

Cattolicesimo e ordine sociale. La questione dell'ordine sociale nella semantica religiosa contemporanea, con particolare riferimento al cattolicesimo europeo-continentale

LUCA DIOTALLEVI

Universidade de Roma TRE

Premesse

In genere non si finirebbe mai con le premesse. In questo caso se ne debbono fare almeno un paio davvero urgenti.

Quella che segue è semplicemente una analisi sociologica dedicata ad una struttura del cattolicesimo contemporaneo, con particolare riferimento alla sua espressione nell'area centro-occidentale dell'Europa continentale. A questo riguardo, non deve mai venire neppure il dubbio che una tale analisi pretenda di esaurire il fenomeno cui si riferisce (il cattolicesimo). Non solo per la natura dello stesso (ben più che solo-sociale, pur se certamente anche-sociale), ma, e ben prima, per i limiti propri e costitutivi di una disciplina scientifica e della scienza in generale. La analisi sociologica della semantica religiosa¹ non mette in alcun modo in

¹ Per una presentazione di questo tipo di analisi sociologica si veda innanzitutto N. LUHMANN, *Struttura della società e semantica* (il primo volume della serie), Laterza, Roma-Bari 1983, pp. 7-68. Per una introduzione: C. BARALDI, *Semantica* in: BARALDI C., CORSI G., ESPOSITO, *Glossario dei termini della teoria dei sistemi di Niklas Luhmann*, Editrice Montefeltro, Urbino, pp. 147-149;

discussione la originalità e la irriducibilità ad altro della teologia e della dogmatica, anzi, ne riconosce la funzione non solo intrareligiosa, ma sociale in generale².

Quella che segue è una analisi sociologica di un settore della semantica religiosa del cattolicesimo contemporaneo, quello che tematizza l'ordine sociale ed in particolare alcuni suoi elementi. Anche in questo caso, non deve venire neppure il dubbio che con ciò si intenda ridurre il cattolicesimo alla sua sola dimensione religiosa, pur importante ed ineliminabile. Che poi il cattolicesimo si autocomprenda spesso e da alcuni secoli solo come religione non fa che indicare la sua subalternità ad una sola variante, per giunta in crisi, del processo di secolarizzazione³. (Quella che ha contraddistinto per l'appunto la porzione centro-occidentale dell'Europa continentale.) Che tale comprensione sia adottata, praticata e sostenuta altrettanto spesso da larga parte delle gerarchie ecclesiastiche dipende – presumo – dai vantaggi che ne derivano per questo gruppo di attori, vantaggi modesti, ma di questi tempi non trascurabili. Altrimenti si tratterebbe di una scelta inspiegabilmente autolesionista.

Insomma, tema di questo contributo è una breve sintesi dei risultati ottenuti da una ricerca dedicata alla semantica religiosa cattolica contemporanea ed in particolare al modo in cui questa tematizza e organizza questioni relative all'ordine sociale⁴. Lo scopo della ricerca era quello di analizzare alcuni aspetti della divergenza, radicale, tra la semantica religiosa

Kirchmeier C., *Semantik*, in JAHRAUS O., NASSEHI A. u.a., *Luhmann Handbook*, Metzler, Stuttgart, 2012, pp. 115-117. Con riferimento alla religione, in part.: LUHMANN N., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Band 3*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., pp. 259ss. e *Die Religion der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000.

² Si veda il già citato Luhmann 2000, ed ancor prima, dello stesso, *Funktion der Religion*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1977 (in particolare i primi tre capitoli).

³ Per un quadro del dibattito: TURNER B.S., *Religion and Modern Society. Citizenship, Secularization and the State*, Cambridge University Press, Cambridge 2011; Gorski P.S., Altinordu A., *After Secularization?*, in "Annual Review of Sociology" 34/2008: 55-85; DEMERAT N.J. III, *Secularization and Sacralization. Deconstructed and Reconstructed*, in BECKFORD J.A., DEMERATH N.J. III ed. by, *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*, Sage, London 2007, pp. 57-80; BENDER C., CADGE W., LEVITT P., SMILDE D. ed. by, *Religion on the Edge. De-Centering and Re-centering the Sociology of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2013.

⁴ Mi permetto di rinviare ai miei *La pretesa. Quale rapporto tra vangelo ed ordine sociale*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012, e *I laici e la Chiesa*, Morcelliana, Brescia 2013.

più diffusa ed un'altra, alternativa alla prima, che, sebbene recuperata dalla tradizione da parte del magistero del Vaticano II, non sembra essersi affermata nel cattolicesimo dell'area geografico-culturale già indicata, per ora almeno. È importante chiarire che in un intervento come questo ci si limiterà ad illustrare la divergenza (per quanto sociologicamente percepibile), e non a spiegare la formazione delle due semantiche, né le cause degli attuali equilibri di forza nell'area in questione.

Per ragioni che spiegheremo più avanti, definiamo la semantica prevalente *laica* e quella alternativa *secolare*. Nel testo che segue si cercherà di indicare una evidenza del primo tipo di semantica e del suo carattere dominante. Poi si cercherà di presentare alcuni tratti della differenza tra le due semantiche. Infine si tenterà di mettere in luce alcune delle prospettive dischiuse dalla semantica attualmente non prevalente, anche se reimpiegata dal magistero del Vaticano II e dei pontefici successivi e con forza e lucidità particolari da quello di Paolo VI.

Esprimendosi con il linguaggio corrente, sempre più ricco di tutti gli altri, si potrebbe dire che la questione rispetto alla quale si tenterà di porre in luce la divergenza tra le due semantiche è riassumibile in un interrogativo: «*tra le pretese cristiane operativizzate da una semantica religiosa vi è anche quella di un nesso diretto tra vangelo e ordine sociale?*» Un nesso, e non una influenza sul secondo del primo attraverso i comportamenti individuali di credenti. Detto altrimenti: per il cattolicesimo religioso la teologia del sociale è al massimo un capitolo della teologia morale, o forse solo della filosofia morale?

