

**1. Religione e innovazione.
Per un approccio critico**

La contingenza della contingenza

Qualche riflessione sui rapporti tra innovazione, religione e cristianesimo

Luca Diotallevi

Abstract – This paper begins with two clarifications. The first one concerns the notion of innovation. The focus will be not so much on the updating and the implementation of techniques already in use, but rather on more radical forms of innovation, those that imply a «paradigm shift» and that could be defined as «non-cumulative or of high discontinuity». Innovation will be credited with the capacity of creating or expanding the sphere of contingency. The second clarification regards the notion of religion as distinct from those of «faith, belief, and spirituality». The purpose will be to examine how their respective differences may manifest themselves with respect to the phenomenon of innovation. The second part focuses on the relationship between religion and innovation. It brings to the attention the value of contingency (its production and maintenance) as a contribution offered by certain Judeo-Christian religious traditions to more radical processes of innovation – maybe not an exclusive contribution, but certainly a very important one. The paper ends with some remarks on the difficulties experienced by a number of (once quite innovative) variants of Judeo-Christian religious traditions. Once more, these difficulties reveal the contingency of contingency.

Questo testo intende confrontarsi con l'invito a riflettere su «religione ed innovazione» contenuto nel *Position Paper* del Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler¹. Sin dalle prime pagine vi si chiarisce l'intento di riflettere sul rapporto della «innovazione» non solo con le «religioni, ma anche con credenze, spiritualità, fedi, visioni del mondo, etica o valori»², dunque con una insieme di fenomeni dei quali si sottolinea la simiglianza piuttosto che le differenze.

¹ Si veda *Religion and Innovation. Calibrating Research Approaches and Suggesting Strategies for a Fruitful Interaction*, ISR - Center for Religious Studies, Trento, Fondazione Bruno Kessler, 2019, p. 12.

² *Ibidem*, p. 6.

Muovendo da questa affermazione, il contributo che segue proporrà qualche riflessione circa la utilità o meno di distinguere il costrutto sociale religione dagli altri costrutti sociali della lista appena citata quando è in discussione la relazione con la innovazione.

La «comprensione inclusiva di religione»³, come viene definita quella alla base della assimilazione di religione, credenze, spiritualità, fedi, visioni del mondo, etica e valori corrisponde a un imperativo del vigente (e coerentemente laico) *politically correct*. Tale assimilazione, però, non corrisponde ad alcuna base scientifica concorde, almeno per quanto concerne la sociologia. Si pensi solo alla insistenza con cui gli autori che si sono dedicati alla analisi delle nuove spiritualità hanno sottolineato la diversità tra queste e le religioni⁴. La questione che vorremmo affrontare, dunque, riguarda l'utilità analitica di una tale comprensione inclusiva.

Detto in breve: è utile trattare il rapporto della religione con l'innovazione senza distinguerlo dal rapporto che con l'innovazione hanno fedi, spiritualità, credenze ecc.? Porsi una domanda del genere, giova ripeterlo, non significa in alcun modo negare o trascurare il rapporto con l'innovazione di queste ultime, bensì valorizzarlo consentendo alle sue specificità di emergere.

Sperando di esserne all'altezza, mi riprometto di trattare questo interrogativo in uno dei tanti modi⁵ secondo i quali può essere trattato dal punto di vista sociologico senza per questo escludere o subordinare gli altri. Ciò implica anche che i risultati di questa ricerca non potrebbero essere fatti valere *ipso facto* per la sociologia in generale e meno ancora per ogni altro approccio scientifico.

Il contributo è articolato in tre parti. 1. Si comincerà con qualche chiarimento sulle nozioni di «religione» e di «innovazione», chiarimento le cui pretese non superano i confini tematici dell'interrogativo-guida. 2. Nella seconda parte ci si concentrerà sul rapporto tra innovazione e religione (come altra cosa da credenze, fedi, spiritualità, e via dicendo). 3. Infine,

³ *Ibidem*, p. 11.

⁴ Cfr. ad esempio P. Heelas - L. Woodhead, *The Spiritual Revolution. Why Religion Is Giving Way to Spirituality*, Oxford, Blackwell, 2005; G. Giordan, *Spirituality: From a Religious Concept to a Sociological Theory*, in K. Flanagan - P.C. Jupp (edd), *A Sociology of Spirituality*, Aldershot, Ashgate, 2007, pp. 161-180.

⁵ Mi riferisco principalmente alla teoria sociologica elaborata da Niklas Luhmann. Tra le altre cose, il carattere radicalmente costruttivista di questa sociologia garantisce una solida base di confronto con la prospettiva di ricerca di FBK-ISR. Un altro punto di contatto molto importante risiede nel fatto nella disponibilità a considerare religioni, credenze, fedi, spiritualità teistiche, quanto non-teistiche o a-teistiche. *Religion and Innovation*, p. 12.

si tenterà di mostrare che questa strategia analitica può contribuire alla osservazione della situazione sociale contemporanea (sempre con riferimento al problema dell'innovazione) più di quanto potrebbe una osservazione che non adottasse la distinzione tra la religione e gli altri costrutti sociali.

1. Due chiarimenti

Come detto, si comincerà da qualche breve chiarimento a proposito delle nozioni di innovazione e di religione che verranno impiegate in questo contributo.

a. *Innovazione*

Credo sia utile prendere le mosse, radicalizzandola, dalla differenza tra innovazione, da una parte, e, dall'altra, cambiamento, trasformazione, progresso⁶. In questo modo si possono evitare le forti implicazioni valutative e/o metafisiche di questi ultimi. Mi concentrerò quindi su quei casi particolari di innovazione che, ricorrendo alla metafora di Thomas Kuhn⁷, comportano un «cambio di paradigma». Si intende dunque per innovazione non il risultato di un qualsiasi processo cumulativo, o di mera implementazione, ma come un tipo di eventi capaci di marcata discontinuità. Evidentemente condivido l'idea di innovazione adottata nel *Position Paper* di FBK e mi limito a sottolinearne solo un elemento che mi pare particolarmente significativo.

Molto importante è il rilievo dato alla prospettiva diacronica come l'unica che consente di riconoscere una innovazione⁸. Il darsi o lo svolgersi di un processo necessario può certamente, ad un dato momento, assumere aspetti che sorprendono l'osservatore. Per definizione, tuttavia, non può dar luogo ad alcuna effettiva novità imprevedibile né dunque ad alcuna effettiva innovazione. Quando una innovazione è stata riconosciuta come tale, è stato riconosciuto che qualcosa, inclusa la sua relazione con il contesto, era suscettibile di innovazione, era – per così dire – innovabile. Ciò di per sé rivela come contingente non solo ciò che si è manifestato con l'evento di innovazione, ma anche ciò che c'era

⁶ *Ibidem*, p. 13.

⁷ T.S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi, 1978.

⁸ *Religion and Innovation*, p. 14.

prima. Non può cioè essere considerato necessario né ciò che ora c'è, perché prima non c'era e non era neppure prevedibile, né ciò che c'era prima – e che poteva essere ancora ritenuto non contingente –, ma ora non c'è più. Insomma: riconoscere un'innovazione significa riconoscere una avvenuta erosione dello spazio dominato dalla necessità. Significa ridurre il volume di ciò che si considera come necessario o, semplicemente, che si dà per scontato. Riconoscere una innovazione, cioè, implica sempre riconoscere un incremento della sfera del contingente, ovvero riconoscere la realtà, o meglio la presenza (in una qualsiasi forma), del non necessario⁹. Questo effetto si propaga in entrambe le direzioni della temporalità ordinaria, ovvero 'secolare'¹⁰: verso il futuro e verso il passato. Riconoscere una innovazione equivale ad allargare il campo del contingente, di ciò che potrebbe essere anche altrimenti ed anche non essere, ed allargare il campo del contingente implica restringere quello del necessario, supposto che ve ne sia. Come ulteriore conseguenza, in forza di una o più esperienze di riconoscimento del contingente a causa di una innovazione, posso cominciare a guardare anche ad altri elementi del presente, o forse anche al presente tutto intero¹¹, come suscettibili di innovazione e dunque non necessari. Non è ancora tutto, però. Specularmente a quanto appena notato, avviene anche che riconoscere qualcosa o tutto come contingente a causa della avvenuta esperienza di una innovazione non rivela quel *tot* o quel tutto del presente solamente come non necessario, ma lo rivela anche come possibile e non solo possibile, dato che, per l'appunto, è anche presente e dunque anche altro dal mero nulla o dalla semplice fallace apparenza. Lo spazio del contingente – continuamente ampliato dalla esperienza della innovazione – è dunque una provocazione permanente, è qualcosa che, allo stesso tempo, esige una spiegazione e ammette di non poterla offrire rivelandosi per quello che è, contingente, ovvero non in grado di causarsi – smentita ogni propria apparenza di necessità e proiettata un'ombra di apparenza sulla necessità in generale.

