

Religione e innovazione

51

Un commento al saggio di Luca Diotallevi
«La contingenza della contingenza»

Sergio Belardinelli

Abstract – Starting from the particular historical relationship between religion and innovation and from the reasons which have made these two concepts incompatible with each other in western modernity, this essay tries to show a possible reconciliation. Niklas Luhmann's systemic approach, the idea of functional differentiation, and contingency as the main characteristics of our society seem to offer the best tools to foster, on the one hand, a «function of religion» which is less confessional, innovation-friendly, and focused on God and, on the other, a perspective capable of avoiding the risk that innovation becomes a form of religion in our society.

Il *Position Paper* del Centro per le Scienze Religiose di FBK *Religion and Innovation* sottolinea giustamente il deficit di riflessione che esiste a proposito del rapporto tra religione e innovazione. Trattandosi di un rapporto assai controverso e per nulla scontato, mi limiterò ad esplicitarne alcune caratteristiche, sperando di aggiungere qualche postilla all'intervento di Luca Diotallevi, del quale condivido l'impianto di fondo.

La teoria tradizionale della secolarizzazione, si pensi a Max Weber, ha colto chiaramente la radice religiosa (cristiana) della grande innovazione culturale prodottasi in Occidente con il progressivo autonomizzarsi rispetto alla religione dei diversi sistemi sociali, quali la politica, la scienza, il diritto, la morale, solo per citarne alcuni. Qui incontriamo quindi un primo, indubitabile nesso tra religione e innovazione. Sappiamo tuttavia come questa storia sia andata a finire. La religione cristiana, specialmente nella sua variante cattolica, ha faticato non poco a conciliarsi con l'autonomia dei suddetti sistemi sociali, diventando paradossalmente una forza ad essi ostile. Questi ultimi, a loro volta, l'hanno ripagata con altrettanta ostilità, autonomizzandosi in opposizione ad essa. Una vera e propria catastrofe per la cultura moderna, i cui effetti si riverberano ancora oggi

sulla nostra vita politica e culturale. Sta di fatto che più innovazione scientifico-tecnologica diventa sinonimo di maggiore restringimento della sfera d'influenza della religione, sia sul piano della vita individuale sia su quello della vita sociale. In questo modo i due termini si estraniavano sempre di più l'uno dall'altro: l'innovazione diventa una prerogativa scientifico-tecnologico-politica, mentre la religione, ossia la principale condizione che ha reso possibile il differenziarsi di questi sistemi sociali e quindi il dispiegarsi del loro potenziale innovativo, si chiude sempre di più nei suoi dogmi e nella sua organizzazione, diventando l'ostacolo per eccellenza a qualsiasi tipo d'innovazione.

Credo che sia fondamentalmente questo il motivo, verrebbe quasi da dire il pregiudizio, che rende piuttosto difficile dipanare il nostro tema. Religione e innovazione sembrano appartenere a orizzonti concettuali incommensurabili. E la causa di questa incommensurabilità risiede certamente nella vicenda storica che ho accennato sopra, nonché nella inadeguata teoria della secolarizzazione con la quale si è cercato di spiegarla. Una teoria, gradita sia ai laicisti sia ai clericali, secondo la quale la modernità è incompatibile con la religione.

Luca Diotallevi ha mostrato ampiamente il carattere 'sostitutivo' di questa vicenda storico-teorica, nonché certe sue paradossalità, come ad esempio il carattere sacrale che assume la politica nel momento in cui vince la sua battaglia contro la religione¹. Lo stesso si potrebbe affermare riguardo alla scienza. Altri hanno cercato di spiegare come il fatto che la società moderna abbia conosciuto una crescente differenziazione, e quindi un crescente pluralismo, non implichi in linea di principio l'indebolimento o addirittura la perdita di senso della fede religiosa, ma addirittura un'opportunità². In questi ultimi lustri, pur senza le pretese egemoniche del passato, anzi, in presenza di una profonda crisi delle cosiddette religioni 'di chiesa', la religione ha dimostrato senz'altro un'imprevista vitalità, tornando a farsi sentire nel dibattito pubblico dei paesi occidentali e, soprattutto, conservando una notevole importanza nella vita degli individui³. Stanno emergendo insomma «altri illu-

¹ L. Diotallevi, *Una alternativa alla laicità*, Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbettino, 2010.

