

firmana

QUADERNI DI TEOLOGIA E PASTORALE

A CURA DELL'ISTITUTO TEOLOGICO MARCHIGIANO SEDE DI FERMO
E DELL'ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE DI FERMO "SS. ALESSANDRO E FILIPPO"

55

2012/2

Cittadella Editrice – Assisi

firmana

QUADERNI DITEOLOGIA E PASTORALE

A cura dell'Istituto Teologico Marchigiano, sede di Fermo
aggregato alla Pontificia Università Lateranense, Roma
e dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Fermo «Ss. Alessandro e Filippo»
collegato alla Pontificia Università Lateranense, Roma
via S. Alessandro, 3 – 63023 Fermo
Tel. 0734-626228; Fax 0734-626227
web: www.teologiafermo.it
e-mail: teo.firmana@libero.it

Pubblicazione Semestrale

Direttore:

Giordano Trapasso

Comitato di redazione:

Andrea Andreozzi, Enrico Brancozzi, Carla Canullo, Tarcisio Chiurchiù,
Viviana De Marco, Francesco Giacchetta, Gianfilippo Giustozzi, Ruffino Gobbi,
Gabriele Miola, Francesco Nasini, Antonio Nepi, Donatella Pagliacci,
Osvaldo Riccobelli, Emilio Rocchi, Sandro Salvucci, Sebastiano Serafini, Luca Tosoni

Abbonamento:

ordinario € 40,00; di amicizia € 100,00; sostenitore € 200,00; un numero € 22

La quota dell'abbonamento può essere versata tramite bonifico bancario a:
IBAN: IT11A0615069451CC0021004639
SEMINARIO ARCIVESCOVILE DI FERMO
Cassa di Risparmio di Fermo

Oppure con versamento sul conto corrente postale: n. 13019633
intestato a: SEMINARIO ARCIVESCOVILE
Via S. Alessandro, 3
63900 – FERMO

© CITTADILLA EDITRICE

Via Ancajani, 3
06081 ASSISI (PG)
Tel. 075/813595 – Fax 075/813719
web: www.cittadillaeditrice.com

ISSN 1127-3119

Stampa: Grafiche VD – Città di Castello (PG)

INDICE

Presentazione	7
MARIANO CROCIATA <i>L'ecclesiologia del concilio Vaticano II e le Chiese in Italia</i>	9
Paolo Petruzzi <i>Un secolo di sinodalità regionale nelle Marche: i concili plenari (1850-1989)</i>	21
FRANCO PIGNOTTI <i>Il futuro sta nel passato. Preti sposati nella Chiesa cattolica?</i>	59
SEBASTIANO SERAFINI <i>Coscienza "postmoderna", religiosità e cristianesimo</i>	85
ENRICO BRANCOZZI <i>Giovanni XXIII e la sua ispirazione per la convocazione del Concilio</i>	93
ROSSANO BUCCIONI <i>Identità e lavoro tra post-moderno e de-secolarizzazione</i>	109
LUCA DIOTALLEVI <i>Quale libertà religiosa? Nella alternativa tra laïcité e religious freedom</i>	123
SALVATORE ABBRUZZESE <i>La religiosità in una società secolarizzata</i>	145
BENEDETTA GIOVANOLA <i>Lavoro e persona: dall'imprenditoria di sé alla promozione della ricchezza antropologica</i>	169

ROSSANO BUCCIONI

IDENTITÀ E LAVORO TRA POST-MODERNO E DE-SECOLARIZZAZIONE

Nella complessità strutturale tardo-moderna vengono ad assumere specifico rilievo le teorizzazioni che cercano di assegnare gli sforzi dell'umanità piuttosto verso fattori di stabilizzazione delle datità naturali della nostra esistenza individuale e sociale, che verso fattori propulsivi di sviluppo e di progresso. È qui che viene ad assumere un inedito rilievo la trasformazione del significato socio-strutturale della Religione, sia nella sua accezione di Funzione, sia nella sua potenzialità di strutturazione delle dimensioni relazionali. Con "Secolarizzazione" si intende il declino del Sacro rilevabile sia nei termini di un processo storico-antropologico ineluttabile, sia dal lato di un accordo intergenerazionale deliberato ed aggressivo, con un potente apparato semantico di sostegno basato sulla corrosione simbolica del pensiero credente. Tuttavia, l'Occidentale è stata l'unica società capace di determinarsi a partire da un Principio di Trascendenza che risulta poi completamente sostituito da un ordine immanente nella dinamica di relazionamento dei sistemi sociali¹. Da questo dato emergono conflitti e molti problemi. Prima di tutto, nella condizione post-moderna «non è in gioco solo la Verità, ma l'idea stessa che esista qualcosa che l'uomo può riconoscere, ma non determinare, costruire, esserne padrone»². Siamo in una fase di transizione verso nuovi modelli di esistenza. Potrebbe pertanto essere che l'accelerazione avutasi fino ad oggi sia solo l'indizio di una prossima fase di transizione, dopo la quale si dovrà passare ad una nuova distribuzione delle strategie operative dei sistemi sociali e delle strutture di aspettative dei sistemi psichici giocata tra durata, trasformazione e mutamento. Da più parti si sostiene che sia in atto un autentico "mutamento antropologico". I carat-

¹ Cf. P. P. DONATI, *La matrice teologica della società*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.