⁹ Per la nozione di contingenza in Luhmann, per altro non distante da quella classica – sia in filosofia, si pensi ad Aristotele, sia in sociologia, si pensi a Simmel – si veda C. Baraldi - G. Corsi - E. Esposito, *Glossario dei termini della teoria dei sistemi di Niklas Luhmann*, Urbino, Montefeltro, 1991; E. Esposito, *Kann Kontingenz formalisiert werden?*, in «Soziale Systeme», 17, 2011, 1, pp. 120-137; O. Jahraus - A. Nassehi *Luhmann Handbook*, Stuttgart, Matzler, 2012. Per una problematizzazione: F. Scholz, *Freiheit als Indifferenz. Alteuropäische Probleme mit der Systemtheorie Niklas Luhmanns*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1982.

¹⁰ «Secolare» non è sinonimo di «laico»; L. Diotallevi, *Una alternativa alla laicità*, Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbettino, 2010.

¹¹ Non disturba affatto che il termine «presente» rimandi tanto a tempo presente quanto a realtà presente. Né che ciò lasci emergere la natura propria e la instabilità del tempo presente rispetto al passato e al futuro.

Come che sia, posto che il sacro è un volto del necessario, sul contingente si infrange ogni sacralità, anche laica.

L'incedere della contingenza ha qualcosa di simile a quello della secolarizzazione, tra le sue vittime vi è anche la laicità, la quale altro non è che sostituzione di un sacro politico a un sacro di diversa matrice¹².

D'altra parte, non meno miseramente, sull'esigente e imbarazzante interrogativo radicale che la contingenza è (e che risuona come inspiegabile, e tuttavia effettiva, realtà del non necessario) si infrange anche ogni *a priori* relativistico: spensierato, spudorato o spregiudicato che sia.

È esattamente questo – ovvero la crisi di ogni sacralità o necessità religiosa, fisica, politica o d'altro genere – ciò che un mondo in continua, allargata, ampiamente partecipata, continuamente accelerata innovazione rivela. Tra ciò che ci circonda, in qualsiasi ordine di realtà, il contingente prevale sino al punto che, forse, presente e contingente, presenza e contingenza potrebbero finire per coincidere.

Senza impegnarsi nella ricerca di alcun tipo di risposta all'interrogativo che la contingenza è, né di alcuna conclusione, in questa sede è invece più che sufficiente tener fermo il punto appena indicato, ovvero il legame tra le forme più radicali di innovazione e la contingenza. L'innovazione implica e amplia la sfera della contingenza¹³. L'innovazione erode lo spazio del necessario. Al contrario, la trasformazione o il progresso si sviluppano all'interno di quello spazio.

Passiamo ora a qualche breve chiarimento sulla nozione di religione che intendiamo impiegare.

b. *Religione*

Visto che siamo in sede analitica, e a maggior ragione per il fatto che pratichiamo una sociologia radicalmente costruttivista, liberiamoci dall'interrogativo sulla eventuale «realtà delle distinzioni». Queste sono sempre dei costrutti e possono solo essere definite in modo più coerente o meno coerente. All'atto pratico possono rivelarsi solo più utili o meno utili.

¹² L. Diotallevi, *Una alternativa alla laicità*.

¹³ Ai nostri occhi, certamente, ma occorrerebbe aggiungere anche alla nostra memoria. Infatti, la esperienza della innovazione tanto aggredisce e mina la solidità di una presenza che ci apparisse necessaria quanto decostruisce la eventuale apparente semplicità della temporalità e ne svela la pluralità. Si tratta di un nodo tematico che vale la pena indicare, anche se in questa sede è impossibile svilupparlo.

Se con questo spirito ci si volge al dibattito sociologico ormai almeno trentennale¹⁴ a proposito del rapporto tra religioni e spiritualità, si può osservare un dato accolto in modo pressoché unanime. Un elemento di marcata differenza tra religioni e spiritualità è costituito dal «peso» ben maggiore che nelle prime (le religioni) ha (quello che può anche essere chiamato) il lato della offerta (rispetto a quello della domanda). Le religioni hanno autorità, le spiritualità imprenditori della offerta. B.S. Turner, quando definisce il processo di formazione della «low intensity religion» (concetto con cui si riferisce più o meno a tutti gli elementi della lista contenuta nel *Position Paper* diversi da «religione»), parla di «democratisation of religion», ovvero: di spostamento del baricentro del rapporto tra offerta religiosa e domanda religiosa verso quest'ultima¹⁵.

A fare la differenza tra la religione e il resto della lista, dunque, non è la presenza di offerta religiosa da un lato (quello della religione) e la sua assenza dall'altro (quello delle credenze, delle fedi delle spiritualità e via dicendo). A fare la differenza è invece solo il diverso grado di potere degli attori della offerta religiosa e la portata della loro influenza sulla domanda, nonché sul resto del contesto sociale. Quella che opera sul lato dell'offerta è nel caso delle religioni una autorità e nel caso delle spiritualità (ecc.) un imprenditore religioso (interessato solo ad inseguire il variare delle preferenze della domanda religiosa). Che oggi le autorità religiose se la passino male e gli imprenditori religiosi bene non mette in discussione la distinzione, piuttosto ne illustra la utilità analitica.

N.T. Ammerman¹⁶, tra gli altri, mette in risalto molto bene questa stessa differenza proprio quando, studiando la dimensione della *lived religion*¹⁷, mostra che in molti casi, anche quando si discosta dalle forme tipiche della religione, essa dipende ancora non solo in termini diacronici, ma spesso anche in termini sincronici, da tradizioni religiose di tipo tradizionale. Ciò che appare chiaramente anche dai suoi studi non è la scomparsa dell'offerta religiosa *tout court*, ma il declino del potere della domanda rispetto all'offerta, ovvero il declino dell'autorità religiosa.

¹⁴ Cfr. J.A. Beckford, *Religione e società industriale avanzata*, Roma, Borla, 1991; W.C. Roof, *A Generation of Seekers. The Spiritual Journey of the Baby Boom Generation*, San Francisco, Harper, 1993.

¹⁵ B.S. Turner, *Religion and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011; dello stesso autore, *The Religious and the Political*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 240-241.

¹⁶ N.T. Ammerman, *Sacred Stories, Spiritual Tribes. Finding Religion in Everyday Life*, Oxford, Oxford University Press, 2014; dello stesso autore, *Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of its Contours and Frontiers*, in «Nordic Journal of Religion and Society», 29, 2016, 2, pp. 83-99.

¹⁷ Come dimensione della esperienza religiosa in generale e non come tipo particolare di esperienza religiosa.

Questo ci libera da un altro aspetto del problema delle etichette. Se il criterio differenziante è quello del peso della autorità religiosa, tranquillamente possiamo collocare tra le fedi, le credenze, e le spiritualità tutti quei segmenti di tradizioni religiose in cui però il potere della autorità religiosa è sceso sotto una certa soglia. Anche il cattolicesimo italiano contemporaneo offre moltissimi esempi di questo tipo: in tanti suoi settori esso non è ormai altro che una «religione a bassa intensità»¹⁸.

Insomma, e con riferimento alle esigenze del presente discorso, ciò che possiamo tener fermo è che il potere della offerta sulla domanda è significativamente maggiore nella religione che non nel resto dei fenomeni menzionati nella lista dalla quale siamo partiti.

