

VERSIONE PROVVISORIA

DRAFT – NON CITARE SENZA ESPLICITO PERMESSO DELL’AUTORE

LA CHIESA CATTOLICA E LA CULTURA DELLA CONTROVERSIA: FORMAZIONI DEL SECOLARE ALLA PROVA.

Andrea M. Maccarini
Dipartimento di Sociologia
Università di Padova

ABSTRACT

Le controversie rappresentano un momento fondamentale nell’elaborazione dell’identità della Chiesa cattolica, in quanto generano-e-implicano varie *formazioni del secolare*, cioè culture del “mondo” e della secolarità e delle relazioni che la Chiesa intrattiene con essi. Al tempo stesso esse fanno della Chiesa un laboratorio simbolico che formula problemi e risposte interessanti per l’intera società. Attualmente, la società globale pone il cattolicesimo in una situazione profondamente diversa rispetto al passato e in parte paradossale: il ritorno delle religioni nella sfera pubblica “moderna” vede la Chiesa direttamente impegnata nel discorso non confessionale o relativo ai propri “interessi cattolici”, ma sulla democrazia e i diritti umani, e segna un’evoluzione nel rapporto tra Chiesa e mondo. Il paradosso consiste nel “nuovo universalismo” che ne risulta: di fatto la Chiesa da un lato acquisisce prestigio morale come entità capace di parlare “a nome dell’umanità”, dall’altro proprio per la stessa ragione viene criticata in quanto attore che non si rassegna a essere osservata come “un soggetto tra gli altri”, ma pretende per le proprie opinioni una validità “per tutti”, percepita come imposizione.

In questa situazione la dinamica interna della Chiesa nel suo entrare nella sfera pubblica pone due questioni cruciali per l’intero ordine sociale di una società multi-culturale: (a) la questione della *forma* e del *cambiamento* delle identità e (b) quella della *relazione tra identità culturali e territori* o aree geografiche. Dalla Chiesa, in quanto non appartiene culturalmente tutta e soltanto alla modernità, possono emergere innovazioni culturali e istituzionali, ma anche regressioni e blocchi in merito a questi problemi. La religione, insomma, può “velare” o “rivelare” qualcosa alla società globale. In questo sta oggi, dal punto di vista delle scienze sociali, il suo “*munus*” più profondo, il dono simbolico che essa porta (o no) al mondo. Ciò dipende dall’assumere ed elaborare un atteggiamento, una cultura anti-moderna, modernizzante o dopo-moderna delle controversie. I tre modelli saranno qui presentati e discussi.

La tesi è che la possibilità di successo di una cultura della controversia oggi dipende in gran parte dalla sua capacità di sfuggire alle logiche della società e dello Stato “moderni”, ma sarà anche condizionata dall’evoluzione generale del contesto societario della società globale. Sarà discussa, in particolare, la probabilità – che l’autore ritiene piuttosto bassa – che questa si stia trasformando in un senso *non-hobbesiano*, con il significato e le implicazioni di tale mutamento.

VERSIONE PROVVISORIA

LA CHIESA CATTOLICA E LA CULTURA DELLA CONTROVERSIA: FORMAZIONI DEL SECOLARE ALLA PROVA.

Andrea M. Maccarini
Department of Sociology
University of Padova

1. Introduzione. Che forma assumono le controversie, che cosa rivelano.

Queste riflessioni riguardano il tema del ruolo delle religioni nella sfera pubblica delle società occidentali, con particolare riguardo a quelle europee.

Il taglio specifico che si assume è quello della comunicazione istituzionale. Tale fenomeno però non viene osservato in senso tecnico-specialistico, ma dal punto di vista di una sociologia dei processi culturali.

In concreto, che cosa significa questo? In buona sostanza, che non mi soffermerò in particolare sugli aspetti formali della comunicazione, ma sulle argomentazioni che le religioni mettono in campo quando si esprimono, e provano a comunicare la propria identità e le proprie idee quanto al “bene comune”, nella sfera pubblica. Mi concentro, inoltre, su che cosa queste argomentazioni rivelano circa la cultura, gli orientamenti fondamentali in campo socio-politico, che le religioni esprimono in tali comunicazioni.

