



FONDAZIONE
ROMA EUROPEA

ROMA E LA GLOBALIZZAZIONE RELIGIOSA

*dalle perplessità **sulla** globalizzazione alla leadership **nella** globalizzazione:
il caso del cattolicesimo romano*

Roma e la globalizzazione religiosa

di Luca Diotallevi (Università di Roma TRE)

1. Obiettivo

Pensato per un incontro seminariale, a questo piccolo rapporto è assegnato un obiettivo che vorrebbe essere preciso, limitato ed aperto ad ulteriori sviluppi.

Nonostante l'analisi dei fenomeni religiosi abbia svolto un ruolo non trascurabile nel formarsi del filone di studi relativo alla 'globalizzazione' (Robertson), tale prospettiva d'indagine non attira al momento una particolare attenzione da parte degli specialisti. Inoltre, anche quando effettivamente si riflette e si indaga sui processi di formazione di un *global religious system* (o di un *weltgesellschaftliches funktionaldifferenzierte Religions Teilsystem*) (Beyer), il cattolicesimo romano non risulta tra gli oggetti più studiati. Nelle pagine che seguono si vorrebbero invece richiamare argomenti a sostegno della opportunità di correggere i due orientamenti precedentemente menzionati: una discreta giustificazione del titolo sarebbe già un buon risultato per questo lavoro. Ovviamente, a causa della sede cui questo contributo è destinato, è il caso di sottolineare che nella definizione dell'oggetto al centro della attenzione, il 'cattolicesimo romano', al qualificativo viene scrupolosamente conservato tutto il suo corredo semantico: esso rimanda a Roma in tutta la sua determinatezza spazio-temporale. (Che il cattolicesimo romano, e persino il suo "polmone" latino (Woitiła), sia fenomeno religioso di forma ecclesiale 'plurirituale', lungi dal rivelarsi un problema si presenta come uno degli indizi più interessanti.)

Inoltre, non solo si vorrebbe mostrare come il titolo rimandi ad un problema effettivamente degno di priorità per le agende scientifiche, ma si intenderebbe anche accennare al valore dello stesso in una più ampia prospettiva culturale, civile e politica nel senso classico del termine. Le strategie passate e future del *management* religioso cattolico basato a Roma ed incardinato nella omonima diocesi cattolica dovrebbero apparire nella loro non occasionale o generica capacità di influenza sulla complessa ed originale *polity* della *global society*.

Va infine esplicitato che lo spazio a disposizione, insieme ad altre ragioni, consente al *paper* di puntare solamente ad una indicazione di nodi e di argomenti cruciali, piuttosto che ad una loro esauriente trattazione. La stessa menzione delle fonti – come si è già visto – avrà la forma di un mero *pro memoria*.

2. Approccio disciplinare

Assumendo come riferimento la questione della globalizzazione, si è già scelto di collocare il presente contributo entro la limitata prospettiva disciplinare sociologica (Wallerstein, Meyer, Robertson, Luhmann, Beck, Giddens, ecc.).

In questo ambito, per altro in continuo movimento, le scelte analitiche più precise che verranno operate saranno tra l'altro guidate anche da una preoccupazione, l'unica che si intende esplicitare. In particolare le versioni più evolute della teoria dei sistemi, testimoniano che la sociologia attuale dispone di approcci non riduzionistici alla religione. Il dato è emerso anche in sede di confronto con la teologia (Pannenberg, Welker, Peukert). Proprio in forza di una radicale opzione costruttivistica, l'analisi sociologica ammette tutta la particolarità e la artificialità della sua prospettiva, scelta che le consente di disporre di un vasto orizzonte di ricerca ed insieme di riconoscere pari dignità ed irriducibilità alla esperienza religiosa ed al sapere teologico, come ad ogni altra esperienza sociale od ad ogni altro approccio disciplinare adeguatamente elaborato. *Questa* sociologia, a differenza di tante tra quelle classiche, non pretende più di spiegare, svelare, demitizzare la religione. Non fa altro che osservarla in un certo modo ed a partire da un certo punto di vista.

3. Caratteristiche di un sottosistema funzionale globale

Seguendo un consistente filone di studi, e privi dello spazio necessario ad argomentare questa opzione, si adotta qui un concetto ed una teoria della globalizzazione. Per globalizzazione si intende innanzitutto la progressiva formazione di una società globale (in opposizione a locale), ovvero, si intende che le ultime e radicali riduzioni di complessità indispensabili al processo sociale di costituzione del senso vengono approntate attraverso

processi che piano piano cessano di essere istituzionalizzati secondo originalità locali (Luhmann). Allo stesso tempo, globalizzazione significa anche che le singole prestazioni cui si è accennato sono distintamente ed incommutabilmente fornite da sottosistemi funzionalmente specializzati nei quali la società (come specifico tipo di sistema sociale) tende a differenziarsi. Per questo si può anche dire che la globalizzazione corrisponde al processo di unificazione di una società al suo interno radicalmente differenziata per funzioni, ovvero: che globalizzata appare una società in cui sono tendenzialmente unificati i sottosistemi funzionali in cui essa si è storicamente e primariamente differenziata. Ovviamente, in nessuna teoria è più assunto un catalogo trascendentale delle funzioni sociali. Semplicemente, quei sottosistemi sociali che, specializzandosi, fanno funzionare ed accettare largamente un codice con ciò stesso mantengono in essere una certa funzione sociale come specifica, perché e finché non abbia la meglio un qualsiasi altro equivalente funzionale.