In base questi due parziali e provvisori chiarimenti relativi alle nozioni di innovazione e di religione che verranno impiegate, l'interrogativo-guida potrebbe essere riformulato nei termini seguenti.

- A prescindere dal fatto che siano teistiche, non teistiche o ateistiche, ...
- ... e al fine di comprendere il loro rapporto con la innovazione, e soprattutto con le sue manifestazioni più radicali, ...
- ... è utile o non è utile distinguere religione da fedi, credenze e spiritualità sulla base del ben maggiore potere che la autorità ha in quella rispetto a queste?

2. Religione e innovazione

A proposito di innovazione abbiamo proposto di tener fermo che questa implichi e implementi il grado di contingenza attribuito ad una data porzione della realtà (di qualsiasi tipo di realtà, tanto per dirne una: sia materiale che immateriale).

Tuttavia, secondo la ormai classica lezione di Berger e Luckmann¹⁹ (1969), non deve assolutamente sfuggire che, come ogni realtà sociale, anche l'idea di contingenza non è altro che un costrutto sociale²⁰. Ciò significa

¹⁸ B.S. Turner, *Religion and Modern Society*, ad esempio p. 149; L. Diotallevi, *Diözesen und Säkularisierung in Italien*, in W. Damberg - S. Hellemans (edd), *Die neue Mitte der Kirche. Der Aufstieg der intermediären Instanzen in den europäischen Grosskirchen seit 1945*, Stuttgart, Kohlhammer, 2010, 1, pp. 179-214.

¹⁹ P.L. Berger - T. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, Bologna, Il Mulino, 1969.

²⁰ Ogni sottosistema societale (politico, economico, religioso, scientifico ecc.) per esistere deve elaborare un modo proprio (una formula di contingenza) di trattare il problema della contingenza

anche che qualsiasi elemento del sociale (ivi compreso ciò che viene rappresentato come altro dal sociale: la «natura» ad esempio) può essere socialmente rappresentato e dunque conosciuto come contingente oppure come non contingente. Detto altrimenti: di qualsiasi cosa la contingenza può essere affermata o negata.

a. *La contingenza e la contingenza della contingenza*

Ogni sistema sociale si costituisce solamente riducendo insieme al livello di complessità anche il livello di contingenza dell'ambiente e di se stesso²¹. Più precisamente, la contingenza con cui ogni sistema capace di senso (di tipo personale o di tipo sociale) deve fare i conti è una contingenza già ridotta e anche per questa ragione sensata. La costituzione del senso, funzione propria di un tipo particolare di sistema sociale: la società, è sia riduzione di complessità e di contingenza sia creazione di complessità e di contingenza. Il costituirsi della società e del senso (una medesima operazione) comporta cioè sempre, anche se in misura che può variare di molto, un certo grado di occultamento della contingenza ed un certo grado di svelamento della contingenza. Senza un certo grado di occultamento della contingenza (ovvero: riduzione di contingenza), non si darebbe la produzione di alcun grado di contingenza dotata di senso. Ciò significa anche che un qualsivoglia sistema sociale, diverso dalla società che esso assume come orizzonte di senso, costituendosi ed operando può occultare una ulteriore quota di contingenza o, al contrario, può operare affinché lo spazio del contingente aumenti ulteriormente. E siamo così giunti a quello che in questa sede è il punto.

Dopo quasi due secoli di sociologia almeno una cosa abbiamo imparato. Sappiamo ben distinguere tra sistemi sociali il cui operare consente o ha consentito livelli di contingenza alti o relativamente più alti e sistemi sociali il cui operare consente o ha consentito livelli di contingenza solo bassi o relativamente più bassi. È esattamente questa la 'forchetta' che in questa sede rileva. In materia di contingenza (e di complessità) il *range* di possibilità ammesse va dal poco al molto ed esclude il nulla e il tutto.

e dei suoi limiti; N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1997, pp. 469-471.

²¹ N. Luhmann, *Soziale Systeme*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1984. Complessità e contingenza sono per la teoria di Luhmann due concetti strettamente connessi (C. Baraldi - G. Corsi - E. Esposito, *Glossario dei termini della teoria dei sistemi di Niklas Luhmann*). La contingenza è la caratteristica di un insieme di elementi equipossibili, ma non composibili. La contingenza è la caratteristica di ciascuno di questi elementi una volta verificatosi.

Ciascuna società è caratterizzata da determinate e mai rigide capacità di complessità e di contingenza. Nell'orizzonte di ciascuna società qualsiasi sistema sociale produce e riduce contingenza (e complessità) sociale e qualsiasi istituzione sociale contribuisce a dare per scontato un certo grado (maggiore o minore) della contingenza (di qualcosa, o di complessità dell'ambiente sociale). Anche a questo riguardo la società perturba continuamente gli altri sistemi sociali e viceversa. Ciò significa anche che ciascun sistema sociale e ciascuna istituzione sociale direttamente o indirettamente contribuisce in misura maggiore o minore a stimolare o almeno a facilitare processi di innovazione, oppure a frenarli o a inibirli. Inoltre, i sistemi sociali possono fornire questo contributo anche essendo direttamente protagonisti di innovazione. Infine, non si sottovaluti neppure la possibilità che, in alcuni casi, sistemi sociali e istituzioni sociali cooperino alla innovazione proprio non innovando, ovvero rimanendo quello che sono. È il caso tipico delle istituzioni della scienza fallibilista o della libertà religiosa le quali consentono innovazione in qualche caso proprio resistendo a processi di innovazione che tendessero a trasformarle.

Di passaggio è possibile formulare in modo ancora una volta leggermente diverso, e forse un poco più preciso, l'interrogativo che guida questa riflessione.

- A prescindere dal fatto che siano teistiche, non teistiche o ateistiche, ...
- ... e al fine di comprendere il loro rapporto con la innovazione e le sue forme più radicali, ...
- ... è utile distinguere religioni da fedi, credenze e spiritualità (ricordiamolo: diverse per il ben maggiore peso che la autorità ha nella religione) ...
- ... a causa del diverso contributo all'ampliamento ed al mantenimento della contingenza che può essere fornito da quella (religione) e da queste (fedi, credenze, spiritualità)?

Nonostante la formulazione che ne è stata appena data, questo non è affatto un problema nuovo per la sociologia. È sufficiente ricordare un esempio, per altro arcinoto. Numerosi sociologi e sociologhe, nonché intere importanti scuole sociologiche, hanno collocato tra i riferimenti principali della propria ricerca un passaggio socio-culturale definito «rivoluzione assiale»²². Questo passaggio, storicamente documentato,

²² S.N. Eisenstadt, *The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics*, in «European Journal of Sociology», 23, 1982, 2, pp. 294-314; B. Wittrock, *The Meaning of*

consiste in una serie di cambiamenti del panorama sociale e religioso che modificarono la percezione della contingenza di nulla di meno che addirittura l'intero ordine sociale. S.N. Eisenstadt e altri studiosi appartenenti al filone delle *multiple modernities*²³ hanno spiegato in modo convincente quale non secondario nesso esista tra quel passaggio – la «rivoluzione assiale» – e il processo di modernizzazione di cui ora viviamo una stagione.

Per una serie di ragioni, il discorso che stiamo presentando non seguirà però il solco tracciato dagli autori appena ricordati, ma un altro dei numerosi possibili: quello costituito dalla versione della teoria dei sistemi sociali elaborata da Niklas Luhmann (1927-1998). Questa scelta dipende dal fatto che ciò che serve non è solo tener fermo il nesso stretto tra innovazione e contingenza e quello tra almeno qualche forma di religione e contingenza. Si avrà infatti bisogno anche di una «cassetta degli attrezzi» che consenta di dar conto del motivo per il quale il nesso con la contingenza è più forte nel caso di almeno alcune forme di religione che non nel caso di fedi, spiritualità, credenze e simili. Inoltre, questa operazione andrà condotta cercando di tener presente le caratteristiche della fase che il processo di modernizzazione sta attraversando e con esso il rapporto tra modernizzazione e religione ovvero, per dirla diversamente: la fase che sta attraversando il rapporto tra processo di modernizzazione e *global religious system*²⁴. Continueremo dunque a servirci di «attrezzi» luhmanniani.

b. Cosa fa crescere i livelli di contingenza?