1. Una manifestazione della divergenza tra semantiche religiose cattoliche (“laica” e “secolare”)

Vi è una manifestazione molto evidente della negazione di un qualsiasi nesso tra vangelo e ordine sociale – per di più operata anche in termini di semantica religiosa –: la laicità dei cattolici.

E' un dato di facile accertamento che una larga parte dei cattolici e della cultura cattolica, in particolare in area europeo-continentale, non solo afferma la laicità dell'ordine sociale, ma presenta e pratica questa affermazione come diretta conseguenza dei principi del proprio credo religioso.

Per la sociologia la laicità è solamente uno dei modelli di separazione fra poteri politici e poteri religiosi elaborati dalla modernità europea⁵. Laicità è privatizzazione della religione, elemento decisivo di un ordine sociale monarchico (costituito sotto il primato della politica e che si manifesta come “Stato”), regime di *civil law*, presenza di una *religion civile*⁶. Far precedere la laicità o farla seguire da aggettivi (“buona”, “sana”, “mite” etc.) cambia poco, così come tentare di distinguere tra laicità e “laicismo”. (Come è mai pensabile andare oltre la laicità che è già pretesa di assolutezza?⁷). Al modello della laicità, pertanto, va riconosciuta una differenza di specie e non di grado rispetto al modello della libertà religiosa⁸. Quello della libertà religiosa (non privatizzazione della religione, connessione ad un ordine sociale poliarchico, connessione ad un regime di *common law* e di *legal pluralism*, formazione di una *civil religion*) è un modello di separazione tra poteri politici e poteri religiosi alternativo e irriducibile al modello della laicità, e viceversa.

I due modelli separano i poteri politici dai poteri religiosi, ma diversamente. Il *wall of separation* eretto dalla laicità corre lungo la linea che separa il pubblico dal privato (attribuendo il pubblico per intero alla politica e così erigendo lo Stato). Il muro di separazione eretto dalla libertà religiosa corre attraverso lo spazio pubblico precisamente al fine di escludere la possibilità di un'esclusiva attribuzione di questo spazio alla competenza della sola politica e dunque allo scopo di escludere la possibilità che si costituisca uno Stato (nel senso in cui l'Europa continentale ha conosciuto questo fenomeno).

⁵ Da poco è stato abbondantemente celebrato – non insospettisce che la laicità abbia bisogno di celebrarsi? – il centenario della legge francese che della laicità introduceva definitivamente il principio in ambito giuridico, per un verso recuperando l'originario intento giacobino e per altro verso ponendo una condizione della propria costituzionalizzazione, compiutasi sempre in Francia nel 1958.

⁶ Cf. *Una alternativa alla laicità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, pp. 29ss.

⁷ Non va oltre la laicità neppure la recente concessione habermasiana: la religione può prendere la parola in pubblico, ma a condizione che il suo discorso risulti compatibile con una razionalità determinata prima e a prescindere. Per una critica *liberal* a questa posizione cf. SWEETMAN B., *Why politics needs religion*, InterVarsity Press, Downers Grove 2006.

⁸ La cui presenza viva, oltre che le radici storiche, vanno collocate nel cuore dell'Europa e precisamente nell'Inghilterra di fine XVII secolo. Ciò rende decisamente criticabile, se non del tutto inaccettabile, affermare che la laicità – sul tema – il tratto distintivo della moderna identità europea.

Molti cattolici italiani ed europei sono difensori strenui della laicità e della idea di ordine sociale di cui è espressione⁹. Sino al punto di vederla anche dove non c'è: nella Costituzione italiana¹⁰ o nei testi del magistero conciliare¹¹. Da almeno cinquanta anni i settori di cattolicesimo che hanno fatto della laicità una propria bandiera (quando non *la* propria bandiera) largamente coincidono con i settori che più intensamente denunciano l'abbandono e il tradimento del magistero conciliare. Il Vaticano II, però, con la *Dignitatis humanae*¹², aveva preso e percorso la strada della libertà religiosa e non quella della laicità. Come nella Costituzione italiana, così nei documenti del Concilio non solo non c'è traccia del modello della laicità, ma neppure della parola¹³.

Nella sua opera su agostinismo e teologia moderna, Henri De Lubac aveva esplicitamente indicato l'effetto laicizzante prodottosi con la affermazione della idea di natura pura nella scolastica successiva a san Tommaso¹⁴. All'ombra di questa idea maturò una visione della politica radicalmente diversa da quella (in alcuni casi) elaborata su basi agostiniane. Basti pensare alla differenza che corre tra la attribuzione all'autorità politica di

⁹ Per un quadro empirico riferito all'Italia e per rinvii bibliografici di più ampia portata cf. L. DIOTALLEVI, *Conoscenza religiosa e cultura politica. Un contributo a partire dal caso degli intellettuali cattolici*, in CIPRIANI R., DIOTALLEVI L., GIORDAN G., RICCI R., *L'intellettuale cattolico. Una ricerca sull'associazionismo religioso e la sulla formazione teologica*, Borla, Roma 2008, pp. 56-96.

¹⁰ Sul punto si veda poco più avanti per qualche indicazione.

¹¹ Circa il carattere non laico della soluzione adottata dal Vaticano II si veda la insospettabile testimonianza di J.C. MURRAY, *La libertà religiosa: un grave problema di oggi ereditato dalla storia di ieri*, in N. FABBRETTI (a cura di), *Cattolicesimo e libertà*, Mondadori, Milano, p.190.

¹² Uno dei documenti per tanti versi più genuinamente innovativo del Concilio, anche secondo il giudizio di Benedetto XVI. Si veda il discorso programmatico pronunciato in occasione degli auguri natalizi alla curia romana nel Dicembre 2005.

¹³ Sul rapporto tra *Dignitatis humanae* e *religious freedom*, maturato anche sullo sfondo di quell'incontro tra magistero pontificio contemporaneo e liberalismo anglosassone inaugurato da Pio XII nei giorni tremendi del secondo conflitto mondiale, siamo confortati dal parere concorde di P. PAVAN, J.-C. MURRAY e R. HITTINGER. Sul nesso tra *libertas ecclesiae* e libertà religiosa si veda il già citato J.-C. MURRAY, *La libertà religiosa: un grave problema di oggi ereditato dalla storia di ieri*. Sul punto fondamentali anche i lavori di H.J. BERMAN e J. JR. WITTE.