² S. Belardinelli, *Religione e tarda modernità. A partire da Hans Joas*, in S. Belardinelli - L. Gattamorta (edd), *I valori hanno bisogno della religione?*, Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbettino, 2012, pp. 33-48; H. Joas, *Abbiamo bisogno della religione?*, Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbettino, 2010; dello stesso autore, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2017.

³ R. Stark, *The Global Religious Awakening. Faith Triumphs Over Secularity*, Wilmington, ISI Books, 2015.

minismi»⁴, all'interno dei quali il nesso tra modernità e religione, tra pluralismo e secolarismo appare assai più articolato di quanto non sostenga la teoria classica della secolarizzazione nella sua variante 'sostitutiva'. In ogni caso non per questo la suddetta teoria deve essere liquidata *in toto*. Al contrario. Come ha mostrato lo stesso Diotallevi in altri suoi scritti, essa, almeno fintanto che il «disincantamento» del mondo non viene identificato con la crisi o con la fine della religione (qualche volta questo accade anche in Weber), potrebbe essere ancora molto utile per comprendere a fondo, non soltanto la fine dell'egemonia religiosa sugli altri sistemi sociali e l'avvento di una religione sempre più individualizzata, ma anche, e forse più ancora, il progressivo allargarsi di quello che nel suo saggio Diotallevi chiama lo spazio della contingenza e quindi, perché no, una possibilità di riconciliazione tra religione e innovazione, le cui premesse potremmo addirittura ritrovare proprio in Weber, certamente uno dei principali autori della teoria classica della socializzazione. Cerco di spiegarmi su questo punto.

In Weber, come è noto, non esiste più un senso oggettivo del mondo, incarnato in un ordine sociale dove tutto sembra muoversi secondo ritmi meccanici e immutabili. Meno che mai esiste un ordine razionale oggettivo, che la ragione umana, pur faticosamente quanto si vuole, può tuttavia cogliere e realizzare nella sua oggettività. Questi sono pensieri che appartengono inesorabilmente al passato, al tempo in cui, come direbbe Heidegger, gli uomini vivevano ancora in prossimità degli dei. La dinamica della società moderna, il cosiddetto processo di differenziazione, scinde invece inesorabilmente la ragione e la società in una pluralità di sfere di valore, che rendono addirittura ridicolo, agli occhi di Weber, quello che in *Economia e Società* egli definisce il «carisma della ragione». Né la religione, né la scienza, né la filosofia sono più in grado di fornire una qualche unificazione 'teorica' e 'pratica' del senso del mondo; il divenire del mondo si configura ormai come una 'infinità' priva di qualsiasi senso oggettivo, essendo quest'ultimo, il senso, soltanto il risultato di una faticosa, quasi tragica, costruzione dell'uomo. Ecco il weberiano «disincanto» del mondo: il mondo ha perduto il suo antico ordine; quanto agli uomini, essi sono soli. Ognuno sceglie a proprio rischio e pericolo il proprio Dio o il proprio demone. Persino il credere diventa soprattutto una scelta, una «possibilità», in un orizzonte contrassegnato dalla contingenza.

⁴ S. Belardinelli, *L'altro Illuminismo. Politica, religione e funzione pubblica della verità*, Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbettino, 2009.

Questa è essenzialmente la trama ontologica che regge il mondo weberiano, dietro alla quale vi è sicuramente anche il lavoro della modernità scientifica: una innovazione radicale rispetto alle antiche concezioni metafisico-religiose. Se la contingenza, come mostra bene Diotallevi, appare oggi così potente, se le cose, tutte le cose, stanno in un determinato modo, ma potrebbero stare anche diversamente; se l'idea della necessità storica o dello sviluppo lineare e continuo, incarnazione di quella che Robert Nisbet definiva l'ideologia dello «sviluppismo»⁵, sono oggi chiaramente alle corde, questo è certamente riconducibile, anche se non in modo esclusivo, alla distruzione del 'cosmo ordinato' degli antichi, operata dalla scienza, in favore di un universo e di una concezione dell'uomo contrassegnati da una 'genesì oscura', casuale. Lo stesso si può dire per il progressivo dislocamento della religione nell'ambito della singola coscienza individuale e per la trasformazione di quest'ultima nel supremo sacrario di ogni valore, non soltanto dei valori religiosi. Ciò significa, tra le altre cose, che in materia di valori e quindi di credenze, non è più possibile istituire gerarchie a priori. Credenza, non credenza, valori e convinzioni di vario tipo si ritrovano tutti sullo stesso piano⁶. Può accadere così che la religione, come sostanzialmente si evince dal *Position Paper* di FBK, venga quasi a confondersi «con credenze, spiritualità, fedi, visioni del mondo, etica o valori». Ma Diotallevi, a mio avviso giustamente, mette in guardia da tale confusione, la quale, per quanto possa apparire plausibile, manca non soltanto di cogliere lo specifico del religioso in una società differenziata e complessa come la nostra, ma potrebbe rendere persino difficile tematizzare il rapporto tra religione e innovazione. Detto con le sue parole,