² Cf. S. BELARDINELLI, *L'altro Illuminismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.

teri di tale mutamento si lasciano cogliere in eventi solo apparentemente distanti causalmente l'uno dall'altro, eventi che crescono in frequenza ed in termini di effetto sociale. Appare evidente come la Religione possa giocare un ruolo importante all'interno della trasformazione antropologica in atto, sia in termini di latenza, sia dal lato della costruzione di aspettative nella prospettiva di un recupero assiologico "per restituzione", proprio a motivo della crisi dei sostituti funzionali che il Moderno ha assegnato alla Religione. In chiave storico-sociologica esistono molte definizioni della Religione, soprattutto sul piano "funzionale"³. Interessante è quella di Horst Reimann che definisce la Religione dentro un quadro strutturale-funzionalistico. Essa servirebbe per «soddisfare esigenze individuali e collettive dentro una organizzazione istituzionale di tipo normativo-strategico»⁴. Reimann parlando di Religione, muove dalle sue funzioni primarie che definisce come tutela e sacralizzazione delle norme; interpretazione dell'esistenza; funzione selettiva di socializzazione. Per quanto riguarda la definizione di ruoli interni al sistema, l'Autore ne isola tre: il Prete, il Laico ed il Monaco. Interessante è il discorso inerente la sovrapposizione di funzioni con altri sistemi sociali che la Religione ha attraversato nelle diverse fasi storiche con sistemi quali la Famiglia, la Politica, l'Educazione e la Medicina che si sono impossessati di ambiti operativi precedentemente esclusivo appannaggio della Religione. Il ragionamento di Reimann si conclude con il tema del trasferimento di funzioni verso altri sistemi sociali di ciò che la Religione socialmente operava sin dall'inizio. Politica, Educazione e Medicina hanno maggiormente beneficiato della marginalizzazione della Religione e della sostituzione obbligata che si è operata in vasti ambiti della sua antica operatività⁵. Uno dei punti deboli del tentativo di Reimann consiste nella difficoltà nel render conto delle eventuali "restituzioni operative" che un sistema "danneggiato" ha operato a danno di un altro sistema parassitante; ad esempio, se un sistema è rilevato da un altro sul piano della gestione dei rapporti matrimoniali tra uomo e donna, a distanza di qualche secolo, anche in modo silenzioso, si potrebbe verificare un ritorno silenzioso – quando non addirittura inerziale – delle relazioni familiari nell'alveo di un antico sistema sociale. In tal modo sarebbe interessante studiare se "l'indice di Secolarizzazione", dimostrando un forte incremento delle dinamiche di Istituzionalizzazione della Chiesa Cattolica, non sia anche l'indicatore di un suo rientro in possesso di piani di

³ Cf. R. CIPRIANI (a cura di), *Nuovo Manuale di Sociologia della Religione*, Borla, Roma 2009.

⁴ Cf. H. REIMANN, *Sociologia*, Il Mulino, Bologna 1991, 166.

⁵ Cf. H. REIMANN, cit., 167.