¹⁴ Un riferimento può essere quello ad *Agostinismo e teologia moderna*, Jaca Book, Milano 1978, in part. pp. 290-291. L'idea di una "pura natura" è quella di una condizione umana nella quale di un fine che trascenda questa condizione non v'è traccia neppure nella forma di desiderio, a meno che non abbia luogo uno specifico intervento della grazia, ulteriore rispetto a quello della creazione (cf. pp. 159-160).

un fondamento *pre-* o al contrario *post-lapsario*¹⁵, precedente o successivo rispetto al peccato originale.

Lasciandosi includere in un orizzonte di laicità è pesante il prezzo che il cristianesimo deve pagare: esso è ridotto alla sua sola dimensione religiosa mentre la portata di questa è – quando va bene – privatizzata e fortemente compressa. Nella prospettiva della *religious freedom* il cristianesimo resta invece chiesa, ovvero qualcosa la cui misura di riferimento è la intera *civitas* e non una sua dimensione o una sua componente, siano essa la religione, la famiglia, il piccolo gruppo, la vita emotiva dell'individuo o altro. Assorbendo la laicità il cristianesimo assume un ruolo politico meramente passivo (il che non esclude che si contraggano scambi in funzione esclusiva della protezione di interessi ecclesiastici). Assorbita la laicità, il cristianesimo dismette ogni pretesa di influenza diretta sull'ordine sociale. Non se ne esclude, ma accetta, per accedervi, di bere fino in fondo la cicuta di una dottrina dell'ordine sociale monarchica insofferente verso ogni ogni limitazione.

2. Un nodo decisivo

Può rivelarsi utile concentrare la analisi qui condotta sul modo in cui in ciascuna delle due semantiche tratta la autonomia delle realtà temporali (quali le istituzioni politiche, economiche, scientifiche, giuridiche, ecc., ovvero le istituzioni che danno forma caso per caso concreta all'ordine sociale)¹⁶.

Partiamo da un esempio di concezione laica religiosamente motivata della autonomia delle realtà temporali. Nel venticinquesimo anniversario della scomparsa, la rivista dei gesuiti italiani “Aggiornamenti sociali” ha

¹⁵ Si veda E. MENSCH, *St. Augustine, Markets, and the Liberal Polity*, in KAPLAN V.L., COHEN C.L. edd., *Theology and the Soul of the Liberal State*, Lexington Books, Lanham, pp121-160. Lo sviluppo economico della riflessione agostiniana ed antiperfettista della Mensch ci mette di fronte (p. 153) ad una solida e forse per molti sorprendente connessione tra mercato e dono, di orientamento però completamente diverso rispetto a quello della cosiddetta “economia del dono”.

¹⁶ Fondamentale il riferimento ai numeri 36 e ss. della costituzione conciliare *Gaudium et spes*.

pubblicato un testo di Giuseppe Lazzati¹⁷ che mi pare funga perfettamente al nostro scopo¹⁸. Esso è chiaramente e saldamente radicato in un filone importante del pensiero cristiano – tra l'altro largamente influenzato da J. Maritain – e allo stesso tempo è un esempio di quell'alta divulgazione che ha avuto un'influenza profonda sulla cultura dei cattolici italiani (e non solo). Proviamo a sintetizzare alcuni degli elementi più importanti della interpretazione delle realtà temporali e della loro autonomia presente nel testo dell'ex rettore dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, impegnato nella lotta al nazifascismo, parlamentare per la Democrazia Cristiana, espressione eminente del laicato cattolico.

1. In questa idea di realtà temporali non viene dato un peso particolare ad eventuali differenze tra realtà fisiche (minerali o biologiche di livello non umano) e realtà sociali. Si intuisce che esse sono ricondotte allo stesso momento della azione creatrice, per entrambe si parla di «terra». A riguardo si potrebbe parlare di visione piuttosto naturalistica del sociale, della quale è esibita una matrice aristotelica¹⁹.

2. Le realtà sociali sono rappresentate come sottomesse a leggi, che con una metafora potremmo ben definire “newtoniane” –. È di nuovo la concezione aristotelica di natura a far sentire la propria presenza. Esse dipendono del tutto dalla natura, il cui ordine fondamentale – inclusivo del sociale – non manifesta alcuna contingenza. S'immagina insomma che le realtà temporali (istituzioni e poteri politici, economici, scientifici, familiari, religiosi ecc.) possano essere analizzate e che possano essere concretamente organizzate supponendo che già di per sé tendano verso, o addirittura che possano effettivamente assumere, il loro stato perfetto. Evidente è la presenza di importanti punti di contatto (e di comuni origini) tra questa posizione e la

¹⁷ La persona di Lazzati e la sua testimonianza meritano il massimo rispetto ed il massimo apprezzamento.

¹⁸ G. LAZZATI, *La Chiesa nella comunità politica – Riflessioni sui modi di una presenza*, in “Aggiornamenti sociali” 5/2011: 366-378. Per un quadro più ampio Lazzati G., *Laici secondo il Vangelo*, Ave, Roma 2007.

¹⁹ Cf. ancora nel Novecento, J. MARITAIN, *La personne et le bien commun*, Desclée de Brouwer, Paris 1947.

posizione laica²⁰ che difende il carattere razionale e dunque la neutralità²¹, quanto meno, o la positività di quelle che vengono considerate le principali istituzioni sociali, ovvero quelle politiche.

3. Le leggi che regolano le realtà temporali sono conoscibili razionalmente, il che conferma ulteriormente tanto una sorta di ottimismo epistemologico sul sociale quanto l'idea di una sua qual rigidità strutturale. Inevitabilmente sono queste leggi il principale criterio cui deve conformarsi l'agire sociale (politico, economico, familiare, ecc.) dei cristiani.

4. Alla conoscenza delle leggi che regolano le realtà temporali la rivelazione cristiana non apporta alcuno specifico contributo e meno che mai essa esercita sulle realtà sociali impatto di sorta. Sicché si può assumere che la rivelazione ignori la questione del sociale in senso stretto. Non la questione della condotta sociale della persona, ma la questione della forma propria del sociale e delle sue articolazioni. Coerentemente questa dottrina delle realtà temporali presenta se stessa come laica.