Naturalmente molti termini vanno precisati, a partire da quello di “religione / religioni”. Con questo non intendo soltanto le dichiarazioni ufficiali di chi rappresenta gerarchicamente la Chiesa, ma di qualunque attore si presenti nella sfera pubblica dichiarando esplicitamente un’identità “cattolica”. Come ho già cominciato a chiarire in queste ultime frasi, il mio discorso non riguarda poi “le religioni”, ma si concentra (per ora) sul cattolicesimo.

I gruppi e le chiese cristiane sono state coinvolte in controversie sin dall’inizio della loro storia. Controversie di molti tipi: interne, tra diverse confessioni cristiane, con altre religioni, rispetto a regimi e sistemi politici, a élites culturali e (recentemente) rispetto a una difficilmente identificabile “opinione pubblica” globale e locale, costruita-rappresentata dal sistema dei media.

Naturalmente non darò per scontato che tutte le controversie siano uguali o richiedano lo stesso atteggiamento. Ma in ogni caso le controversie possono essere considerate come una modalità fondamentale attraverso cui l’identità culturale della Chiesa si è evoluta nel tempo. In altri termini, la cultura della controversia è un indicatore di fenomeni profondi, che consentono di sondare alcune caratteristiche simboliche cruciali della Chiesa e del cristianesimo in genere.

In particolare, si osserva una relazione circolare. Le controversie generano riflessioni sul “mondo”, il suo significato e i modi di trattarlo – si potrebbe dire, una cultura teorica e pratica della secolarità – mentre a sua volta tale cultura genera pratiche e strategie che vengono a essere percepite come parte integrante della stessa identità della Chiesa.

Il modo in cui la Chiesa entra nelle controversie e in generale nella sfera pubblica è dunque sia un indicatore e una forza trasformativi della sua identità.

Ciò che impedisce che il tutto si riduca a una “dualità” inestricabile è che una dinamica del genere ha luogo nel tempo storico. Perciò le controversie rappresentano una chiave per studiare la morfogenesi della secolarità, e più accuratamente di ciò che chiamerò “formazioni del secolare” (richiamando un’espressione di Talal Asad, a cui attribuirò un significato peculiare): configurazioni strutturali e culturali di un dato assetto delle relazioni tra immanenza e trascendenza, sia esplicitate nel

VERSIONE PROVVISORIA

sistema culturale sia incorporate in forme organizzative e pratiche quotidiane, laddove sia implicata l'azione individuale od organizzata dei credenti nella sfera pubblica.

Sotto questo profilo, è ormai noto che la Chiesa entra oggi nella sfera pubblica in modo diverso rispetto al passato della tradizione “moderna”; non per difendere i suoi interessi ma nel vivo del discorso su democrazia e diritti umani. Questo segna indubbiamente un'evoluzione del rapporto tra Chiesa e mondo. E' di questo che vorrei parlare.

Il modo di gestire un ufficio di comunicazione rimanda, in ultima analisi, a questo orizzonte.

Questa nuova situazione è in parte paradossale, perché rende la Chiesa al tempo stesso più accettabile e meno ammissibile entro la sfera pubblica moderna.

Le mie considerazioni dovranno necessariamente dare per scontate molte cose, e concentrarsi sulla forma riflessiva con cui la Chiesa affronta le controversie, senza ricadere semplicemente nel grande tema del “multiculturalismo” o nel dibattito sul pluralismo nello Stato democratico, che inevitabilmente costituiscono lo sfondo della nostra questione.

2. Modi della riflessività nelle e sulle controversie.

2.1.

Le religioni nella sfera pubblica

Ci poniamo allora, operativamente, i seguenti problemi: “per chi” parla la religione? “Come” parla? A chi parla? E “chi” parla “in nome della religione”? Insomma, che attore è la religione nella sfera pubblica?

L'idea guida delle mie riflessioni è che le argomentazioni impiegate nella sfera pubblica e utilizzate come chiavi comunicative per persuadere appunto “il pubblico” siano un indicatore estremamente importante della cultura politica dei cattolici (“ufficiali” e non), nel senso di come essi concepiscono il mondo sociale – e in ultima istanza, radicalmente, “il mondo” tout court – la propria posizione e il proprio ruolo in esso.