«è utile trattare il rapporto della religione con l'innovazione senza distinguerlo dal rapporto che con l'innovazione hanno fedi, spiritualità, credenze, eccetera? 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».

Per quanto riguarda la differenza tra la religione e le diverse forme di credenza, fede, spiritualità ecc., Diotallevi enfatizza soprattutto il peso che sul lato dell'offerta l'una pone sull'«autorità» e le altre sulla capacità di intercettare le esigenze dei «consumatori». Ferma restando la consapevolezza che si tratta di una distinzione idealtipica, quindi tale

⁵ R.A. Nisbet, *Storia e cambiamento sociale: Il concetto di sviluppo nella tradizione occidentale*, Torino, IBL Libri, 2017.

⁶ C. Taylor, *L'età secolare*, Milano, Feltrinelli, 2009.

per cui i due lati possono tendere entrambi l'uno verso l'altro, sia nel senso di una religione ripiegata sui consumatori, sia nel senso di forme di spiritualità che generano autorità, è evidente che la distinzione ha una sua importante valenza empirica ed euristica, confermata peraltro da molteplici ricerche sociologiche. Ma il suo lato più interessante risiede, a mio avviso, nell'impianto teorico che Diotallevi pone a suo sostegno, un impianto il quale, prendendo molto sul serio la contingenza come dimensione che contraddistingue la società nella quale viviamo, cerca nell'idea di differenziazione funzionale di Niklas Luhmann la chiave per esplicitare sia la stretta connessione tra contingenza e innovazione, sia la maggiore familiarità con quest'ultima da parte della religione rispetto alle altre credenze, fedi, spiritualità ecc.

Che l'idea di contingenza, ossia il fatto che le cose stanno in un modo ma potrebbero stare anche diversamente o addirittura non essere affatto, sia compatibile con quella di innovazione è intuitivamente questi scontato. Come scrive Diotallevi «L'innovazione implica ed amplia la sfera della contingenza», nella quale, sempre con le parole di Diotallevi, «si infrange ogni sacralità, anche laica». Il che significa, forse è bene precisarlo, che la contingenza mette anche l'innovazione al riparo dal rischio di diventare, come paventato nel *Position Paper Religion and Innovation*, una sorta di «religione». Prendere sul serio la contingenza significa assumere uno sguardo alieno rispetto a qualsiasi prospettiva ideologica o, che per me è lo stesso, sacralizzante⁷. Per dirla con le parole di Diotallevi:

«Lo spazio del contingente – continuamente ampliato dalla esperienza della innovazione – è dunque una provocazione permanente, 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».

Meno che mai, aggiungo io, questa contingenza è in grado autogiustificarsi in nome di una presunta, necessaria coazione a innovare. Oggi le cose stanno così, domani potrebbero stare diversamente: questo è il messaggio, almeno nella teoria sistemica luhmanniana, sul quale si colloca anche la luhmanniana funzione della religione, certamente uno dei temi più suggestivi, illuminanti e irritanti (ovviamente non nel senso che danno fastidio, bensì che costringono a pensare) del pensiero del sociologo di Bielefeld.

⁷ S. Belardinelli, *L'ordine di Babele. Le culture tra pluralismo e identità*, Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbettino, 2018.