5. Le realtà temporali, le istituzioni e i poteri sociali, hanno una funzione puramente strumentale, ovvero, quando assumono e nella misura in cui assumono la loro forma propria, sono nella piena disponibilità degli esseri umani che per mezzo loro perseguono e conseguono alcuni fini. In questo senso potremmo parlare di un principio di pura e perfetta strumentalità delle realtà temporali. Quando esse sono quello che debbono essere, non sono altro che buoni strumenti. Per questa ragione la loro trattazione teologica può rientrare nel capitolo della morale.

6. Le realtà temporali sono ordinate in modo chiaramente gerarchico, ovvero sono differenziate solo gerarchicamente.

7. In particolare esse conoscono e debbono riconoscere il primato della politica. In questa dottrina delle realtà temporali, pur con qualche prudenza,

²⁰ Per l'approfondimento di questo punto ancora a *Una alternativa alla laicità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.

²¹ Per una critica giuridica (dell'ideologia) della neutralità cf. G. DALLA TORRE, *Il primato della coscienza*, Edizioni Studium, Roma 1992, p. 57.

come quella che riserva un certo spazio ai corpi intermedi, vengono fuse nozione classica e nozione moderna di politica²². Di conseguenza la cura del bene comune è compito proprio ed esclusivo della politica. Della sussidiarietà viene compresa e sviluppata la sola dimensione verticale²³.

A questa visione delle realtà temporali corrisponde una particolare comprensione della loro legittima autonomia. Scrive Lazzati: «per autonomia delle realtà temporali si intende, infatti, che tali realtà sono e consistono in forza delle leggi in esse poste dal creatore. Queste (*leggi*) vengono scoperte e quindi conosciute attraverso l'esercizio dell'intelligenza e non ad opera della rivelazione» (p.372). Come ben si comprende si tratta di un punto cruciale e ricchissimo di implicazioni, basti solo pensare che su questo si fonda anche una certa idea (che potremmo definire "ottimistica") di dialogo e di collaborazione con i non credenti, in generale ed in particolare nella vicenda politica. Da questa stessa nozione di autonomia delle realtà temporali dipende inoltre una del tutto coerente apertura al paradigma della laicità. Sul piano pedagogico, ma anche su quello spirituale, si può osservare che da questa stessa visione trae un importante sostegno la prospettiva che per decenni ha scandito i processi formativi nella Chiesa secondo la triade ordinata: «vedere – giudicare – agire».

Riepilogando, secondo questo primo tipo di semantica religiosa ("laica") le realtà temporali sono plurime, ma originariamente e definitivamente ordinate in modo organico e gerarchico. Da questo deriva una idea di ordine sociale "naturale" la cui realizzazione può essere conseguita nelle condizioni storiche in cui l'umanità è inserita. Quest'ordine sociale è prodotto della creazione e può essere conosciuto da ogni intelletto umano. Su questo ordine il vangelo, la parola e l'opera della rivelazione cristiana, non ha alcun impatto specifico e dunque di esso la fede cristiana non veicola alcuna ulteriore conoscenza. Questa idea di ordine sociale, e certo a ragione, si presenta come laica. Di quest'ordine sociale la politica è il centro ed il vertice in forma di Stato. Allo Stato spetta²⁴, in regime di monopolio,

²² Cf. N. BOBBIO, *Politica*, in N. BOBBIO, N. MATTEUCCI, G. PASQUINO (a cura di), *Dizionario di politica*, Utet, Torino 1983.

²³ In questo Pio XI (*Quadragesimo anno*) resta ancora sulla linea di Leone XIII.

²⁴ Come sintetizzava nella sua tesi dottorale Santo Quadri (in *Dottrine politiche nei teologi del '500 Studium*, Roma 1962), uno dei protagonisti del lavoro sullo "schema XIII" (da cui nacque – non senza passaggi traumatici – la costituzione *Gaudium et spes*) e del primo post-concilio italiano.

esercitabile caso per caso, direttamente o indirettamente, la cura del bene comune.

Può essere utile aggiungere un'ultima osservazione. Questa dottrina delle realtà temporali non è solo largamente maggioritaria all'interno del mondo cattolico italiano ed europeo-continentale, ma è anche – per così dire – assolutamente *bipartisan*, è cioè diffusa tanto tra i cosiddetti “conservatori” quanto tra i cosiddetti “progressisti” (i quali si limitano a dare un ordine diverso di priorità ai singoli temi).

Enrico Chiavacci, eminente teologo morale recentemente scomparso, aiuta a scorgere alcune radici ed una caratteristica decisiva di questa particolare dottrina sulle realtà temporali e della loro autonomia. «Questa riduzione dell'annuncio cristiano sociale a filosofia sociale, del tutto estranea ai padri e a san Tommaso, è sorta più o meno nel XVI secolo ed è durata fino al concilio (*et ultra*)»²⁵. Tra le cause di tale riduzione deve innanzitutto essere annoverata «la separazione profonda fra ordine naturale e ordine soprannaturale, poi severamente e giustamente criticata dal padre H. De Lubac», in particolare con la sua analisi della idea di natura pura²⁶. Continua Chiavacci: da quella filosofia «il fatto sociale veniva letto come costruzione umana, necessaria ma esclusivamente naturale e trattata perciò nell'ambito della cosiddetta “sana ragione”». E conclude: «La funzione strumentale della società rispetto all'individuo dopo la *Gaudium et spes* doveva – e in parte deve ancora – essere profondamente, umanamente e teologicamente ripensata».

Ciò nonostante, la storia del pensiero e del magistero cristiani offre almeno un'altra comprensione delle realtà temporali e della loro autonomia, alternativa a quella appena ricordata. In questa diversa prospettiva, ogni istituzione sociale e dunque anche quelle politiche non sono pensate come espressione di un ordine naturale, ma come espressione della condizione tipica del *saeculum*. Per *saeculum* va inteso innanzitutto lo speciale sovrapporsi di due temporalità²⁷, quella della storia e quella dell'eternità. Questa sovrapposizione corre tra l'evento della incarnazione di Cristo e

L'autore è già consapevole di alcuni elementi di debolezza di quella teologia politica (p. 139).