azione sociale passati, nell'età moderna, nella disponibilità operativa di altri sistemi sociali. In ogni caso il nostro problema qui è cercare di vedere come la modernità non possa risolvere i paradossi che essa stessa genera a partire dalla privatizzazione della Religione, processo che dovrebbe creare un'etica pubblica universalistica a bassa legittimazione morale. Questa è una delle tante strade che si sono percorse per creare sostituti funzionali della Religione che, esaurendosi il progetto del Moderno, fanno sì che la Religione "riavvicini a se stessa", anche in forme inedite e con chiari esempi di de-secolarizzazione. È probabile che un nuovo mutamento nel "senso di realtà" si stia auto-selezionando all'interno delle modalità più consolidate di rapportarci al dato oggettivo e relazionale ed è possibile che questa lenta trasformazione sia interpretata come un ritorno della Religione. Di solito si parla di Religione recuperata socialmente a fronte di un forte disagio per la coazione all'inautentico che vive l'individuo contemporaneo. Il sintomo di una forte insofferenza per dimensioni di realtà moltiplicate quasi all'infinito, non deve però essere scambiato per un automatico ritorno del Sacro. Le realtà vengono costantemente moltiplicate, e noi viviamo già il limite delle nostre capacità di decodifica razionale della ridondanza informativa. La risposta a questo dato di realtà è probabilmente il nostro desiderio di tornare a realtà uniche, nostre, che ci garantiscano spazi di coesione tra ricerca identitaria e modalità di appianamento dei conflitti tra i diversi io sociali che incarniamo. È questo dato a nascondere le vere cause del ritorno al Sacro? Sarebbe il desiderio di infrangere la coazione a moltiplicare le realtà in cui viviamo a riportare in primo piano il desiderio di una dimensione unificante? Del resto anche Karl Marx, in un'epoca a complessità sociale minore della nostra, proponeva di Ri-accomunare gli esseri umani divelti dalla fabbrica dai propri legami comunitari. La tesi del ritorno del Sacro, non specifica la referenza di base in forza della quale procede. Se il fenomeno che si intende osservare si caratterizza esclusivamente per un Ritorno a dimensioni di esperienza del Sacro messe in crisi dai processi di secolarizzazione e mondanizzazione, se ne offre una visione parziale. Se invece non si inscrivono i fenomeni in questione in una prospettiva di "ritorno a" in forza dell'indebolimento di quelle cause che ne hanno decretato la messa in parentesi, ma li si osserva nella dimensione propriamente autonoma di costruttori di senso e di complessità sociale del tutto inedita, allora il problema può giovare dei portati di una teorizzazione coerente. È difficile accontentarsi della tesi del "ritorno del sacro", soprattutto nella sua accezione di fatto sociale emergente, in quanto la Religione non ha mai smesso di operare socialmente ed individualmente; semmai si deve definire per l'oggi e per il domani il suo potenziale di ri-articolazione dei rapporti tra i sistemi sociali che si sono autonomizzati, dato che questo è il compito spettante agli ambiti sociali

che più di altri riescono a costituire in proprio operazioni e processi. Insomma, l'approdo estremo della Immanentizzazione della realtà prevede l'emergere di una Politica, di un Diritto, di una Scienza e di uno Stato come agenzie positive e moralmente neutrali. I diversi codici operativi interni ai sistemi sono incaricati di sorvegliare accuratamente che morale e Religione restino ambiti del tutto specializzati, senza nessuna capacità di sovrainporsi alle caratteristiche operative di altri ambiti. Se morale e Religione sono confinate entro il cordone sanitario della specializzazione, potranno però sempre essere chiamate in causa per comunicare le inadempienze dei codici specializzati. «Alla de-moralizzazione della società corrisponde non solo una ridefinizione della persona in chiave tecnico giuridica [...], ma anche una trasformazione del concetto stesso di persona che ora viene separato da ogni valenza teologica e metafisica»⁶. Bene, la società odierna come risponde alle esigenze della persona? Tramite l'indifferenza. L'indifferenza della società per gli individui-persone che pur la costituiscono è la base della sua differenziazione. Allora la persona non trova nell'attuale livello di complessità sociale la possibilità di sentirsi luogo di un radicamento etico della vita privata e pubblica. "Persona" diviene semplice equivalente funzionale, un ritornare inutilmente a parlare un gergo antico solo perché quelli ipermoderni entrano in crisi. Possiamo sostenere questo auto-estranamento? Della crisi degli "Interessi Composti" sentiamo parlare da diverso tempo⁷. Essi sono componibili più nella simulazione informatica che nella realtà economica reale. Un conto è muovere un plotone in piazza d'armi, un altro è vederlo operare sul campo di battaglia. Circa l'impossibilità palese di procedere sulla strada indicata dalla razionalità europea di tipo immanentistico-razionalizzante, si è soliti discutere di stabilizzazione dei cicli evolutivi. In riferimento alla tematica della stabilizzazione essa, rientra pienamente nel quadro degli interrogativi sulla forma della evoluzione che ha assunto la nostra vita sociale. Qui interessa perché sta a testimoniare l'impossibilità del ciclo storico attuale di sopportare curve esponenziali nella ulteriore circolazione di merci, nella decodifica di informazioni e nell'accrescimento del benessere. Tutte condizioni che disalienano la condizione umana e la spingono verso un ambiente relazionale nuovo che deve essere restituito alla sua valenza primaria e poi ricostruito come "utero sociale" di un rapporto di informazione capace di umanizzare le strutture di aspettative (*ego pone alter* nella condizione di esprimere il meglio e viceversa). I meccanismi di variazione, selezione

⁶ F. PARDI, *Il concetto di Persona nella società complessa*, in AA. VV., *Verso una Sociologia per la Persona*, Franco Angeli, Milano 2004, 136.

