzione;
- probabilmente sono in atto *non uno*, ma *molteplici e confliggenti* orientamenti di riforma e di questi si potrebbe imporre uno o nessuno (magari a spese della stessa rilevanza sociale o anche solo religiosa della Chiesa e del cattolicesimo);
- un eventuale processo di riforma che voglia essere intenzionale (provando a seguire un programma) non è impossibile, ma ha dei costi enormi, richiede cioè una quantità di risorse (sia materiali che immateriali) le quali potrebbero non essere più, o ancora, disponibili;
- documenti ufficiali, dichiarazioni di principio o programmatiche, sono indispensabili per qualsiasi processo di riforma intenzionale che voglia avere una minima *chance* di successo, tuttavia sono anche ben lungi dall'essere una condizione sufficiente del successo anche parziale del processo di riforma. (La fiducia nei documenti è un retaggio evidente degli strati più superficiali e più tardi della cultura confessionale. È un brutto segno che tale ingenua fiducia sia diffusa tra i teologi, ed è un bruttissimo segno che tale fiducia sia diffusa tra i vescovi ovvero tra coloro che sono chiamati ad esercitare anche il *munus gubernandi*.)
- Infine, risulta evidente che il programma di riforma del Vaticano II e del pontificato montiniano nel migliore dei casi non è l'unico in campo. Sociologicamente non ha senso stuirsi 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.

Concluderei allora con una breve ricognizione dei processi di riforma in atto. Come già detto, si tratta con tutta evidenza di processi divergenti e configgenti: ciascuno alternativo agli altri.

Dal punto di vista sociologico è necessario sottolineare che si tratta di orientamenti di riforma animati *ciascuno* da programmi realistici, 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 rispettivamente vi si impegnano di difendere od aumentare il potere del quale attualmente dispongono. *Ciascuno* di questi orientamenti, però, persegue una prospettiva di riforma profondamente diversa da quella degli altri e con essa largamente incompatibile. La prima spiegazione che la sociologia è in grado di dare dei profondi conflitti che ormai palesemente attraversano la Chiesa ed il cattolicesimo riconduce questi stessi conflitti agli interessi divergenti ed agli orientamenti tra di loro alternativi di gruppi ben diversi di organizzazioni religiose cattoliche. Questi conflitti sono anche un segnale che la Chiesa ed il cattolicesimo sono usciti da un secolare periodo di mera 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. La prospettiva di mera resistenza è subentrata solo più tardi.) nella Chiesa e nel cattolicesimo oggi si confrontano proposte di riforme tra di loro alternative che però tutte accettano la sfida della modernizzazione radicalizzata, e diversamente le rispondono. Il programma del Vaticano II e del pontificato montiniano è solo uno dei programmi di riforma in campo.

Non è difficile prevedere che 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 di oggi.

La adozione di due parametri consente di osservare le radicali differenze tra tre programmi di riforma, egualmente realistici ovvero rispettivamente ben rispondenti agli interessi tra di loro alternativi di tre gruppi di organizzazioni religiose cattoliche. (Sarà semmai problema del teologo, su di un piano scientifico, e di ciascun attore sociale a matrice cristiana sul piano pratico, valutare quali costi imponga alla tradizione ed alla identità cattolica ed alla sua dimensione religiosa ciascuno dei tre programmi e se tali costi siano sostenibili, di fatto ed in linea di principio.)

I due parametri sono quello della **autonomia** e quello della **rilevanza**. Secondo questi parametri ciascuno dei tre programmi di riforma punta ad una maggiore o minore autonomia e ad una maggiore o minore rilevanza extra-religiosa delle istanze sociali della tradizione religiosa a matrice cattolica.

Un primo orientamento di riforma della Chiesa oggi in atto, probabilmente quello più impetuoso e ben insediato (almeno dall'inizio degli anni '80 del Novecento) anche dentro le organizzazioni religiose di tipo ecclesiastico, punta sulla riduzione del cristianesimo ad 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 e delle istituzioni che li producono. Si tratta di una strategia che insegue i protagonisti del *religious boom* in corso a livello globale. Essa accetta uno squilibrio di potere a favore della domanda religiosa e a spese della offerta religiosa; sostituisce l'autorità religiosa con l'imprenditore religioso; costruisce e si avvale del *brand* di *religious celebrities*. Spesso un uso inedito del lessico dei carismi copre politiche di frammentazione della offerta religiosa cattolica, frammentazione alla

quale viene sacrificata sia la disciplina canonica sia la prassi liturgica. A movimenti, prelature e comunità elettive viene concesso di gestire riti e dottrine, nonché di reclutare e formare un proprio clero. Diocesi e parrocchie divengono sempre più residuali, salvo adattarsi replicando in piccolo gli stessi stili secondo i tratti riconoscibilissimi del classico processo di isomorfismo.