In questo modo la domanda diventa: cosa ha portato la contingenza (e la complessità) sociale ai livelli che oggi stiamo sperimentando e contro i quali ormai insorgono movimenti sociali²⁵ di dimensioni non trascura-

the Axial Age, in J.P. Arnason - S.N. Eisenstadt - B. Wittrock (edd), *Axial Civilizations and World History*, Leiden, Brill, 2005, pp. 51-86; H. Joas, *The Axial Age Debate as Religious Discourse*, in R.N. Bellah - H. Joas (edd), *The Axial Age and Its Consequences*, Cambridge, Belknap, 2012, pp. 9-29.

²³ S.N. Eisenstadt, *Multiple Modernities*, in «Daedalus», 129, 2000, 1, pp. 1-30; P.J. Katzenstein, *Multiple Modernities as Limits to Secular Europeanization*, in T.A. Byrnes - J.P. Katzenstein (edd), *Religion in an Expanding Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 1-33.

²⁴ N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2000; P. Beyer, *Religions in Global Society*, Abington, Routledge, 2006; dello stesso autore, *Religion in the Context of Globalization*, London - New York, Routledge, 2013.

²⁵ Meriterebbe grande attenzione in proposito la analisi sociologica dei movimenti sociali elaborata da N. Luhmann *Protesta. Teoria dei sistemi e movimenti sociali*, Milano, Mimesis, 2017, e in particolare quella della impraticabilità delle loro proposte e della estrema utilità della loro esistenza.

bili? E ancora: religioni, fedi, credenze e spiritualità come operano in una situazione del genere?

Le spiegazioni correnti spesso fanno riferimento allo sviluppo tecnologico; in altri casi ai processi di emancipazione o all'espandersi degli scambi economici e culturali, o ad altro ancora. La risposta prevalente della sociologia contemporanea è un po' diversa. Da un lato non trascura fenomeni come quelli appena ricordati. D'altro canto, però, li assume come dati suscettibili di analisi ulteriore. Infatti, per far solo qualche esempio, filoni importantissimi della scienza moderna o anche della politica moderna non sono stati affatto *drivers* primari della crescita della contingenza (e della complessità) sociale, ma freni potenti od ostacoli a tanti aspetti della sua crescita²⁶. Si pensi solo al caso del positivismo scientifico o a quello dello statalismo e della sua laicità²⁷. In questi due ultimi casi la contingenza ammessa viene ridotta di molto rispetto alla situazione precedente all'affermarsi di queste due tradizioni.

La risposta sociologica attualmente prevalente è insomma significativamente diversa dalle spiegazioni più diffuse circa la crescita della contingenza e della complessità sociale²⁸. In questa sede, per le ragioni già indicate, ricorderemo la formulazione luhmanniana di tale spiegazione sociologica. Secondo quest'ultima, a portare il sociale contemporaneo ad un livello assolutamente inedito di contingenza di ciascun suo elemento (e di complessità del sociale stesso nel suo insieme) è stata la differenziazione funzionale della società o, più precisamente, l'affermarsi del primato della differenziazione per funzioni della società su di ogni altra forma di differenziazione sociale (che pure resta attiva). La radicalizzazione di questo primato è ciò che ormai di norma chiamiamo «globalizzazione»²⁹.

Per ciò che in questa sede maggiormente rileva, e a prescindere dalla questione se nel primato della differenziazione funzionale della società debba essere individuato il cuore della modernità e della modernizzazione (come personalmente ritengo) oppure no³⁰, un elemento può essere

²⁶ L. Diotallevi, *L'ordine imperfetto. Modernità, Stato, secolarizzazione*, Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubettino, 2014.

²⁷ L. Diotallevi, *Diözesen und Säkularisierung in Italien*, pp. 179-214.

²⁸ Per la verità, spesso ci si concentra sulla crescita della complessità (del sociale) senza approfondire la correlata crescita della contingenza (di ciascun elemento del sociale). Il risultato è quello di far fatica a cogliere la specificità della complessità che non è né complicatezza né caos.

²⁹ N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, pp. 159 ss.

³⁰ Come è altrettanto noto, questa stessa tesi risulta piuttosto controversa quando è in discussione la relazione tra il primato di questo tipo di differenziazione (inclusi i suoi effetti sulla contingenza)

tenuto fermo. Dal punto di vista sociologico il processo di formazione e di affermazione del primato della differenziazione per funzioni della società su di ogni altra forma di differenziazione sociale è la componente principale del processo che ha portato la contingenza di ogni elemento del sociale ai livelli elevatissimi che attualmente sperimentiamo. Ciò significa allora che questa stessa dinamica sociale comprende quanto ha reso e rende meno arduo ogni processo di innovazione e, allo stesso tempo, viene rinforzata da ogni processo di innovazione.

A questo punto una precisazione è decisiva. Un contesto sociale caratterizzato dal primato della differenziazione funzionale della società è un contesto in cui, come sempre, quel particolare tipo di sistema sociale che è la società si costituisce solo attraverso una riduzione della complessità e della contingenza tramite la quale, in modo dotato di senso, si definiscono i livelli di complessità e contingenza tollerabili. Infatti, se la complessità e la contingenza ammesse fossero infinite, o anche semplicemente illimitate, non si costituirebbe società né di conseguenza alcun altro sistema sociale (interazioni, e a maggior ragione organizzazioni e movimenti). In questi termini, e ancora una volta, appare che ciò con cui abbiamo a che fare è solamente la differenza tra contesti

e la modernità. Le posizioni che si contrappongono sono principalmente due ed al momento nessuna di queste riesce a prevalere stabilmente sull'altra. Se si intende per modernità il processo di razionalizzazione che ha le sue radici nel XVI secolo e che ha tra i suoi campioni lo stato, allora la radicalizzazione del primato della differenziazione funzionale della società con i suoi elevatissimi livelli di contingenza (e di complessità) va classificata come vettore del post-moderno: lo Stato, difatti, non sopravvive a quel primato. Se invece per modernizzazione si intende proprio il formarsi ed il progressivo affermarsi del primato della differenziazione funzionale della società, forse addirittura a partire dal X secolo di questa era, allora – ovviamente – il radicalizzarsi del primato in questione ed i suoi effetti in termini di livelli di contingenza (e di complessità) non portano affatto fuori od oltre la modernità, bensì la conducono alla sua radice e la implementano. Secondo questa ultima prospettiva l'altra variante della modernità, la modernità come razionalizzazione, appare come una parentesi di reazione moderna alla modernità. L. Diotallevi, *L'ordine imperfetto*; dello stesso autore, *Fine corsa. La crisi del cristianesimo come religione confessionale*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 2017. Parentesi che ha avuto per teatro l'Europa continentale centro-occidentale e per periodo d'oro quello che va dagli inizi del XVI secolo alla metà del XX, ovvero – come dicono alcuni storici contemporanei – dalla prima guerra dei Trent'anni (1618-1648) alla seconda guerra dei Trent'anni (1914-1945). Di conseguenza, in questo momento noi non sappiamo affatto se ciò cui ci troviamo di fronte, ovvero l'attacco senza precedenti alle istituzioni globali del mercato, della democrazia rappresentativa, della libertà religiosa, della non confusione tra diritto e legge, di una scienza fallibilista, in una parola, insomma, non sappiamo affatto se quella per un ritorno alle *state centered societies* ed alla sovranità sia una manifestazione di disperata nostalgia oppure un realistico programma reazionario. Ciò che sappiamo è che oggi il primato della differenziazione funzionale e i livelli di contingenza che tale primato assicura sono messo in discussione e spesso duramente condannati e contestati. Detto altrimenti – e un po' rozzamente –, oggi sono messe in discussioni le istituzioni delle «società aperte», o – con un poco di maggiore precisione – è messo in discussione un modello di ordine sociale caratterizzato da una poliarchia eterarchica che consente molta contingenza e non poca.

sociali che consentono maggiore contingenza (e maggiore complessità) e contesti che consentono minore contingenza (e minore complessità). La possibilità di contingenza e di complessità non ridotte è semplicemente inconcepibile o irrealistica, per lo meno dal punto di vista sociologico. In pratica, ciò equivale a poter distinguere contesti sociali in cui una parte piccola o relativamente piccola della contingenza sociale (e della complessità) è occultata e contesti sociali nei quali a essere occultata è una parte più grande o molto grande della contingenza sociale (e della complessità). Rispettivamente, a queste due situazioni corrisponde una società che ammette un elevato o maggiore livello di contingenza e una società che ne ammette uno minore o decisamente modesto. Tirando le somme, vale la pena ripeterlo, la contingenza del sociale è socialmente contingente, quanto meno può essere occultata in una misura maggiore o minore. Detto altrimenti: il rappresentare un qualsiasi elemento del sociale come contingente è socialmente contingente, difatti si può sempre tentare di rappresentarlo come necessario o quasi (vuoi come «naturale», vuoi come «sacro», vuoi come «secondo Ragione», e via dicendo). Rappresentare socialmente il contingente come contingente non è socialmente necessario, non è inevitabile³¹.