²⁵ E. CHIAVACCI, *Il bene comune*, in “il Regno” 15/2007: 499.

²⁶ Cf. H. De LUBAC, *Agostinismo e teologia moderna*, Jaca Book, Milano 1978, in part. pp. 158ss.

²⁷ O due eoni: cf. O. CULLMANN, *Dio e Cesare*, Ave, Roma 1996, p. 117.

quello della sua *parusìa*, “l’ultimo giorno”. Ad una concezione “laica” della autonomia delle realtà temporali si oppone una concezione “secolare” delle stesse (il che suppone la non confusione di ‘secolare’ e ‘laico’, ovvero la resistenza ad uno dei prodotti tipici della variante europeo-continentale della secolarizzazione). Quali sono allora almeno alcune delle caratteristiche salienti di una idea secolare dell’autonomia delle realtà temporali? Caratteristiche salienti della divergenza sul punto delle due semantiche religiose.

Nella semantica religiosa “secolare” viene assunta una specifica interpretazione biblica di quella quota di realtà temporali costituita da istituzioni, organizzazioni ed in particolare poteri sociali²⁸. Queste realtà sono riferite alle potenze (εξουσια), ai troni (θρονοι), ai principati (αρχοντες) ed alle dominazioni (κυριοτητες) di cui parla il Nuovo Testamento²⁹. Si tratta di potenze create (non divine, ma dotate di una certa dignità), di realtà ben diverse dalle pur create realtà minerali, vegetali, animali o umane. Queste potenze (troni, principati, dominazioni) sono infatti dotate di un certo grado di indipendenza. Queste potenze partecipano al conflitto tra grazia e peccato, non solo in modo indiretto (in quanto influenzate dall’azione umana), ma anche il modo diretto, generando condizioni e dinamiche favorevoli o sfavorevoli. Hanno partecipato alla caduta del peccato, si sono ribellate al creatore. Dopo la caduta, la funzione assegnata loro dal creatore in regime di relativa indipendenza (innanzitutto rispetto all’agire umano) contrasta e si compone in modo sempre instabile con gli effetti della ribellione, i quali, a loro volta, hanno generato una tendenza alla autofondazione, alla egemonia ed alla assolutezza. Costantemente, ed in modo solo parzialmente contenibile, queste potenze oscillano tra gli estremi del disordine e della dispersione da un lato e quelli della tendenza all’autofondazione ed al dominio assoluto dall’altro. Quanto più si tengono lontane dagli estremi tanto più esse assolvono, seppur sempre in modo limitato ed instabile, la funzione loro assegnata dal creatore che mantiene una sua utilità nell’economia della salvezza. Per far ciò ciascuna di esse

²⁸ Cf. CULLMANN O., *Christ and time*, The Westminster Press, Philadelphia 1950, pp. 193ss; SCHLIER H., *Principalities and powers in the New Testament*, Herder and Herder, New York. 1964, in part. Cap.1.

²⁹ Come 1Cor 2, 6ss o Col 1, 16ss, 2, 10. Per un quadro dei principali passi neotestamentari in cui si fa menzione di queste realtà e della loro sorte cf. O. CULLMANN, *Dio e Cesare*, Studium, Roma 1996.

deve resistere a tendenze disgregatrici o recessive, e ciò avviene in forza di dinamiche interne, le quali, a loro volta, se non sufficientemente ostacolate dall'esterno (da altre potenze e dall'azione umana) conducono la potenza in questione verso livelli sempre più elevati di chiusura autofondativa e di egemonia. È a questo estremo che appare la stabilità dell'ordine mondano. E in questa condizione l'ordine sociale è interpretato come manifestazione del peccato e della sua $\nu\beta\rho\iota\varsigma$, e non come un fatto positivo.

Queste potenze – e le loro espressioni storiche³⁰ – non sono rigidamente gerarchizzate, né di esse il Nuovo Testamento fornisce mai una lista chiusa e definitiva. Ciascuna di loro è vincolata a compiti specifici che possono tuttavia essere assolti in modi diversi e per mezzo di combinazioni a volte equivalenti pur con riferimento ai medesimi contesti. Secondo la felice sintesi fatta da Oscar Cullmann dell'insegnamento neotestamentario, i cristiani come già Gesù e i suoi discepoli sono chiamati comportarsi come «né anarchici, né zeloti»³¹. Un certo grado di ordine sociale, o meglio un certo limite al disordine sociale è bene sia in qualche modo prodotto e riprodotto per mezzo dei poteri sociali (non solo di quello politico), ma nessun ordine per quanto efficace può essere sacralizzato né presentato come voluto da Dio.

Presi nel loro insieme, l'oscillare delle istituzioni e dei poteri sociali si svolge tra un punto limite costituito dal caos ed il punto limite opposto costituito dall'istituirsi di un mondo (foss'anche religioso³²) attraverso cui avviene il trionfo di un empio principio autofondativo, come lucidamente osservava Joseph Ratzinger alla metà degli anni '60³³, e che assume la forma di un ordine sociale piuttosto stabile ed almeno tendenzialmente chiuso³⁴.

³⁰ Si veda il già ricordato lavoro di O. CULLMANN.

³¹ *Ivi* p. 117ss. Similmente H. RAHNER, *Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo*, Jaca Book, Milano 2003, p. 29.

³² Cf. Mt 13, 24-30.36-43 e il divieto evangelico, non di contrastare il male, ma di isolare ed eliminare l'intera zizzania.

³³ Ora in J. RATZINGER, *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia 2005 (in part. pp. 161-163). Per una idea della critica radicale che il Gesù del Nuovo Testamento muove alle pretese religiose e civili di ogni potere sacerdotale si veda ad es. A. Vanhoye, *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote secondo il Nuovo Testamento*, Elledici, Torino, 1980 (ad es. pp. 16ss).