⁷ Cf. G. RUFFOLO, *Che cos'è l'Economia?*, Sossella, Roma 2008.

e stabilizzazione sociale delle strutture di aspettative non sono coordinati tra di loro, in quanto non esistono automatismi che assicurino la selezione di variazioni o la stabilizzazione di selezioni. L'evoluzione si accelera anzi proprio grazie al fatto che i meccanismi che assolvono alle tre funzioni sono distinti e che i risultati stessi dell'evoluzione contribuiscono alla loro differenziazione. Quindi appare evidente come la stabilizzazione dei risultati dell'evoluzione sociale si potrà mettere in atto seguendo una logica diversa da quella dettata dai ritmi normali di incremento della complessità. La stabilizzazione potrebbe seguire logiche tutte interne al rallentamento dei cicli storici, che dal 1700 in poi, non hanno fatto altro che registrare un aumento del ritmo socio-organizzativo a tutti i livelli del sistema della società. La razionalizzazione-mondanizzazione porta all'emergere di gravi contraddizioni che erano rimaste in qualche modo storicamente nascoste. Del resto una società rende sempre invisibili i presupposti sui quali si basa. Solo *ex post* emerge che «la persona che si affaccia sulla scena proprio oggi in cui la differenziazione sembra relegarla in una situazione di ruolo tra altri ruoli, dobbiamo trovarla nel nostro futuro, non in fondamenti filosofici del passato: il riconoscimento pieno delle persone concrete può essere pensato solo nella forma di un nuovo inizio»⁸. Crisi del moderno e fine della lettura che di sé la razionalità europea opera a partire dalle forme Sviluppo, Progresso, Libertà, Secolarizzazione immanentizzante, necessità di stabilizzare i cicli evolutivi, fine della Persona e della Religione come sostituti funzionali di ambiti spinti in avanti dall'*Horror Vacui* conseguente alla morte di Dio. È la stessa complessità sociale che, oltrepassando i limiti logici della sua auto-implicazione ricorsiva, minaccia i presupposti da cui era partita e che garantivano la sua autoreferenzialità. Oggi non è più possibile nascondere i problemi, che altro non sono che la crisi dei dispositivi di interpretazione semantica della società nei secoli passati: l'Europa si auto-concepisce con concetti quali progresso, sviluppo e democrazia, presupposti reconditi della logica sociale andata in crisi con il progetto del Moderno e che appare a noi come anomia, disagio diffuso e relativismo etico. Ritorna a pretendere capacità strutturali (aspettative di comportamento di *Ego* nei confronti di *Alter*), una domanda esistenziale inedita che, pur nascendo spesso alla periferia dell'Istituzione Ecclesiale, risulta guadagnare rapidamente il centro della scena. «Una domanda le cui cause rinviano sempre alla dinamica della relazione tra forze della secolarizzazione e spinte alla de-secolarizzazione, maturate nel contesto delle incertezze di prospettiva che, una volta liquidati i miti del progresso costante garantiti dall'ottimismo consumista [...] caratterizzano la socie-

⁸ Cf. F. PARDI, cit., 141.

tà post-moderna»⁹. Con una variante rappresentata dal concetto di “Frontiera”, incaricato di rappresentare l'*extra time* del progetto moderno, giocato ancora sul tema della novità imprevedibile e della rinascita improvvisa: temi di frontiera, etiche di frontiera, ricerche di frontiera sembrano assicurare un salvacondotto al Moderno verso un'epoca nella quale le sue modalità generali di costruzione del rapporto dell'uomo con sé stesso e con il mondo sono ormai chiaramente debitorie di un principio di trascendenza forte. Stiamo sperimentando sul piano sociale ciò che un giorno scrisse Sören Kierkegaard, affermando che «solo un essere assoluto (la trascendenza pura) libera l'uomo, mentre ogni altro essere lo vincola. Ora sembrano selezionarsi tutte le condizioni per un mutamento dei rapporti degli esseri umani con la società, la temporalità e con la loro inserzione nelle dimensioni di senso. Mentre l'accelerazione si è innescata come tentativo di ricercare una risposta al “chi siamo?”» della società europea moderna, le opportunità di stabilizzare i nostri modelli di sviluppo e di fare spazio in modo nuovo ad una realtà religiosa defunzionalizzata e perciò assoluta, appaiono dense di capacità transformative. Se la società europea, non potendo contare su una auto-percezione di sé, ha spostato la sua incapacità di risponderci dal piano teologico al piano economico-scientifico trasformando le condizioni dell'esistenza materiale e mutando la prospettiva esistenziale da un orientamento al passato ad uno rivolto al futuro, questo futuro si è atrofizzato nella rete degli interessi composti, compreso entro la dinamica del Rischio e del *Normal Accident* (attuale versione del paradosso sociale). Abbiamo più volte accennato allo statuto della Religione non come funzione, o strategia di regolazione sociale e nemmeno alla religiosità come indicatore delle incompatibilità strutturali (Religione come creatrice di conflitti). Abbiamo in mente una Religione che perde il proprio radicamento strutturale e – data la permanenza del suo nucleo assiologico – ne assume un altro difficilmente compatibile con le sue versioni precedenti che, in chiave storico-sociologica, risultano degli ostacoli epistemologici per la comprensione della via alla post-modernità religiosa. Diverse ricerche sul campo dimostrano che la Religione, vista dentro il suo gregariato simbolico, ha ormai perso il senso dell'osservanza per assumere quello della preferenza, con l'individualizzazione delle credenze che si mostra capace di definire percorsi religiosi autonomi. Assistiamo ad una discretizzazione della Religione con la sua trasformazione da struttura personale di “Convinzione” a dinamica intrapsichica di “Convenzione” sociale. Si preferisce aderire alla Religione della tradizione, per buone intenzioni, per l'educazione ricevuta e non tanto per convinzioni spirituali profonde.