Quello che la sociologia ritiene di aver scoperto è che un contesto sociale influenzato dal primato della differenziazione funzionale della società sulle altre forme di differenziazione sociale è – tra i tipi di contesto sociale a noi noti – quello che consente il maggior livello di contingenza e che della contingenza mantiene disoccultato il grado maggiore (ma sempre dovendo operare una riduzione della contingenza ammessa nel sistema rispetto a quella dell'ambiente). Per tanto, non può assolutamente sorprendere che questo – ovvero la modernità avanzata o meglio ancora: radicalizzata – sia anche il tipo di contesto sociale in cui più la innovazione è più diffusa e più impetuosa.

c. Religione, contingenza e primato della differenziazione funzionale

Quest'ultima precisazione fa da ponte verso il centro del nostro interrogativo-guida. Dopo aver toccato la questione innovazione/contingenza dobbiamo ora affrontare la questione religione/contingenza, per quanto sempre in breve. Tale questione potrebbe essere posta nei termini seguenti. Qualche forma di religione può giocare un ruolo a sostegno

³¹ P.L. Berger - T. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*.

del processo di formazione e di affermazione del primato della differenziazione per funzioni della società, il quale porta la contingenza a livelli senza precedenti? E poi: si può affermare che questa possibilità sia alla portata di almeno qualche forma di religione, mentre non lo è affatto o lo è in misura significativamente minore di fedi, credenze, spiritualità?

Come è stato appena ricordato, anche in un contesto sociale caratterizzato dal primato della differenziazione funzionale della società, e per quanto la contingenza ammessa sia elevata, necessariamente e di continuo della contingenza si deve, necessariamente e di continuo, operare una riduzione (un almeno parziale occultamento), altrimenti non si darebbe contingenza sensata ulteriormente riducibile né, più in generale, si costituirebbe società né senso e di conseguenza nessun altro sistema sociale³². Ora, e siamo al punto decisivo del ragionamento proposto, secondo la teoria entro la quale ci stiamo muovendo la funzione della religione³³ è per l'appunto quella di contribuire alla costituzione della società, ovvero alla costituzione del senso, operando di continuo la trasformazione della complessità indeterminata o indeterminabile in complessità determinata o determinabile³⁴. Non dimentichiamo che la contingenza è la qualità di ogni elemento di un insieme complesso. Ciò significa che la dimensione religiosa di ogni società è quella che attua quel segmento del processo di costituzione del senso che coincide con la trasformazione di cui si è detto. Nel caso particolare di una società primariamente differenziata per funzioni è il sottosistema societale specializzato in religione che opera quella stessa trasformazione. Naturalmente è fondamentale non confondere un subsistema della società con le organizzazioni che esso «ha» ma che esso non «è», nel caso della religione come in quello della politica, della scienza, della economia ecc.

Questo non significa affatto che qualsiasi realtà che si definisce o viene definita «religione» operi quella trasformazione. All'opposto, secondo la

³² In questa sede prescindiamo dalla questione del rapporto tra i sistemi di tipo interazione e i sistemi di tipo società, cfr. L. Diotallevi, *La tensione tra religione e società in Analogia del soggetto. Ricerca nelle/delle possibilità aperte dalla concorrenza tra filosofia della religione e sociologia*, in «Archivio di Filosofia», 85, 2017, 2, pp. 101-116.

³³ Però secondo il significato funzional-strutturalista del termine «funzione» definito di Luhmann e non in quello struttural-funzionalista adottato tra gli altri da Parsons.

³⁴ Almeno per un aspetto, questa posizione è in continuità con l'intuizione circa la funzione della religione di tanta parte degli studi sociali, da Durkheim a Berger e Luckmann, e forse anche di prospettive non sociologiche: si pensi a quella di Bataille. La continuità appena ricordata include il fatto che, in rapporto a questa trasformazione, non fa alcuna differenza che la singola tradizione sostenga tesi teiste, non-teiste o a-teiste: cfr. N. Luhmann, *Die Unterscheidung Gottes*, in N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung*, 6 voll., IV: *Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1987, pp. 236-253.

prospettiva analitica che stiamo seguendo, può essere utilmente trattato come religione qualsiasi costruito sociale sia in grado di operare ed effettivamente operi quella trasformazione, che esso si definisca o venga definito «religione» o meno. Secondo la medesima prospettiva sociologica, tale costruito viene studiato attraverso il confronto con i suoi *competitors*. Non è dunque a questo livello che è possibile distinguere tra religioni, fedi, credenze, spiritualità e così via. Non è cioè sulla base delle autodefinizioni o di definizioni attribuite che la sociologia può affermare che siano le «religioni» a svolgere quella funzione di trasformazione e non le «spiritualità» o le «fedi» o altro ancora. Piuttosto, resta fermo che la religione – non meno di fedi, credenze, spiritualità ecc. – per la sociologia è un costruito sociale. Verrebbe da dire: un costruito sociale mondano e mondano quant'altri mai, dato che difficilmente senza quella trasformazione potrebbe darsi 'mondo', anche se ciò implica, come avviene per ogni distinzione, che anche la distinzione o schematismo binario con cui opera la religione è costretta, dato che deve indicare qualcosa, anche tutto il resto. In pratica, per la comunicazione religiosa non è possibile indicare il trascendente senza indicare anche l'immanente. Non può che costruirli simultaneamente.

Costituire un mondo trasformando la complessità e la contingenza indeterminate o indeterminabili in determinate o determinabili significa determinare un mondo e determinarlo significa anche esporlo all'indeterminato, se si vuole: al non-mondano, e viceversa. Per condurre a termine questa operazione, occorre anche rappresentare il trascendente nell'ambito dell'immanente³⁵. È proprio in questa operazione che ha radici una parte importante della questione che ci riguarda. Ovvero: come rappresentiamo nel mondo il rimando all'altro dal mondo (o – se si vuole – all'«altro mondo»)? Come rappresentiamo il non contingente nel mondo contingente, considerando che senza di ciò non si istituirebbe affatto alcun mondo dotato di senso né la sua contingenza? Quale potere diamo nel mondo all'altro dal mondo, quale relazione poniamo tra i due? Se rappresentiamo l'altro dal mondo nel mondo, mettiamo costantemente a rischio la sua non contingenza, se non rappresentiamo l'altro dal mondo nel mondo mettiamo a rischio la contingenza del mondo. Senza una qualche soluzione, al senso si sostituisce o il caos o la necessità: due forme di insensatezza.

³⁵ In termini strettamente luhmanniani qui è in gioco la questione della *re-entry* della comunicazione religiosa, *ibidem*, e, dello stesso autore, *Die Religion der Gesellschaft*.