³⁴ La differenza tra la posizione cui ci stiamo riferendo e quella originaria della "teologia del mondo" (cf. J.B. METZ, *Sulla teologia del mondo*, Queriniana, Brescia 1974), e più in generale di molte della successiva "teologia politica" contemporanea, non sta nel fatto che queste affermino una estraneità dell'evento di salvezza rispetto alla vicenda storica. Piuttosto questa differenza sembra consistere in ciò che si potrebbe definire un'idea ancora troppo semplice e non sufficientemente

Nella prospettiva della semantica religiosa “secolare” il vangelo ha la pretesa di avere sul sociale una influenza addirittura definitiva e devastante. Esso è annunzio di una vittoria. Questa vittoria inaugura il *saeculum*. Sinché dura il *saeculum* le pretese delle potenze (dei troni, delle dominazioni, dei principati) non sono ancora completamente debellate, la inerzia della loro ribellione non è ancora annullata, ma l’una e l’altra sono state radicalmente ed irreversibilmente vinte, anche se gli effetti di questa vittoria non sono ancora tutti e del tutto compiuti³⁵. Perciò il secolo è l’ambito di questo combattimento, un combattimento dall’esito finale segnato, eppure del tutto aperto in ciascuna delle sue singole fasi. La teologia del *saeculum* ci offre così un’idea tutt’altro che naturalistica o utopistica, tutt’altro che cinica o deresponsabilizzante della autonomia delle realtà temporali. Del resto è un dato storiograficamente solido che la teoria e il fenomeno delle società libere, aperte e inclusive, in particolare del costituzionalismo anglosassone affonda le proprie radici in questa visione cristiana del sociale e di qui tuttora trae una parte importante del proprio alimento³⁶ (come anche, sarebbe il caso di aggiungere, da altri fattori tra i quali la grande eredità del diritto romano³⁷).

conflittuale di mondo (cf. p. 16). Del resto, nella formulazione della idea di mondo adottata da queste teologie concorre in grande misura la lezione dell’illuminismo razionalista. «Accettazione divina del mondo» e «protesta» di questo contro la rivelazione restano perciò ancora «compatibili», per quanto dialetticamente. Al contrario, dal punto di vista che stiamo esponendo, quello di una comprensione non laica dell’autonomia delle realtà temporali, non c’è spazio per alcuna compatibilità, per alcun incontro possibile, ma solo per gli sviluppi finali, per quanto lunghi e drammatici, di un conflitto in cui la pretesa del mondo di mondanizzarsi – di affermare un ordine tutto proprio – è stata già vinta. Dopo di che ciò che resta è un mondo, se lo si vuole ancora chiamare così (meglio forse sarebbe dire: un secolo), in cui la norma è il conflitto, un oscillare tra ordine assoluto ed assoluto disordine, ora tuttavia dall’ampiezza più contenuta e dagli estremi per sempre banditi. In quella che Metz chiama accettazione del mondo da parte di Dio nel figlio suo Gesù Cristo (cf. p. 18) non sembra esserci spazio per la vittoria di quest’ultimo sui principati e le potenze, da completarsi però già avvenuta (p. 27). L’impressione, sia detto con il massimo rispetto degli autori della “teologia del mondo” e della “teologia politica”, è che queste finiscono per criticare il cristianesimo borghese non troppo, bensì ancora troppo poco. Non per caso, dunque, ne accettano la laicità. Sturzo invece: «Può sembrare strano, ma lo spirito del male è talmente insito alla struttura sociale che spesso si confonde con “l’ordine stabilito”, con “le tradizioni dei seniori”, con i “fatti compiuti”; in una parola: con tutto quello che viene stabilizzato in nome dell’uomo. Da qui il bisogno continuo, sentito dai migliori, di promuovere delle riforme ...» (*La vera vita. Sociologia del soprannaturale*, Zanichelli, Bologna 1978, p. 154).

³⁵ Cf. McDERMOTT G.R., *God’s Rival*, IVP Academic, Downers Grove 2007.

³⁶ Cf. il saggio già ricordato di E. MENSCH.

³⁷ Per risalire alla originalità del contributo latino, cf. ad es. A. SCHIAVONE, *Ius*, Einaudi, Torino 2005 (in part. p. 214) e ORESTANO R., *Il problema delle persone giuridiche in diritto romano*,

Ora, entro il *saeculum*, il vangelo non annulla l'oscillare delle potenze tra gli estremi della disgregazione sociale e della edificazione di un mondo autofondato, ma a questo oscillare impedisce di esaurirsi stabilizzando una delle due posizioni estreme e particolarmente la seconda. (Si pensi al messaggio dell'intero libro della *Apocalisse*.) Nella nuova situazione queste potenze per un verso costituiscono e per altro verso producono quelle "condizioni" (*non sfugga il plurale!*) di cui parla la definizione magisteriale consolidata di bene comune³⁸. Tali condizioni vengono ritenute migliori quanto più esse operano lontano dai due estremi³⁹ e dunque non in una condizione di stabilità, ma di almeno relativa instabilità e di conflitto. In ciascun momento del *saeculum* lo stato di ciascuna di quelle "condizioni" manifesta la propria contingenza e per conseguenza anche la estrema variabilità dei processi che le producono, senza che ciò le sottragga in alcun modo ad una valutazione alla luce del vangelo.

Dopo il Vaticano II e dopo Paolo VI il carattere plurale, non uniforme e non gerarchizzato di tali condizioni è ormai di nuovo esplicitamente e sistematicamente insegnato dal magistero sociale della Chiesa⁴⁰, che di conseguenza è giunto a raccomandare una *governance* poliarchica⁴¹ e ancor prima insegna che il bene comune non può certamente essere prodotto

Torino, Giappichelli 1968 (in particolare a proposito della inapplicabilità del concetto di 'stato' al mondo giuridico romano).

³⁸ «Dalla dignità, unità e uguaglianza di tutte le persone deriva innanzi tutto il principio del bene comune, al quale ogni aspetto della vita sociale deve riferirsi per trovare pienezza di senso. Secondo una prima e vasta accezione, per bene comune s'intende l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono sia alle collettività sia ai singoli membri, di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più celermente» (dal *Compendio* della dottrina sociale della Chiesa cattolica, n.164). Si veda anche il n.6 della *Dignitatis humanae* e poi il n.151 dello stesso *Compendio* per l'affermazione del principio di un originario pluralismo sociale.