⁹ S. ABBRUZZESE, *Un moderno desiderio di Dio*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, 11.

Come scrive Franco Garelli «nella società dell'incertezza, dal futuro sempre più precario, può essere ragionevole non spezzare i legami con la Religione della tradizione, considerandola un serbatoio di risorse a cui attingere in caso di necessità; un riferimento spesso più ideale che reale, la cui presenza ha già una funzione rassicurante»¹⁰. Come si vede ora vi sono delle possibilità per far apparire le antiche risposte, presto trasformatesi in struttura sociale, nella loro veste paradossale e superarle con scelte ispirate da una nuova capacità di farsi carico della complessità del passaggio d'epoca che stiamo vivendo. I mutamenti hanno spesso trovato la Religione come Istituzione impreparata. La religiosità post-moderna è come se avesse incorporato regolarmente le difficoltà a corrispondere alla pienezza religiosa delle epoche precedenti e si presenta oggi come un cristianesimo delle "intenzioni latenti", con un pluralismo culturale che condiziona pesantemente l'espressione dei valori di Fede. Per questo si può essere convinti che non esista più una Fede esclusiva, oppure che esistano diverse vie di salvezza religiosa. La cultura laica, dal canto suo, presenta molti limiti nella costruzione del *Role Set* culturale sul quale definire lo statuto rappresentativo delle ideologie binarie (Laico/cristiano, ateo/credente, etc). Infatti il pensiero laico è in forte difficoltà nell'offrire delle risorse conoscitive, simboliche e di esperienza vissuta capaci di governare il significato ultimo del vivere e del morire umani. Le *élite* religiose che se ne sono sempre occupate, promuovevano radicali rieducazioni dei comuni fedeli; la sequenza Riforma-Controriforma esemplifica i diversi casi. Religione e società sono sempre state in un rapporto tale per cui la relazione tra società, solidarietà/differenziazione e Religione lega in un unico schema esplicativo le idee e gli interessi religiosi, le necessità psicologiche e le relazioni che intercorrono tra strutture materiali e ideali. Ma questo schema appare non più sufficiente, in specie considerando le sostanziali separazioni del sacro dal religioso contemporaneo. Oggi la Religione torna a giocare socialmente a partire da una dimensione nuova. Si rimette in latenza. Opera una Re-entry muovendo da sé e cercando se stessa. Solo lei sa cosa fare. I suoi punti forti, sono altri rispetto al tentativo *standard* di integrare ora l'impostazione positivista ora quella psicologista tipiche di pensieri religiosamente orientati; riflettere sul riconoscimento del valore non razionale delle credenze religiose e renderle compatibili con la necessità, da parte dello scienziato sociale, di prenderle in esame come "dati" alla stregua di ogni altra credenza. Questo quanto ci offre il passato. Adesso tutto questo ci serve per parlare della mancanza di senso e dei fenomeni di stabilizzazione dei cicli storici che potrebbero rimettere in latenza la Re-

¹⁰ Cf. F. GARELLI, *Religione all'italiana*, Il Mulino, Bologna 2011, 11.