È esattamente nella gestione di questo passaggio che si decide il grado di riduzione della contingenza che caso per caso viene accettato: ovvero si decide quanta contingenza occultare e quanta renderne osservabile. Nella risposta a questo problema si gioca una parte decisiva del modo di operare la trasformazione di cui stiamo parlando. La soluzione che caso per caso si afferma dipende dai costrutti sociali che caso per caso si affermano nella competizione per assolvere la funzione della religione. Da un punto di vista luhmanniano qui risiede un nodo teorico cruciale quando è in discussione la questione del rapporto tra religione e innovazione. Se pensiamo all'impatto avuto sulla religione dalla fisica o dalla teoria dell'evoluzione delle specie o dalla scolarizzazione di massa e dall'urbanizzazione, dalla democrazia o dal libero commercio, e viceversa, comprendiamo quanto ricco di effetti in entrambe le direzioni sia il passaggio appena descritto.

Da questo punto in avanti il nostro interrogativo-guida si articola in due direzioni distinte. Per un verso si tratta di riconoscere i costrutti sociali che svolgono la trasformazione di cui s'è detto e poi di provare a distinguere quelli che operano abbassando sensibilmente il livello di contingenza ammessa da quelli che invece operano rendendo tollerabile un più elevato livello di contingenza. Per altro verso si tratta di analizzare il rapporto tra i costrutti sociali che competono per assicurarsi il controllo sulla operazione di trasformazione in oggetto e poi il rapporto tra ciascuno di questi e il primato della differenziazione funzionale della società. Ovvero: di quali caratteristiche debbono disporre quei costrutti per avere qualche *chance* di operare con successo in quel particolare tipo di contesto sociale e magari anche di contribuire alla sua radicalizzazione?

Quanto al primo problema³⁶ disponiamo ad esempio di qualche argomento empirico per sostenere che alcune varianti occidentali della tradizione religiosa di matrice ebraico-cristiana, ad esempio varianti di cristianesimo non ariano, hanno fornito un contributo significativo all'aumento del livello di contingenza socialmente tollerabile. Tra i moltissimi esempi che potrebbero essere adottati, e che sono stati abbondantemente studiati, ricordo come emblematica la condanna pronunciata a Parigi nel 1270 dal vescovo Étienne Tempier, che per il suo ruolo controllava l'università di quella città e il centro di ricerca scientifica di gran lunga più importante e più influente in quel momento in Occidente. Quella condanna riaffermava – contro alcuni cardini della dilagante ontologia ed epistemologia

³⁶ E posto che il cristianesimo non è solo-religione: cfr. L. Diotallevi, *Fine corsa*.

ispirate in particolare dalla *Fisica* di Aristotele – che Dio, se avesse voluto, avrebbe anche potuto creare il vuoto, il nulla. Ciò che appariva una palese contraddizione cercava di resistere a una potente riduzione della contingenza ammessa. Più in generale, e in termini teologici o – direbbe Luhmann – di autodescrizione del sotto-sistema societale specializzato in religione³⁷, è possibile avanzare la ipotesi che una notevole capacità di concorrere all'innalzamento del livello di contingenza socialmente tollerabile possa essere attribuita alla combinazione di trascendenza e incarnazione-passione-morte-resurrezione entro un orizzonte trinitario. Avanzare questa ipotesi senza confondere costruttivismo radicale e riduzione sociologica significa anche assumere che la autodescrizione e lo sviluppo di una semantica religiosa specializzata non precedono né seguono, ma accompagnano lo sviluppo della struttura della società e con esso interagiscono.

È finalmente a questo livello che andrebbe discussa la rilevanza che potrebbe avere, in relazione al rapporto con l'innovazione, la differenza tra teismi, non-teismi e a-teismi. A questo livello della analisi potrebbe anche essere accertato che a tradizioni religiose (anche a matrice cristiana) che fanno ricorso a certe nozioni di «dio» (onto-teo-logiche ad esempio) corrisponde una capacità di contribuire alla contingenza sociale inferiore a quella di altre tradizioni religiose (anche a matrice cristiana o ebraico-cristiana) che non adottano quel tipo di concezione di «dio». Naturalmente, il piano sul quale la sociologia tratta anche questo problema è esclusivamente empirico. Non si può perciò assolutamente escludere che nel passato o nel futuro si possa esser dato o si darà qualche costrutto sociale capace di operare la trasformazione in questione in modo tale da fornire un contributo ancora maggiore al raggiungimento di più elevati livelli di contingenza.

Quanto al secondo problema – ancora più importante in questa sede – è piuttosto semplice convenire che ogni volta che il baricentro del rapporto tra domanda ed offerta religiosa si sposta troppo verso il lato della domanda³⁸ la tradizione particolare in cui si verifica questo spostamento perde una parte della sua capacità di operare quella trasformazione in un contesto sociale caratterizzato dal primato della differenziazione funzionale della società. Un eccesso di potere della domanda, infatti, ovvero una seria crisi del potere della autorità religiosa, riduce la capacità di una tradizione religiosa di produrre, mantenere e – soprattutto – gesti-

³⁷ N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, pp. 320 ss.

³⁸ Per ragioni diverse qualcosa di analogo si verifica anche nel caso opposto.

re quel processo di specializzazione funzionale della religione che solo consente a quella tradizione religiosa di essere all'altezza (*to cope with*) di un contesto sociale caratterizzato dal primato della differenziazione per funzioni della società³⁹.

Un esempio dovrebbe essere sufficiente. In regime di primato della differenziazione per funzioni della società non si dà specializzazione funzionale e conseguente differenziazione di alcun sistema ('sottosistema') societale senza la formazione e la continua gestione di un *medium* specializzato⁴⁰. In altri termini, non si dà differenziazione per specializzazione se non si sviluppa un mezzo di comunicazione simbolicamente generalizzato in grado di veicolare e di rendere facilmente riconoscibile un particolare tipo di comunicazione, una comunicazione specializzata. Se si vuole un esempio, si pensi a quello che per l'economia è la moneta. La religione non fa eccezione. La religione riesce a specializzarsi se è in grado di sviluppare un *medium* che renda socialmente riconoscibile (il che non significa accettata o praticata!) la comunicazione non su dio, ma con dio (o equivalenti). A maggior ragione, la religione (come qualsiasi altro sottosistema societale) può partecipare attivamente all'affermarsi del primato della differenziazione funzionale della società solo se sviluppa un suo *medium*⁴¹. Ora è evidente che nulla di questo genere può darsi senza una autorità religiosa efficace ed adeguata al contesto sociale. Esattamente come avviene per la moneta nel sub sistema economico, senza una autorità religiosa organizzata non è possibile affrontare con qualche speranza di successo il succedersi di cicli inflattivi e deflattivi del *medium* della religione⁴². Senza autorità organizzata non si può neppure tentare di correggere le occasionali e pericolose tendenze del *medium* in questione a perdere valore o ad acquistarne troppo (entrambe tendenze che minacciano il corso e il successo del tipo di comunicazione in questione). L'imprenditore religioso, infatti, a differenza dell'autorità religiosa, ha rinunciato ad obiettivi del genere e si limita semplicemente ad offrire ciò che in ogni momento le nicchie di mercato cui si dedica gli richiedono. L'autorità religiosa deve cercare di rendere il *medium* identificabile ed impiegato, per ottenere questo obiettivo, tra l'altro, perché non può abbassare troppo i 'prezzi' né farli salire troppo. L'im-

³⁹ Ovvero da un regime di tendenziale poliarchia opposto alla forma monarchica e organizzata imposta come Stato e dallo Stato alla intera società, a cominciare dal suo spazio pubblico.

⁴⁰ N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, pp. 123 ss.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 332 ss. Tutti sanno cosa pretenda di essere una messa, sia coloro che accolgono quella pretesa sia coloro che la respingono.

⁴² Lo stesso vale per tutti i sottosistemi societali in funzione.

prenditore non ha questo problema. Il rovescio della medaglia è che solo la presenza di riconosciute autorità religiose può dare un minimo di speranze di futuro ad un sottosistema specializzato *ad hoc* per la religione e garantire una autonomia del *medium* ovvero della differenza tra comunicazione religiosa ed altri tipi di comunicazione.