Oggi il nocciolo di questo “orientamento fondamentale” può essere individuato nel modo di porsi nei confronti della modernità – storicamente intesa, ma specialmente rispetto alla sua attuale fase di sviluppo specifica.

Sotto questo profilo, possiamo cominciare ad avanzare l'ipotesi che siano presenti tre atteggiamenti di fondo, espressi da attori “cattolici” diversi in diversi momenti della loro azione pubblica. Possiamo definirli come segue per comodità, in quanto ideal-tipi, dandone una prima e rozza caratterizzazione.

Tutti i termini-concetti usati andrebbero spiegati con cura.

In linea generale, il criterio con cui ciascuno dei precedenti “tipi” viene analizzato e discusso è la sua capacità di individuare la sfida epocale centrale e di dare a essa una risposta funzionalmente adeguata e umanamente sensata. In altri termini, l'idea è che l'umanesimo sia in ogni epoca soggetto a sfide particolari, e che sia essenziale individuare quella “dominante”.

Il modo di agire e comunicare nella sfera pubblica è solo apparentemente lontano da questo problema, perché implica e porta con sé tutto il modo in cui i cristiani cattolici si pongono di fronte al “mondo”, e cercano, ognuno a modo suo, di “salvarlo”, o ancora prima di donare un senso a esso e alla propria esperienza esistenziale, come individui e come collettività, al suo interno.

- Modelli alternativi di azione: *public religions in the modern world?* (J. Casanova)

VERSIONE PROVVISORIA

1. Tradizionalismo democratico

- A) rifiuto simbolico (accettazione solo pragmatica) del pluralismo culturale e *identificazione* con i “sentimenti nazionali” e con una “ragione” non riflessiva;
 - B) mobilitazione del pubblico in base ad *autorità, ragione (intesa come senso comune) e sentimenti*;
 - C) *dichiarazioni ufficiali delle autorità ecclesiastiche* (Vaticano e vescovi) e azione politica del “partito cattolico”, oppure di una società civile e di un laicato mobilitato dal vertice;
 - D) si parla politicamente, e alla politica;
 - E) enfasi sulla dimensione comunicativa e propagandistica (la crisi come crisi di comunicazione).
- In sintesi: “usare” la modernità per “salvare” il passato.

2. Civismo modernista

- A) *dissolvimento* (come “compimento”) dell’identità culturale nell’agenda politica e culturale della modernità: il “servizio alla comunità” e il “mondo così com’è” (non si può fermare il mondo), il modo di definire quali sono i problemi principali, l’agenda politica e culturale;
 - B) *civismo moderno*: valori/linguaggio immanenti alla modernità e selezione degli interlocutori “moderni”
 - C) *solo i credenti laici “illuminati”*;
 - D) si parla politicamente e alla politica;
 - E) enfasi sul dialogo (la crisi come crisi di interpretazione dei bisogni della gente).
- In sintesi: la religione sovrastruttura “eroica” del mondo post-cristiano oppure auto-dissolvimento in una religione politico-democratico-filantropica: in entrambi i casi, nichilismo cristiano.

3. Laicità dopo-moderna

- A) La *complessità* del mondo e il suo *senso*: pluralismo, nuovo umanesimo e crisi della modernità. Identità volta al futuro (il senso di un comune destino);
- B) Linguaggio delle scienze umane, *discorso razionale* (universalistico) relazionato alla fede, generalizzazione dei valori, *ipotesi di senso* e dialogo locale;
- C) Differenziazione funzionale: laici e clero;
- D) si parla in termini di innovazione culturale, che genera impegno sociale e politicità;
- E) enfasi sulla cultura, sulla *vision* (crisi come crisi culturale della capacità *di tutti* d’interpretare il mondo).

2.2. In sintesi: la religione come “nuova mediazione” tra immanenza e trascendenza come esce da queste diverse forme riflessive che abbiamo appena esaminato?
Esse hanno una ratio fondamentalmente diversa quanto all’atteggiamento rispetto alla cultura moderna, che può essere schematizzata così:

Usare la modernità (fondamentalismo)

vs.