ligione (come incubatore di nuova complessità umana e sociale), facendo emergere anche una nuova Etica pubblica legata alla valorizzazione della dimensione di trascendenza profonda a cui l'Occidente ha abdicato in favore dell'allontanamento da sé in termini di futuro-progresso. Come capita spesso, nelle ricerche empiriche che impegnano i sociologi nella rilevazione sul campo degli orientamenti, dei valori e dei comportamenti, la variabile che risulta maggiormente discriminante è quella religiosa. «Ad un attento esame la situazione è paradossale: i sociologi si appellano al metodo dell'evidenza empirica, ma nello stesso tempo negano proprio ciò che l'indagine mostra come evidente sul piano fattuale: il fatto che certi "fattori non naturali" incidono sul sociale più dei "fattori naturali"»¹¹. Forse la Religione potrà recedere e staccarsi dalle altre sfere sociali, essendo costretta a diventare sempre più autoreferenziale e irrilevante per il resto della società – non svolgendo funzioni, non istituzionalizzandosi; non dis-integrando; non interpretando surrogati funzionali etc. – ma non potrà tornare indietro rinnovando la propria dotazione simbolica a partire dalla distinzione trascendenza/immanenza. Certo, la Sociologia è passata da una prima marginalizzazione della Religione a un pieno riconoscimento delle radici ebraico-cristiane della modernità fino a spingersi ad assegnare alla Religione, sotto forma di teologia, un ruolo particolare all'interno della ragion pratica, magari assecondando la formula della "perdita di senso" che oggi viene usata sovente in senso puramente retorico, per accentuare una certa intonazione rivendicativa nei riguardi di una società dopo-moderna che ha perduto il suo carattere unitario e non ammette più che vi sia un'unica agenzia istitutiva di senso. La crisi del progetto moderno di società costringe l'individuo contemporaneo dentro involucri relazionali reversibili, privi di valori di riferimento stabilizzati in strutture istituzionali, da intendere come attese di comportamento razionale, orientato progettualmente a valori. Se ogni contesto sociale produce solo norme procedurali, l'esperienza soggettiva diviene instabile e contraddittoria. «È l'uomo nevrotico e represso quello che in un tale contesto sociale tende a produrre»¹². È certamente vero che la libera e "sperimentale" costruzione del sé ci sottrae dai vincoli essenzialistici (dove si diviene ciò che si è già), da quelli del progetto umano Moderno, che obbliga il soggetto a raggiungere uno scopo situato in un tempo lontano, scandito attraverso un duro tirocinio di laicizzazione delle tecniche del sé – un tempo ascetiche e poi intramondane – fino all'approdo (attualissimo e fortemente innovativo) di una totale liberazione dai vin-

¹¹ Cf. P. P. DONATI, *La matrice Teologica della società*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, 161.

¹² Cf. A. EHREMBERG, *La fatica di essere se stessi*, Einaudi, Torino 1999.

coli temporali-progettuali, con una costante ridefinizione del perimetro identitario (socializzazione continua), il “dimenticare indifferente” come nuova pratica funzionalmente adatta alla sensibilità del “disagio diffuso” come nuova dimensione dello sviluppo umano costruita nell’insofferenza per i vincoli temporali (il passato con le sue eredità ed il futuro con le sue convocazioni). Niklas Luhmann ha il merito di mettere in guardia da ogni pretesa di introdurre nuovi primati di questo o di quel sistema particolare – della scienza, dell’economia, della Religione, della politica o della morale – evidenziando il carattere di autonomia chiusa che, nella nostra società, caratterizza ciascun sistema funzionale rispetto ad un altro¹³. Però il moderno va in crisi e va in crisi anche il dispositivo di ripartizione di funzioni tra diversi sistemi: non c’è un ritorno a qualcosa, ma un andare verso ciò che c’è da sempre, la profonda matrice teologica della società, ovviamente configurando scenari del tutto nuovi come il passaggio dal *Web 2.0* al *Web 3.0*, la scissione tra sacro e religioso e il rilievo funzionale che nella nostra società ha assunto un sistema sociale particolarmente legato alla Religione, cioè la Medicina¹⁴, come strategia generale di pro-determinazione individuale e di progressiva trasformazione del corpo in sistema comunicativo. Priva com’è di un qualsiasi centro, l’odierna società si configura come strutturalmente “rischiosa”. Invece di una monogenesi onto-teologica della Religione, o di una sua “evoluzione”, si deve indicare piuttosto una sua vera e propria “mutazione”. La Religione, in qualunque forma si presenti, e la riflessione razionale, concorrono dunque al medesimo obiettivo, tanto straordinario quanto urgente: il disvelamento della condizione umana, con tutti i dubbi e le incognite che ogni risposta è destinata a sollevare. Prima dell’approdo al Post-Human, con il consumarsi della definitiva crisi del Progetto Moderno, l’uomo è chiamato nuovamente a produrre conoscenza su di sé tramite la Religione. Se la “cultura” sia in grado di dare forma agli altri sistemi attraverso i processi di istituzionalizzazione/specificazione e interiorizzazione dei simboli che la costituiscono, la funzione della Religione viene individuata come legittimazione o compensazione degli altri (norme, invenzioni, ambizioni). Qui, seguendo uno schema epistemologico assai consolidato, si passa dal tracciare le funzioni come tipi di relazione tra elementi più o meno astratti del sistema sociale all’obbligo di individuare le strutture che svolgono le funzioni basilari. È la logica dell’indagine a trasformarsi completamente e a risultare, antitetica e irriducibile ad una analisi sostanziale. Nel nuovo quadro teorico di cui si ha bisogno, “Religione” è allora ciò che occupa la casella più alta in as-

¹³ Cf. N. LUHMANN, *Sistemi Sociali*, Il Mulino, Bologna 1993.