Un secondo orientamento di riforma della Chiesa, da qualche lustro in forte ripresa a livello globale, è quello del *moderate secularism* o, se si vuole, di un “neoconfessionalismo debole” (o, ancora, “neoclericalismo debole”). Molti attori di Chiesa tornano a cercare protezione nel potere politico egemone espressione di movimenti politici sovranisti. Rispetto al precedente, questo secondo orientamento di riforma presenta un *mix* è inverso: **bassa autonomia** ed **alta rilevanza**. Attori di Chiesa cercano di riacquistare un po’ di rilevanza extrareligiosa pagandola in termini di fedeltà e subordinazione al neostatalista di turno.

Il terzo orientamento di riforma della Chiesa è quello che procede ad un recupero post-confessionale della forma ecclesiale della religione di matrice cattolica. Il riferimento di questo orientamento è chiarissimamente il Vaticano II ed 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 ad elevatissima differenziazione funzionale (quando cioè la politica, l’economia, la scienza, la famiglia e la religione vanno ciascuna per conto suo) è chiaro che la Chiesa deve ospitare una maggiore complessità interna: la Chiesa non può dunque essere ridotta ad organizzazione e meno che mai a sola organizzazione di tipo ecclesiastico. Le organizzazioni ecclesiastiche, che certo non perdono la propria funzione, debbono cominciare a funzionare considerando interno l’esterno. Ciò *non* si ottiene per automatismo, come del resto ha già chiaramente documentato l’esperienza di altre tradizioni cristiane, attraverso l’apertura dell’accesso ai ruoli delle organizzazioni ecclesiastiche: ad esempio al clero uxurato o all’assunzione di laici e laiche in ruoli di operatori pastorali, *bensi* con il riconoscimento e la promozione della pari dignità ecclesiale dell’apostolato dei laici in qualsiasi ambito extra-religioso esso sia esercitato (al quale è finalizzato l’apostolato dei pastori! Cfr. ancora LG 18.). Questa opzione, secondo la lettura conciliare, montiniana e martiniana, trova la sua massima espressione istituzionale nella *azione cattolica* (e nella riforma della *Azione Cattolica Italiana* avvenuta nel 1969).

I protagonisti e la traiettoria disegnata dal rientro nel magistero della Chiesa della libertà religiosa costituiscono un esempio da manuale di questo orientamento riformatore. In questo caso, la riforma avviene quando il “dentro” apprende dal “fuori” che a sua volta funziona anche come un “dentro”. (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 la *azione cattolica* o senza il *Partito Popolare*.)

Il nucleo di questo terzo paradigma riformatore non sta innanzitutto nell’allargare 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.) 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, in questa terza prospettiva di riforma, è semmai la sostituzione della associazionismo ecclesiale dei laici (nel senso teologicamente e canonicamente preciso del termine) con gli uffici “pastorali” diocesani e nazionali e le loro connaturali elevatissime ed esiziali dosi di clericalismo.

Se vogliamo farci una immagine schematica della mutua esclusività dei tre processi di riforma della Chiesa in atto al momento nella Chiesa ed appena ricordati, possiamo guardare alla forma che in ciascuno dei tre tende ad assumere il sostituto della versione confessionale del *medium* della religione. Nel primo caso, quello 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 ad 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 esso tende a dare la forma particolarissima di liturgia al rito religioso (Sacro sacrificato al santo). Almeno per sociologi ed antropologi quella liturgica è una forma di ritualità molto particolare e facilmente riconoscibile, ad esempio perché non basata sulle *performances* del celebrante.

A discernere il carattere mutuamente esclusivo dei tre processi di riforma in atto non sono sufficienti neppure l'accoglienza od il rifiuto di *slogan*.

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", la 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 quello neoconfessionale.

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 cristiana). La 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 la insistenza per un ritorno al *kerigma* nient'altro che una forma di "neodottrinarismo debole"?

Ricapitolando, alla sociologia resta da dire che le tre tendenze di riforma della Chiesa in atto, tra di loro radicalmente alternative, hanno più o meno le stesse probabilità di successo e possono anche dar luogo ad occasionali alleanza tra due a danno della terza (si è spesso verificato ai danni della prospettiva conciliare-montiniana).

Alla teologia, invece, resta il compito, molto più difficile, di valutare i costi che ciascuno dei processo di riforma in atto impone alla intera tradizione ed alla identità cattolica e cristiana più in generale.