³⁹ Anche se il discorso è in realtà più complesso di come appena schematizzato. Ogni potere ed ogni istituzione, infatti, opera in un contesto fatto di innumerevoli variabili, tra le quali gli effetti di sconfinamenti e deficienze che continuamente richiederebbero bilanciamenti altrettanto contingenti che poi altro non sarebbero che sconfinamenti praticati o subiti da singole potenze. In proposito esemplare è l'illustrazione della dimensione "verticale" del principio di sussidiarietà ai nn.42ss. della *Centesimus annus* ove si stigmatizzano le pretese della politica di sovraordinarsi all'economia – persino in materia di lavoro – e si difende il contributo essenziale di mercato e impresa al bene comune.

⁴⁰ «La socialità umana non è uniforme, ma assume molteplici espressioni. Il bene comune dipende, infatti, da un sano pluralismo sociale»: *Compendio della dottrina sociale della Chiesa cattolica* n.151.

⁴¹ Cf. *Caritas in veritate* n.57.

dalla sola politica⁴² e che la sussidiarietà ha anche una decisiva dimensione orizzontale⁴³.

Nella condizione secolare, le realtà temporali sono sì perturbabili, ma autonome le une dalle altre, ciascuna da ogni ordine chiuso e da ogni stato definitivo, e poi anche dalla natura (minerale e biologica) e dall'agire umano. Questa autonomia, che ben si combina con l'idea che attualmente la sociologia ha delle forme sociali e delle loro dinamiche, la fede pretende di spiegarla anche a partire dall'effetto del vangelo e della vittoria che annuncia ed opera sulle potenze, i principati, i troni e le dominazioni. Non siamo dunque in presenza, come nel caso della laicità, di una autonomia costruita sulla negazione del nesso tra vangelo e ordine sociale, ma precisamente sulla affermazione di questo nesso.

Se si assume l'orientamento di questa semantica religiosa, qui definita "secolare", non si può più affermare che la questione delle istituzioni sociali è ignorata dalla rivelazione cristiana⁴⁴. Al contrario, si deve sostenere che la realtà centrale di quest'ultima, ovvero la morte e resurrezione di Gesù Cristo Signore, ha – tra l'altro – un'influenza diretta sulle potenze sociali e sull'ordine sociale.

Insomma, dopo la caduta, le potenze, i troni, le dominazioni e i principati non possono dar luogo ad alcuna situazione sociale perfetta, che possa essere detta naturale, anche se restano tuttora abitati da cospicui residui di una tensione alla autofondazione. Entro la prospettiva di questa diversa comprensione delle realtà temporali e della loro autonomia, probabilmente per la prima volta viene sviluppata ed esposta una teologia sociale nel *De civitate Dei* di sant'Agostino⁴⁵. In questa è respinta ogni forma di perfettismo istituzionale. Esso rappresenterebbe un depauperamento e una degenerazione dei contenuti della fede ed un grave rischio della coscienza e dell'agire sociale dei cristiani e dalla Chiesa.

⁴² Cf. *Dignitatis humanae* n.6.

⁴³ Di cui, vale la pena ripeterlo, la *Centesimus annus* è al momento la esposizione magisteriale più sistematica. Si pensi solo alle forti limitazioni poste all'intrusione della politica nell'economia (cf. ad es. n.48).

⁴⁴ Anche se assai raramente presa in considerazione, anche quando materialmente sfiorata: cf. S. MORANDINI, *La risurrezione ed il futuro della creazione*, in Associazione Teologica Italiana, *Ripensare la risurrezione*, Glossa, Milano 2009, in part. pp. 283-288.

⁴⁵ In generale, ed in particolare alcuni libri come il V ed il XIX. I contributi di sant'Agostino alla riflessione sulla politica non si esauriscono a questa sua grande opera: cf. ATKINS E.M., DODARO R.J., *Augustine Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

Ricapitolando, e più o meno ripercorrendo lo schema già seguito, è possibile dire che nella prospettiva della teologia del *saeculum* – e nella semantica religiosa che ne risulta ispirata⁴⁶ – integrata da quella delle potenze (troni, principati, dominazioni) le realtà temporali sono:

1. create e contingenti;
2. dotate fin dal principio di un certo grado di indipendenza al punto di potersi anche ribellare;
3. illuminate e scosse dalla rivelazione cristiana;
4. animate da una logica e da una dinamica non esauribili da una conoscenza puramente razionale;
5. meritevoli di obbedienza e allo stesso tempo di limitazione e di vigilanza critica, nonché (cf. punto 2) irriducibili ad una funzione meramente strumentale;
6. plurali, non uniformi, non gerarchizzate;
7. costituenti un insieme variabile e sprovvisto di un vertice e di un centro.

È chiaro che una comprensione dell'autonomia delle realtà temporali che includa questi elementi si collega ad una idea di ordine sociale molto diversa da quella implicata dalla dottrina della autonomia delle realtà temporali su cui ci siamo soffermati all'inizio⁴⁷. In questo secondo caso non siamo in presenza di una idea di ordine sociale impermeabile all'impatto del vangelo. Secondo questo schema autonomia non significa dipendenza da un ordine, bensì irriducibilità ad ogni ordine, impossibilità di portare a compimento nel secolo ogni progetto di ordinamento del sociale. Tra le due semantiche religiose vi è una radicale ed irriducibile alternatività.

Concludendo, il pensiero ed il magistero cattolici (e più in generale cristiani) ci mettono di fronte ad (almeno) due diverse comprensioni

⁴⁶ Partendo di qui si potrebbe approfondire il ruolo che nella ricostruzione luhmanniana della modernità e della modernizzazione gioca il nesso tra semantica religiosa (in particolare ebraico-cristiana), programmi elaborati dalle organizzazioni ecclesastiche, funzione della teologia e della dogmatica.