¹⁴ Cf. G. COSMACINI, *La Religiosità della Medicina*, Laterza, Roma-Bari 2007.

soluto: la funzione di mantenimento del modello del sistema culturale, che a sua volta occupa la casella del mantenimento del modello del sistema generale d'azione. Già, mantenimento del sistema culturale come modalità umana di costruzione relazionale di strutture di aspettative. Questo argomento è rilevante nel quadro del cosiddetto declino dell'Occidente in quanto sistema socio-culturale che si autoconcepisce in termini di progressiva "modernizzazione". La fine del Novecento è stata segnata dalla crisi del tentativo della modernità di prescindere da un principio di trascendenza forte anche nella costruzione di un'etica pubblica universalistica. Il Post-Moderno è stato l'esaltazione di una condizione umana e sociale caratterizzata da rischi, incertezze e disorientamenti più o meno radicali, i quali derivano dal fatto che l'etica pubblica, in tale società, è priva di qualunque fondamento realmente trascendente e si regge solo su convenzioni provvisorie e pragmatiche. A questo punto la sociologia della Religione incontra le problematiche relative al concetto di "senso". Oggi la questione che riguarda la "perdita di senso" diviene socialmente rilevante anche per motivi di ordine pubblico. Riprendendo una concettualizzazione fenomenologica inerente il concetto di senso, occorre distinguere concetto di senso in astratto e il concetto di senso che è tale per ogni essere umano cosciente-senziente. L'ordine delle cose era dato ed univoco. Questa compattezza nella dimensione materiale comportava delle conseguenze rilevanti anche nella dimensione sociale. Oggi di senso ve ne è troppo (contingenza; le cose vanno così, ma potrebbero andare anche altrimenti, anzi la nostra esistenza è reale perché ci impegniamo a farle andare altrimenti); ma ve ne è anche troppo poco, nella piena consapevolezza di essere degli individui sperimentali, senza un luogo di radicamento nella società e nel sé. Fine della Religione come "religiosità prima" vorrà dire che questo ordine andrà in pezzi e la conseguenza inevitabile sarà la separazione tra dimensione materiale, sociale e temporale, vale a dire le tre dimensioni di senso all'interno delle quali si costruiscono le relazioni significative di tipi umani e gruppi sociali. Il mondo della vecchia Europa e la sua semantica non poteva più garantire l'accordo tra gli individui e garantire stabilità temporale nelle loro relazioni. Ecco il motivo della sostituzione della storia della Salvezza con quella dello Sviluppo. La crisi dei cicli storici di sviluppo rende obsoleta questa sostituzione. L'incremento delle possibilità di comunicazione e la coincidenza tra azione e riflessione sulle conseguenze delle azioni, farà esplodere l'operatività dei sistemi sociali in mille direzioni del tutto incontrollabili per l'antico luogo dell'inclusione sociale e della cultura Europea: la Fede ebraico-cristiana e la sua gerarchia interpretate all'interno della parola sacra. Dall'inizio dell'era moderna sono mutati diverse volte il senso del tempo ed il senso della realtà. Ma ora? Si ritorna alla trascendenza senza società sacrale e ciò per mantenere

chiusi gli orizzonti operativi dei sistemi sociali che si sono selezionati a partire dalla fine della sacralità sociale, ma con un nuovo ruolo per la Religione. Qui la Religione non muta: è come se le cambiasse il mondo attorno, un mondo che la rimette al suo posto, senza che lei faccia nulla, pur in preda alle sue contraddizioni interne. Sembrano vani gli schemi di quegli osservatori che muovono da un protagonismo della Religione giocato a partire da qualità classicamente ascritte a potenziali integrativi/disgregativi oppure istituzionalizzanti/de-istituzionalizzanti. Il ritorno di Dio percorre strade nuove. Una è quella dell'autenticità come collante identitario. Oltre alla necessaria risposta alle esigenze operative che i sistemi trovano nelle formule di contingenza chiamate a liberarli dai paradossi, nell'ambiente dei sistemi sociali si lotta anche contro un eccesso (ormai fuori controllo da parte dei sistemi psichici), nelle dinamiche di raddoppiamento della realtà. Raddoppiare la realtà tramite la *fiction*, il *Novel*, il teatro, il calcolo delle probabilità oppure la stessa *factio juris*, significò sperimentare l'autonomia funzionale dei futuri sub-sistemi sociali da ogni ipotesi fondativa originaria e vincolante la dimensione materiale. Oggi la moltiplicazione fittizia di realtà, attraverso i *media* della comunicazione, ma anche attraverso l'adeguamento dei sistemi psichici a "dinamiche Esterne", crea una situazione di non riconoscimento della realtà reale o di sua disseminazione in realtà multiple. Non è più la realtà a parlarci tramite nostre interpretazioni particolari della sua unicità, ma si tende a costruire tante realtà separate quante sono le nostre capacità di ricostruire una unità interpretativa su di noi e sul mondo in cui veniamo de-costruiti. *Internet 2.0*, quello delle reti sociali, diviene uno strumento esiziale per la socializzazione e la libera edificazione del sé. Già, ma con una differenza sostanziale rispetto alle passate edificazioni della personalità: essa diviene uno strumento comunicativo perennemente convocato dentro dispositivi sociali, una costante cogitazione di sé sulla scena del mondo. È l'identità umana che viene messa al lavoro e proprio in un'epoca di crisi del lavoro. Le occupazioni sono rivolte all'interno. Il senso della *Privacy* ne esce trasformato. Essa risulta ormai «il diritto di controllare l'uso che altri fanno delle informazioni che mi riguardano»¹⁵. Ormai l'individuo non è una "storia", ma un flusso comunicativo che va dall'interno verso l'esterno e viceversa. L'antica distinzione moderna tra pubblico e privato va in frantumi; ormai si confligge dentro la *Privacy*, luogo dopo-moderno della edificazione di competenze reversibili, a basso potere socializzante, che agevola la mutazione della identità umana in sistema informativo. Vigè una nuova Civiltà delle macchine. Da un lato consideriamo positivamente l'individualismo in quanto