Un discorso del tutto analogo vale per la formula di contingenza⁴³. Per specializzarsi, ogni sottosistema societale deve essere in grado di elaborarne e di gestirne una sua propria. Solo così può influire sulla determinazione della contingenza socialmente accettabile. Per questa ragione, dentro ogni singola tradizione religiosa vi è un nesso strettissimo tra *medium* e formula di contingenza: le stesse autorità regolano entrambe. Per farsene un'idea, si pensi solo al fatto che, nelle tradizioni religiose in qualche modo legate alla fede di Abramo, è stata l'idea di «dio» a svolgere il ruolo di formula di contingenza⁴⁴. Se si pensa a quale è il livello di contingenza accettato da una società primariamente differenziata per funzioni, ed alle pressioni che provengono da ogni parte (economia, scienza, famiglia, politica, arte ecc.) perché tale livello cresca ulteriormente, ci si rende facilmente conto che senza una sofisticata ed efficiente organizzazione della autorità (non necessariamente unica né centralizzata, si pensi ancora all'economia, alla politica o alla scienza) la religione non ha alcuna *chance* di mantenere la propria specializzazione e la propria autonomia.

Tra l'altro, la crisi o anche solo il declino della autorità religiosa e delle sue organizzazioni riduce anche la capacità della religione di partecipare alla rete di accoppiamenti strutturali tra sottosistemi funzionalmente specializzati che configurano una società⁴⁵.

Ora, se, come fa la sociologia contemporanea, si introduce una distinzione tra il primo elemento della lista dalla quale abbiamo preso le mosse (religione) e gli altri (fede, credenza, spiritualità ecc.) in ragione del maggior peso che il lato della offerta detiene in quella e non in

⁴³ N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, pp. 182 ss.

⁴⁴ Se pensiamo alla idea della creazione come opera di dio e magari come *creatio ex nihilo*, tutto dovrebbe essere più chiaro.

⁴⁵ Tra cui quelle istituzioni societali che chiamiamo diritti fondamentali. N. Luhmann, *I diritti fondamentali come istituzione*, Bari, Dedalo, 2002. Per il concetto di configurazione (*configurational web*), si veda: P.F. Kjaer, *Law and Order within and Beyond National Configurations*, in P.F. Kjaer - G. Teubner - A. Febbrajo, *The Financial Crisis in Constitutional Perspective. The Dark Side of Functional Differentiation*, Oxford, Har Publishing, 2011, pp. 395-430; A. Febbrajo - G. Corsi, *Introduction*, in A. Febbrajo - G. Corsi (edd), *Sociology of Constitutions. A Paradoxical Perspective*, London - New York, Routledge, 2016, pp. 1-10.

queste, le conseguenze per il nostro interrogativo sono presto tratte. Se non è affatto scontato che ogni religione sia in grado di svolgere quella operazione di trasformazione in condizioni di primato della differenziazione funzionale, è invece molto probabile, per non dire certo, che per lo svolgimento di quella operazione di trasformazione non possano competere fedi, credenze, spiritualità prive come sono (e non per caso) di autorità. Naturalmente, nel breve o medio-breve periodo, fedi, credenze e spiritualità possono sopravvivere consumando, magari anche ricombinando, il materiale mitologico e rituale (artefatti inclusi)⁴⁶ lasciato a disposizione da tradizioni religiose entrate in crisi. Del resto, molte tradizioni religiose a matrice cristiana avevano edificato chiese ed elaborato dottrine e riti riciclando residui materiali ed immateriali della cultura classica greca o romana, anche di quella a scopo religioso. È pure altrettanto ovvio che, almeno in linea di principio, fedi, credenze, spiritualità possono con il tempo sviluppare forme di autorità religiosa e dunque un più consistente lato della offerta religiosa, e così avvicinarsi all'idealtipo religione. Specularmente, nulla esclude, anzi il presente lo documenta ampiamente, che molte tradizioni che ancora definiremmo e che tutt'ora si autodefiniscono «religione» si stanno in realtà frantumando e decomponendo in una miriade di imprenditori di *low intensity religion*, magari all'ombra del riferimento più o meno consapevolmente offerto da qualche *religious celebrity*⁴⁷. Non solo al cattolicesimo, ma certamente anche a molta parte del cattolicesimo contemporaneo sta capitando qualcosa del genere, ed in Italia non meno che altrove.

Insomma, lo sviluppo di una autorità religiosa, e non semplicemente di imprenditori religiosi, è condizione necessaria, anche se non sufficiente, perché si possa mantenere un contributo religioso alla produzione e al mantenimento di un elevato livello di contingenza in condizioni, come quelle presenti, di primato della differenziazione funzionale della società. Per ottenere questo risultato, serve che tale struttura sia gestita (da autorità religiose organizzate e dotate delle risorse necessarie) in modo (i) da tendere ad elevare la contingenza ammessa e (ii) da tendere a ridurre la quota di sacro cui si ricorre per occultare la contingenza del contingente. Politica, quella della sacralizzazione del contingente) pro-

⁴⁶ Cfr. P.S. Gorski, *The Matter of Emergence: Material Artifacts and Social Structure*, in «Qualitative Sociology», 39, 2016, 2, pp. 211-215.

⁴⁷ L. Diotallevi, *Papa Francesco e la secolarizzazione italiana*, in «Rassegna italiana di sociologia», 57, 2016, 4, pp. 711-714; dello stesso autore, *Il paradosso di Francesco. La secolarizzazione tra boom religioso e crisi del cristianesimo*, Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbettino, 2019.

pria di tante tradizioni religiose, ma non di alcune tra quelle a matrice ebraico-cristiana. Ed entrambe le cose non in modo cieco, ma ricercando il massimo possibile nelle condizioni date e sapendo ricorrere, a seconda dei casi, a politiche tanto pro-cicliche quanto anti-cicliche.

Nei termini spesso impiegati dalle autodescrizioni⁴⁸ del sottosistema religioso da parte delle tradizioni religiose a matrice cristiana, e tra queste da alcune varianti di cattolicesimo, si potrebbe dire che il particolarissimo contributo della religione alla produzione ed al mantenimento di alti livelli sociali di contingenza dipende dal combinarsi di

a. particolarissimi riti (le liturgie sacramentali in particolare quella eucaristica con le loro implicazioni etiche e il loro modestissimo valore magico, Weber lo aveva ben compreso)⁴⁹

b. e di una forma ecclesiale secondo la quale la religione ha organizzazioni, ma non è organizzazione⁵⁰, ovvero: secondo le quali la chiesa è una istituzione globale inorganizzabile anche se curata da organizzazioni importanti; ovvero: secondo una forma ecclesiale in cui la distinzione dentro/fuori non perde senso, ma non è più primariamente spazializzabile e secondo la quale il «fuori» (che resta un «fuori») «dentro» conta almeno quanto se non più del «dentro» (che resta un «dentro»)⁵¹. «Sicché si celebrano riti e si insegnano dottrine secondo i quali i comportamenti sono più importanti dei riti e delle dottrine».

Forse non è un caso, per lo meno dal punto di vista sociologico, che il Vaticano II, che forse aveva davvero colto i segni dei tempi, sia stato seguito da una fase di eccezionali turbolenze in materia liturgica ed ecclesiologica.

Sul piano storico, il quale non abilita mai a generalizzazioni, le cose – almeno al momento – sembrano configurarsi in modo relativamente chiaro. I livelli di differenziazione funzionale e di contingenza che conosciamo, quelli di cui si avvale e che a sua volta implementa una innovazione diffusa, radicale ed accelerata, sono stati resi possibili anche grazie al fatto che hanno funzionato e si sono affermate nello spazio pubblico alcune tradizioni religiose a matrice ebraico-cristiana capaci di

⁴⁸ Certamente non le uniche storicamente documentabili e sociologicamente analizzabili, ed ancor meno le uniche possibili.

⁴⁹ Cfr. P.S. Gorski, *The Protestant Ethic Revisited*, Philadelphia, Temple University Press, 2011, p. 293.

⁵⁰ Per alcune osservazioni sulla inapplicabilità della nozione di organizzazione alla Chiesa si veda <http://www.teologi.acati.it/wordpress/wp-content/uploads/2020/02/5-Diotellevi-relazione.pdf>.