Secondo Luhmann la funzione della religione è quella di «rappresentare l'appresentato». Termine di derivazione husserliana, «appresentato» sta ad indicare ciò che in ogni umana percezione è implicito come ulteriorità non attualmente rappresentabile. Se guardo negli occhi Luca Diotallevi, percepisco il suo viso, ma non la nuca. Eppure non sono minimamente sfiorato dal dubbio che Luca possa non avere la nuca. Questo perché percependo qualcosa io mi appresento anche ciò che attualmente non percepisco ma considero indispensabile all'interezza del dato percepito. Solo che mentre in Husserl l'appresentazione anticipa ciò che comunque può essere rappresentato (è sufficiente che io giri intorno a Luca per vedere che la sua testa è più o meno quella che mi ero appresentata), in Luhmann l'appresentazione rappresenta l'orizzonte irrepresentabile di ogni nostra rappresentazione, diciamo pure, il mondo nella sua interezza. Detto in altre parole, tutti i sistemi sociali, in quanto sistemi dotati di senso, operano selettivamente rispetto all'ambiente con lo scopo di ridurre la complessità, ma nel contempo, proprio questa selettività apre l'orizzonte su altre infinite possibilità, diciamo pure, sulla totalità del mondo come orizzonte, all'interno del quale il sistema opera distinguendosi dall'ambiente. Ebbene, secondo Luhmann, in virtù dell'idea di Dio, la religione tematizza direttamente proprio questo orizzonte, questo «sfondo dell'ambiente sempre implicato e autoimplicantesi»⁸, assumendosi la funzione paradossale di rappresentare l'irrepresentabile, ossia la totalità del reale. Il suo codice è non a caso trascendenza/immanenza. Giocando dunque su Dio e mondo, la religione, da un lato, rende sopportabile la spaventosa eccedenza di possibilità presente nel mondo, dall'altro, e questo nel nostro contesto è particolarmente importante, rende contingente il mondo stesso in quanto totalità, un'idea, quest'ultima, per niente scontata, se pensiamo ad esempio al *kosmos* greco.

Dato che per Luhmann, nel momento in cui ci esercitiamo «sul problema della simultaneità dell'indeterminabilità e della determinatezza, per la soluzione di tale problema non v'è più alcun equivalente funzionale al di fuori della religione»⁹, si capisce perché l'approccio sistemico luhmanniano possa essere di grande utilità sia per distinguere la religione da credenze, spiritualità ecc., sia per un discorso su religione e innovazione che non voglia seguire gli stereotipi di chi considera i due termini antitetici. Se tra le prestazioni che la religione offre alla società c'è anche quella di

⁸ N. Luhmann, *Funzione della religione*, Brescia, Morcelliana, 1991, p. 31.

⁹ *Ibidem*, p. 51.

radicalizzarne la contingenza, unitamente a mostrare la contingenza del mondo nella sua interezza, è giocoforza che l'innovazione finisca per trovare nella religione una delle principali condizioni che la rendono possibile. Un esito un po' imprevisto per l'odierna mentalità dominante, ma certamente da prendere molto sul serio. Come ha mostrato molto bene Diotallevi nel suo *paper*, senza la religione, senza la capacità che questa ha di ridurre/occultare/ampliare la contingenza, c'è da chiedersi veramente

«per quanto tempo ancora possa venire assicurato un livello di contingenza (e di complessità) elevato come quello attualmente raggiunto dalla modernità radicalizzata e dunque se e per quanto possano essere ancora assicurate condizioni altrettanto favorevoli all'innovazione. Non si tratta di escludere che sia possibile, ma di riconoscere che non è scontato».

Provo a tirare le fila del discorso che, molto frammentariamente, ho cercato di sviluppare. L'approccio sistemico luhmanniano, al quale Diotallevi si è ispirato nel suo saggio, mostra chiaramente quanto la religione potrebbe essere vitale anche laddove uno meno se lo aspetta, ad esempio nel caso dell'innovazione. In questa prospettiva appare immediatamente riduttivo guardare alla religione in quelle che sono le sue configurazioni moderne dominanti, come se si trattasse soprattutto di fornire solidi orientamenti morali a essere umani sempre più spaesati o di rafforzare il senso di solidarietà sociale. Si tratta di funzioni importanti, non c'è dubbio. Ma se, come dice Luhmann, la funzione della religione è di tenere aperto l'orizzonte su Dio/mondo, allora il discorso cambia radicalmente, sia per la comprensione che la religione ha di se stessa, sia per quella che ne ha la società. Siamo di fronte a una teoria aperta, la quale, da un lato, non limita il discorso su religione e secolarizzazione a quello della 'teoria classica' che dall'indebolimento del peso della religione sugli altri sistemi sociali deduce quasi meccanicamente l'indebolimento dell'importanza sociale e individuale della religione; dall'altro, non accetta nemmeno che si parli di «de-secolarizzazione» o «post-secolarizzazione» solo perché oggi, in Occidente, si assiste a un vero e proprio *boom* della religione in versione «personale». Come è stato mostrato, tra gli altri, proprio da Diotallevi, la nostra non è l'epoca della post secolarizzazione, bensì della crescente secolarizzazione¹⁰. E l'interessante di tutto questo è che, se lo si sa vedere, potrebbe essere una grande opportunità sia per la società in generale, sia per la religione.