Con-fondersi nella modernità (cultura ir-relata)

vs.

Eccedere la modernità (nuova laicità)

2.3. Se la prima modalità è sicuramente superata e portatrice di conflitti invece che di uno scambio proficuo e pacifico con altre culture, la seconda comporta il dissolvimento pratico dell’agenda cristiana nel programma politico e filosofico della modernità, e questo proprio nel momento in cui questa rivela la sua crisi.

VERSIONE PROVVISORIA

La terza forma – quella che tende a eccedere la modernità, avendone interiorizzato le migliori acquisizioni – ha il merito di riproporre un discorso religioso che ha qualcosa da dire al mondo e che sa mettere a disposizione del mondo risorse simboliche e di senso non attingibili altrove.

Al tempo stesso non è ancora affatto chiaro come essa possa “determinarsi” in quanto forma e quali posizioni precise implichi rispetto ad alcune *issues* di grande rilevanza.

Infine – ma lo vedremo nel paragrafo conclusivo – la speranza che vari modi di porsi rispetto al mondo e di concepirne la struttura possano essere “produttivi” di cambiamento sociale in senso democratico-umanistico (o “realista democratico”) è anche legata all’ambiente societario della società globale.

Due sono i temi rispetto ai quali la forma riflessiva – la “formazione del secolare” – che ho definito “nuova laicità” è sfidata a esprimere soluzioni non-moderne, cioè non moderniste e non anti-moderne.

1) il problema della forma identitaria. Chi parla di revival religioso nella società globale parla spesso di un “necessario” dissolvimento delle forme e delle differenze tra confessioni diverse. L’atteggiamento opposto (vedi le reazioni alla “*Dominus Iesus*” e anche al dibattito tra l’allora cardinale Ratzinger e il filosofo Jürgen Habermas) appare come un deficit argomentativo o un discorso “ancora” attardato su posizioni “dogmatiche” (sic) e tradizionaliste. E’ possibile invece una modalità di relazione non-relativista, che rispetti l’altro ma faccia della relazione con altri una opportunità di rigenerazione in relazione ad altri, ecc.?

2) un tema specifico riguarda poi il rapporto *identità/aree geografiche*: probabilmente le culture ecclesiali (e le scienze sociali) non hanno ancora esplorato, o hanno appena cominciato a comprendere, che il cristianesimo nella sua forma cattolica il senso dell’incarnazione può dare luogo a un *simbolismo esperienziale dei luoghi* (cfr. alcune opere di papa Wojtyła, come *Memoria e identità*, che non mi pare siano state meditate a fondo da questo punto di vista, per esempio mettendole in relazione con la *Ecclesia in Europa*) che superi l’indifferentismo multiculturale (i luoghi sono di tutti e di nessuno, le identità non hanno niente a che fare con lo spazio) e l’arcaismo fondamentalista (questi luoghi sono nostri e non c’è spazio per altri). Insomma, quale alternativa c’è (se c’è) al mondo “piatto” (cfr. il best seller americano “*The world is flat*”) di una certa globalizzazione?

Come spesso è stato nella storia, questi temi possono trovare nella cultura della Chiesa un’elaborazione innovativa e che quindi rappresenta poi il “dono simbolico” che essa porta al mondo globalizzato.

Ma ciò dipende dalla capacità di elaborazione simbolica e di entrare nelle controversie rendendo operativa tale nuova cultura, che potrebbe anche al contrario ricadere in trinceramenti anti-moderni o in improprie alleanze con la modernità e le sue logiche.

3. Speranze realistiche. Modi della riflessività secolare e società globale.

L’ultimo punto da toccare riguarda la probabilità che la società globale si stia incamminando su un sentiero “post-hobbesiano”, espressione con cui s’intenderebbe non banalmente un’era di “pace perpetua”, ma un modo interamente nuovo e non-moderno di costituire l’ordine sociale.

La mia tesi qui è che tale modalità sia forse emergente in alcuni tratti, ma rimanga sostanzialmente improbabile come tendenza generalizzata.

Nondimeno, l’assetto socio-culturale della società globale sarà decisivo anche per determinare le speranze di strategie di maggiore apertura reciproca da parte degli attori religiosi.