⁵¹ Come non pensare a Mt 25, 31-46?

autonomia e di rilevanza extrareligiosa: ovvero di forma ecclesiale in un senso non confessionale⁵².

Quanto detto sin qui, vale pena esplicitarlo, non esclude neppure che si possano raggiungere elevati livelli di contingenza (e di complessità) sociale anche senza il concorso di un particolare costrutto sociale a questo scopo specializzato e in regime di monopolio per la trasformazione della contingenza (e della complessità) indeterminata o indeterminabile in contingenza (e complessità) determinata o determinabile⁵³. In questa sede il tema poteva non essere affrontato perché la questione posta riguardava il rapporto tra religione ed innovazione, e non la qualità logica di tale rapporto, ad esempio una sua eventuale necessità.

3. Uno sguardo al presente ed alcune possibili direttrici di ricerca

Sinora abbiamo provato a fornire argomenti sulla base dei quali sarebbe più utile affrontare la questione del rapporto tra religione e innovazione senza trascurare la differenza di tale rapporto rispetto a quello dell'innovazione con fedi, credenze, spiritualità ecc. Prima di chiudere, aggiungo solo qualche esempio (tratto dallo scenario contemporaneo) che mi pare in grado di illustrare ulteriormente le potenzialità di questa strategia analitica.

In prima battuta vale la pena notare il carattere forse non solo meno utile, ma anche non neutrale della lista di cui abbiamo discusso. La prospettiva entro cui quella lista può essere costruita, e non si tratta di una scoperta, ha una matrice laica⁵⁴, coerente con un programma che – come già detto – prevede una drastica riduzione della contingenza tollerabile. Il dato appare chiaramente da un confronto tra il modello della laicità e quello della libertà religiosa (confronto sul quale scivola senza lasciare traccia ogni gioco di prestigio verbale come «sana laicità» o «laicità inclusiva»). Lo stesso dato appare ancor più chiaramente se si adottano prospettive quale quella che A. Stepan elabora sotto il titolo di «twin tolerations»⁵⁵, o secondo prospettive sensibili alla differenza tra regimi

⁵² L. Diotallevi, *Fine corsa*.

⁵³ L. Diotallevi, *Il paradosso di Francesco*, in particolare cap. 2.

⁵⁴ L. Diotallevi, *Diözesen und Säkularisierung in Italien*.

⁵⁵ A. Stepan, *Religion, Democracy, and the «Twin Tolerations»*, in L. Diamons - M.F. Plattner - P.J. Costopoulos, *World Religions and Democracy*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2000, pp. 37-57; dello stesso autore, *Arguing Comparative Politics*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

di *common law* (e di pluralità degli ordinamenti) e regimi di *civil law* (e di unicità dell'ordinamento). Da qualsiasi parte la si prenda (purché la si prenda seriamente), la laicità resta una variante di confessionalismo identificabile per il grado zero di esternalizzazione della produzione di religione da parte della politica in forma di Stato. La sua proposta di spazio pubblico come spazio interamente sottoposto al dominio della politica è quella di uno spazio «chiuso». Il che spiega molto bene perché in un regime laico lo spazio pubblico si sente minacciato da un segno religioso come quello del crocefisso. Il crocefisso, infatti, in forza della sua sola esposizione, disabilita ogni pretesa di fare del trascendente un fondamento di identità sociale esclusiva e una fonte di legittimazione per un uso della forza che oltrepassi (o non raggiunga) quella (in forma limitata, proporzionata e responsabile) necessaria alla difesa dell'ordine pubblico⁵⁶. Evidentemente, si tratta di un tipo di minaccia che invece certamente non proviene dalla esposizione e dalla venerazione da parte dei cittadini-sudditi del sacro vessillo dello Stato (laico, ovviamente).

In relazione al problema della innovazione, operare una distinzione tra religioni da una parte e dall'altra fedi, credenze, spiritualità ecc. consente anche di comprendere meglio i termini della crisi in cui versa la larga maggioranza delle tradizioni religiose a matrice cristiana⁵⁷, che pure hanno svolto un ruolo importante nella produzione e nel mantenimento di un contesto sociale ad elevati livelli di contingenza (e di complessità). Infatti, quella distinzione consente di distinguere tra due componenti di questa crisi. Una prima componente coincide con il declino (non privo di rigurgiti e di reazioni) della forma confessionale di queste stesse tradizioni e dunque della crisi di un certo modo di intendere e di organizzare l'autorità religiosa. Una seconda componente della crisi coincide con la difficoltà di elaborare una interpretazione delle istanze sociali che metta quelle tradizioni cristiane in grado di sviluppare un mezzo di comunicazione simbolicamente generalizzato e una formula di contingenza all'altezza della sfida costituita dal grado corrente di contingenza, complessità e differenziazione sociale. Seconda componente che, nei termini di un linguaggio religioso a matrice cristiana, potrebbe essere identificata più o meno con la fatica e gli insuccessi della riforma

⁵⁶ Si veda ad esempio la Dichiarazione del Vaticano II sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae* (ad esempio n. 7) come esempio di comprensione religiosa (di matrice ebraico-cristiana) di questo punto.

⁵⁷ Pentecostalismo escluso (D. Martin, *Pentecostalism: The World Their Parish*, Hoboken NJ, Wiley-Blackwell, 2002), sia quello che si sviluppa all'esterno delle confessioni cristiane tradizionali sia quello che si sviluppa al loro interno e spesso ne ha già raggiunto le posizioni più rilevanti.

della liturgia, nonché con la fatica e gli insuccessi nella riforma delle organizzazioni ecclesiastiche⁵⁸, e ancora con la fatica e gli insuccessi del rinnovamento della teologia dopo, oltre e contro la ontoteologia⁵⁹.

Può apparire stravagante l'ipotesi qui esposta di un nesso tra prospettive della innovazione e qualcosa che può essere indicato da una costellazione di questione teologica, questione liturgica e questione ecclesiologicala. Eppure, una volta ammesse le ragioni esposte nella parte centrale di questo contributo, l'impressione svanisce.

D'altra parte, più si considera il discorso di Niklas Luhmann affetto da un eccesso di astrazione e di sofisticazione teorica, il che avviene molto spesso, meno facilmente gli si possono attribuire inclinazioni apologetiche. Pertanto, provenendo dalla sua penna, si fa fatica a respingere come sospette affermazioni come la seguente: «La società moderna non ha ancora trovato la 'sua religione'»⁶⁰. E come ormai sappiamo, si tratta di una tesi che rivela tutto il suo significato se si considera che, senza religione (ovvero senza quella riduzione di complessità che genera contingenza) ci si deve chiedere per quanto tempo ancora possa venir assicurato un livello di contingenza (e di complessità) elevato come quello attualmente raggiunto nella modernità radicalizzata e dunque se e per quanto possano essere ancora assicurate condizioni altrettanto favorevoli alla innovazione. Non si tratta di escludere che sia possibile, ma di riconoscere che non è scontato.

Secondo Luhmann, il *global religious system* sta reagendo a questa emergenza con una turbolenza dovuta ad una diffusa e non governata sperimentazione dedicata alla ricerca di un *medium* specializzato nella comunicazione religiosa capace di far fronte all'attuale livello di contingenza, complessità e differenziazione sociale⁶¹. Dicendo questo, non si fa che indicare diversamente, e da diverso ed incommensurabile punto di vista, un'area di fenomeni cui ci si può riferire anche in termini di questione della riforma liturgica (con le sue implicazioni in termini di riforma ecclesiale e riforma teologica). Comunque lo si indichi, in quel luogo sociale estremamente problematico è in corso una vicenda molto rilevante anche per la innovazione ed il suo futuro.

⁵⁸ L. Diotallevi, *Diözesen und Säkularisierung in Italien*.

⁵⁹ Cfr. M.M. Olivetti, *Analoga del soggetto*, Roma - Bari, Laterza, 1992. Venendo più vicini nel tempo potremmo ricordare i lavori di H. Boersma o F. Nault (cfr. ad esempio F. Nault, *La lavanda dei piedi*, Magnano [Biella], Qigajon, 2002).

⁶⁰ N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, p. 221.

⁶¹ *Ibidem*, p. 228.