⁴⁷ A prescindere dalle differenze in termini di premesse, ed ancor più in termini di approdo, vale però la pena osservare come la teoria della distinzione dei piani – tipica espressione della comprensione laica dell'autonomia delle realtà temporali – fosse oggetto di una serie critica anche in quello che può essere considerato il primo testo importante della teologia della liberazione: cf. G. GUTIERREZ, *Teologia della liberazione*, Queriniana, Brescia 1976, ad es. p. 79, si veda anche p. 238.

dell'autonomia delle realtà sociali: una laica e l'altra secolare. Nel primo caso la autonomia delle realtà temporali è costruita sulla esistenza di un ordine naturale del sociale da sempre inscritto nella natura delle istituzioni e dei poteri sociali. Nel secondo caso la autonomia delle realtà temporali è costruita sulla impossibilità che le istituzioni ed i poteri sociali assumano stabilmente alcun ordine che possa essere detto perfetto. Quest'ultima è una impossibilità *prodotta* dalla vittoria del vangelo e che non esclude in alcun modo che nella prospettiva del vangelo venga valutato ciascun assetto contingentemente assunto dalle istituzioni e dai poteri nonché le alternative realisticamente possibili che nell'orizzonte di questo assetto sono aperte o possono essere aperte.

È semplicemente falso che mettere in discussione la laicità implica necessariamente mettere in discussione il principio dell'autonomia delle realtà temporali.

3. Le prospettive della alternativa secolare alla soluzione laica

Credo che già solo questi brevi cenni aiutino ad apprezzare la crisi (non necessariamente la discontinuità, ma il carattere decisivo) che il magistero del Vaticano II e dei pontificati successivi ha introdotto nella semantica religiosa e, allo stesso tempo, come questo abbia sinora fatto fatica ad essere recepito in ampi settori del cattolicesimo dell'Europa continentale centro-occidentale. In questa prospettiva diventa più chiaro il significato della costante attenzione che Benedetto XVI ha portato alla tematica della libertà religiosa ed alla *Dignitatis humanae* (la dichiarazione conciliare sulla libertà religiosa⁴⁸) presentata come esempio eminente⁴⁹ di quella riforma nella continuità di cui il Vaticano II è stato capace. Una riforma nella continuità presentata come la alternativa più efficace alla semplice difesa della continuità⁵⁰.

⁴⁸ Il cui cruciale e già ricordato n.6 propone una nozione di bene comune in rapporto assolutamente non esclusivo la politica.

⁴⁹ Nonostante i contrasti che suscitò, la mole di voti contrari ed il peso che ebbe nella rottura con mons. Lefevre ed i suoi seguaci.

⁵⁰ Cf. ancora KOMONCHAK J.A., *Benedict XVI and the Interpretation of Vatican II*, in LACEY

Vorrei concludere indicando una differenza, o meglio una implicazione di cui è portatrice la semantica religiosa “secolare” e di cui non può e non vuole esserlo la semantica religiosa “laica”. Anche in questo caso si tratta di una differenza relativa a qualcosa, i riti, cui la sociologia – e non solo la sociologia della religione – è costitutivamente attenta⁵¹.

Come si è visto, la semantica religiosa “secolare” comprende il vangelo ed il memoriale della vittoria che esso opera ed annuncia come parte essenziale di un certo tipo di ordine sociale poliarchico ed anche della sua dimensione politica. La prassi liturgica cristiana e le sue istituzioni appaiono elementi importanti di un regime di ordine pubblico, *nei limiti del quale* viene garantita quella speciale forma di separazione e dunque di limitazione e di controllo reciproci tra poteri religiosi e poteri politici, nonché di contemporanea garanzia del *free exercise* di ogni religione, che va sotto il nome di libertà religiosa – «non obbligare, non impedire»⁵² –. Un regime, questo, che non può in alcun modo e dunque non dovrebbe essere confuso con quello alternativo e incompatibile della laicità.

Solo secondo l’orientamento della semantica religiosa “secolare” in ogni liturgia della messa, memoriale della morte in croce e della resurrezione di Gesù Cristo, viene annunciata e operata anche una vittoria irreversibile, pur se ancora non portata a compimento, su troni e dominazioni, principati e potenze. È annunciata una vittoria irreversibile sulla tendenza che abita ogni istituzione sociale di questo e di ogni mondo a farsi assoluta, foss’anche per scopi religiosi o sotto sembianze religiose⁵³, e dunque sul principe di questo mondo e sul suo progetto (comunque travestito, anche in talare). Chi partecipa a quel rito accetta di partecipare ad un combattimento che coinvolge tutta la propria vita (cf. Rm 12, 1).

Questa vittoria, quest’opera di salvezza, e di liberazione, pretende di introdurre nella storia umana una radicale discontinuità – non altrimenti producibile –. Tra le altre cose, pretende di produrre entro il *saeculum*, per ciascuna persona umana, risorse e spazi di libertà certo non assoluti, ma

M.J., OAKLEY F. ed by, *The Crisis of Authority in Catholic Modernity*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 91-110.

⁵¹ Per lo meno a partire da Durkheim. Cf. Tra gli altri ROSATI M., *Ritual and Sacred. A Neo-Durkheimian Analysis of Politics, Religion and Self*, Ashgate, Farnham 2009.

⁵² *Dignitatis humanae* n.6.

⁵³ Cf. il già citato RATZINGER 2005: 161-163.

certamente prima impensabili ed impraticabili. Questa vittoria pretende di creare nel corso della storia umana una condizione sociale assolutamente inedita per quanto non sempre chiaramente visibile, né senza tragiche o rare eccezioni e persino contraddizioni.

Per la analisi sociale, e forse anche per la riflessione teologica, si apre così, o forse si riapre un importante e vasto campo di indagine. Le concrete celebrazioni della liturgia cattolica, della messa in primo luogo, sono orientate da una semantica religiosa di tipo “laico” o di tipo “secolare”?

Non sapendo certamente quali potrebbero essere gli esiti delle due, diversissime, indagini, si può però chiudere formulando un suggerimento. Non ci si lasci stupire dalla eventualità che clericalismo dei riti e laicità delle semantiche si trovino combinati. Non sarebbe la prima volta che si verifica nella storia del cattolicesimo.