¹⁵ Cf. S. RODOTÀ, *Il Diritto di avere Diritti*, Laterza, Roma-Bari 2012, 320.

ognuno ha le sue esigenze, la sua esperienza di vita, la sua biografia, vuole scegliere il senso da dare a sé stesso e alle altre cose; dall'altro ci rammarichiamo se l'individuo non trova poi un sostegno sociale. In riferimento a queste aspettative, la nostra società non può essere considerata né pessimisticamente né ottimisticamente. In apparenza, il tipo d'uomo che serve alla società dopo-moderna è sottoposto ad una relazione sociale che viene ridotta a mera comunicazione e l'uomo a semplice destinatario del processo di comunicazione, cioè a qualcosa che indica soltanto nuclei di rimando, tecniche di identificazione, cioè l'ambiente del sistema sociale. La versione "operativa" del senso non ne fa più un criterio capace di ordinare le diverse relazioni intersoggettive ispirandole a valori condivisi. Si tratta di una tipica condizione paradossale dove le condizioni di possibilità di un dato sono contemporaneamente anche le condizioni della sua crescente impossibilità. Il paradosso in questione è simile a quelli della "originalità per tutti", della moralità dell'universalismo "impersonale" e di tanti altri. Noi non riusciamo ad essere socialmente collocabili, vale a dire che non riusciamo più ad ancorare la nostra continuità psico-biologica ad un contesto inclusivo capace di offrire al sistema psichico le proprie possibilità di autorealizzazione. Inoltre, se la nostra è la società del *Normal Accident* è chiaro che il presupposto antropologico con cui osservare l'ambiente umano dei sub-sistemi di funzione, inerisce un certo sperimentalismo dell'esistenza personale. E soprattutto che il "fuoco" dell'episteme, non è più centrato sull'umano, ma sul sociale che su di quello emerge. Abbiamo visto come l'etica laica in senso moderno sia un sistema autoreferenziale che pretende di tecnicizzarsi, vale a dire di mostrarsi neutro rispetto al bene e al male, alla Verità e, in generale, rispetto ai valori fondativi. Ma al singolo individuo serve di più perché nella modernità egli ha perduto il luogo della localizzazione come individuo, della sua umanizzazione inclusiva; l'interazione non è più in grado di rendere presente, di chiarire chi si è. La Religione si mostra come esigenza "Emergente" dell'umano. Dunque nel mondo tardo-moderno, la Religione preme ai confini del sistema culturale come sua condizione di esistenza e come luogo di designazione di nuovi modelli di vita, sia in una direzione che in quella opposta, vale a dire quella segnata dal passaggio da una società della Comunicazione ad una società del Controllo di Massa. Noi continuiamo a voler essere noi stessi, ma non abbiamo possibilità di farlo perché continuiamo a necessitare di un luogo di inclusione-radicalamento che non è nei sistemi sociali normalmente operativi. È però nella Religione come liberazione delle potenzialità di azione che quelli non riescono a vedere. La trascendenza (Religione) non è sociologicamente contenibile nella sfera privata e non è assimilabile alla società. Oggi dire de-secolarizzazione significa fare dell'etica un precursore funzionale di una recuperata natura sociale della

Religione. Un tempo la Religione era capace di fare dell'Etica un suo precipitato organizzativo. Poi i soggetti "pubblici" e i soggetti "privati" si differenziarono definendosi all'interno di un mondo comune che la modernità non contemplava più. La società europea ha smesso silenziosamente di essere una società "del giusto mezzo", cioè capace di salvaguardare gli interessi del singolo individuo, anzi di operare per lui, e si è orientata verso il riconoscimento formale della cittadinanza. Il progetto moderno si esaurisce e il Brusio degli Angeli si fa ascoltare di nuovo¹⁶.

¹⁶ Cf. P. BERGER, *Il Brusio degli Angeli*, Il Mulino, Bologna 1995.