¹⁰ L. Diotallevi, *Il paradosso di Papa Francesco. La secolarizzazione tra boom religioso e crisi del Cristianesimo*, Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbettino, 2019.

Detto in altre parole, è soltanto sulla base della consapevolezza di che cosa significhi vivere in una società differenziata, dove i diversi sistemi si specializzano ciascuno per assolvere una specifica funzione, che la religione può sperare di guadagnare o di riguadagnare influenza sociale. Ma non potrà mai più farlo direttamente, pretendendo ad esempio di dire alla politica o all'economia come dovrebbero agire; potrà farlo soltanto occupandosi della propria funzione, diciamo pure di Dio, nella speranza che, come direbbe Luhmann, tale discorso produca sufficiente «rumore ambientale» da non poter essere trascurato dagli altri sistemi sociali. Nel contesto di una sempre più marcata differenziazione, è questa l'opportunità che si presenta oggi alle Chiese in generale, sollecitandole a diventare più «ecclesiali» e meno clericali, più aperte al senso della loro missione, più fiduciose nella possibilità che questo dia loro anche influenza politico-sociale e magari meno preoccupate di influenzare direttamente la scena politica¹¹.

Ciò che intendo dire è che oggi tra la religione e gli altri sistemi sociali è in atto un confronto dagli esiti piuttosto incerti, e sebbene tutto sembri far pensare a una religione costretta a giocare sulla difensiva, ritengo che, paradossalmente, proprio questa situazione potrebbe aiutarla a guadagnare una consapevolezza di sé, della propria organizzazione e del mondo nel quale viviamo, senza la quale non è nemmeno pensabile che essa resti in partita. Faccio soltanto alcuni esempi. Il fatto che la religione abbia perduto molta della sua rilevanza sociale, dopo che la scienza, la politica, la morale, l'arte si sono progressivamente emancipate dal suo controllo, potrebbe far pensare a una sconfitta della religione, destinata a svolgere un ruolo sempre più residuale; lo stesso dicasi per le Chiese di fronte alla crescita della cosiddetta religione fai da te, il «Dio personale» come lo chiama Ulrich Beck¹². Quanto alla politica, viceversa, sembrerebbe che, almeno in Occidente, essa abbia vinto la sua battaglia contro la religione, sottraendo a quest'ultima ogni spazio pubblico. Eppure, se osserviamo la 'laicità' francese, e Diotallevi ce lo insegna, dobbiamo forse convenire che in questa battaglia dell'una contro l'altra, nel tentativo di sostituirsi l'una all'altra, politica e religione hanno perso entrambe. La politica rischia infatti di diventare religione, e la religione oscilla tra il diventare un fatto puramente 'privato' o la stampella confessionale del potere dello Stato. In ogni caso, ritornando al nostro tema, difficilmente una politica sacralizzata potrebbe essere

¹¹ S. Belardinelli - A. Panebianco, *All'alba di un nuovo mondo*, Bologna, Il Mulino, 2019.

¹² U. Beck, *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Roma - Bari, Laterza, 2009.

amica dell'innovazione. Lo stesso si potrebbe dire della scienza o della religione. Per rimanere amica dell'innovazione, includendo nella comprensione di sé quell'allargamento della contingenza di cui si è detto, nemmeno la religione può più comprendersi in termini sacrali. Nella logica della differenziazione funzionale, essa dovrebbe coltivare la propria organizzazione senza confessionarismi e concentrarsi soprattutto su Dio nonché sull'unico *medium* che in una società differenziata potrebbe renderla ancora generativa (innovativa) in senso ecclesiale e sociale: la fede. È la fede che «fa nuove tutte le cose», il paradosso per eccellenza, ciò che riduce complessità e nel contempo l'aumenta. È sempre la fede che illumina il senso di una trascendenza che si gioca (si incarna!) nell'immanenza. Il codice trascendenza/immanenza è non a caso il codice specifico della religione, secondo Luhmann; la contingenza e una certa inquietudine ne sono tratto ontologico-esistenziale più autentico. Soltanto chi si sente inquieto può stare tranquillo.