Abbiamo brevissimamente accennato ad una certa idea di globalizzazione in modo da lasciare al centro il concetto (ed il problema) dei sottosistemi funzionali della società globale (il *global political system*, il *global economic system*, il *global scientific system*, ecc.). Si cercherà ora di porne in evidenza alcuni pochi tratti e tendenze, onde poter poi formulare in un modo meno generale – per quanto ancora parziale – il problema con riferimento ai fenomeni religiosi. («È possibile parlare di qualcosa come un *global religious system*?»)

Secondo il punto di vista adottato, la traccia principale del funzionamento di un sistema sociale globale specializzato è la circolazione di comunicazioni regolate da un particolare codice (●), riconosciuto come capace di trattare complessità e contingenze in modo diverso da tutti gli altri codici circolanti. L'esempio più semplice è forse dato dalla nostra capacità di riconoscere, in situazioni di interazione, organizzative, o comunicative più in generale, una comunicazione economica da una comunicazione di qualsiasi altro genere, poniamo affettiva. Ciò non avviene innanzitutto sulla base dell'oggetto della comunicazione ma sulla base del codice: semplificando, grazie alla *moneta* noi riusciamo a parlare in modo esclusivamente economico di qualsiasi oggetto. Ovviamente, per la stessa ragione è possibile comunicare scientificamente su oggetti economici o economicamente su oggetti scientifici, e così via. Quando parliamo di un *global functional system* parliamo di una rete di comunicazioni regolate dallo stesso codice.

Conviene esplicitare ancora almeno un paio di distinzioni. Il sottosistema globale non è una organizzazione, né è minimamente pensabile una sua organizzabilità. Nel suo insieme, il sistema economico globale non è una impresa né sarebbe mai possibile dargli la forma organizzata di una impresa. Piuttosto, esso è mercato come spazio di comunicazioni economiche che hanno luogo (tra l'altro) tra e dentro le imprese. Proprio perché enormemente più complessa della economia del più o meno mitico "castello alto medioevale", l'economia di mercato è (2) tanto inorganizzabile quanto bisognosa di un numero prima inimmaginabile di organizzazioni e capace di accordare alla organizzazione ed ai suoi principi un valore prima mai raggiunto. Ancora, vale la pena richiamare un'altra differenza, quella tra *money* e *currecies*. La *global society* è fenomeno assai più tardo della monetarizzazione dell'economia. Qui non interessa tanto il fatto che una economia del baratto non avrebbe mai consentito la formazione di un *global economic system*, quanto che una sorta di spartiacque almeno ideale, dopo il quale diviene chiaro il processo di globalizzazione economica, è segnato dalla fine dei vincoli di parità aurea (come sorta di ancoraggio di un valore sociale ad un dato "naturale") e dalla piena e libera convertibilità tra le *currecies* (processo per altro tutt'ora in corso, per quanto assai avanzato). Tra l'altro, tendenzialmente, il regime di piena convertibilità a valori di mercato tra le *currecies* (3) va di pari passo con la riduzione del potere diretto delle organizzazioni politiche (gli stati, ad es.) sulle monete, fenomeno connesso all'impatto della differenziazione funzionale sulle organizzazioni, in questo su quelle politiche e su quelle economiche.

Della specializzazione di un codice, della differenziazione di un subsistema funzionale, ci si accorge di norma anche attraverso la osservazione di un tipo di fenomeni socioculturali piuttosto ambigui. Se la piena monetarizzazione dell'economica ci appare come una preconditione della globalizzazione economica, così la positivizzazione del diritto, la tendenziale proceduralizzazione della produzione giuridica, ci appare come una delle preconditioni della globalizzazione politica. In questo modo, infatti, si forma un codice globale specifico e non controllato da alcuna organizzazione. Una evidenza eminente se ne ha nel processo in sede internazionale ("globale") di capi di stato legittimamente eletti. Questa dinamica di specializzazione globale, è noto, ha storicamente comportato una accelerazione della distinzione sempre più netta tra i codici della verità scientifica, della verità religiosa, del diritto, e così via. Nel corso di diversi secoli, si sono formati codici, ciascuno sempre più specializzato in un certo

modo di trattare complessità e contingenze ed allo stesso tempo sempre più inadeguato a comprendere la trattazione che gli altri fornivano della complessità e delle contingenze. Se però ci si pone dal punto di vista delle organizzazioni che influiscono sulla regolazione di ciascuno dei codici, si può osservare un processo fatto di aspetti spesso letti come contraddittori, e dunque spesso non tenuti insieme nella interpretazione delle vicende e nella elaborazione delle teorie. Quando un codice si specializza, le organizzazioni di quel tipo, *allo stesso tempo*, perdono molto potere su altri ambiti sociali e ne acquistano molto sul proprio: perdono in influenza ed acquistano in autonomia (④). Non c'è assolutamente spazio per esempi o per dettagli. Lo meriterebbe ad esempio il fatto che, non essendo né omologhi né sincronizzati i diversi processi di specializzazione, della modernità (come avvio del processo di differenziazione funzionale) si è diffusa a volte una comprensione segnata dal dominio delle culture e delle organizzazioni politiche (classicamente dello stato), le quali vantavano al momento maggiore dinamicità rispetto al resto delle istituzioni pre-moderne. Va però detto che, se non si tengono unite le due facce della medaglia della specializzazione dei sistemi funzionali: diminuzione della influenza ed aumento della autonomia, si rischia di vedere “dall'interno” o solo declino o solo dominio. Ad esempio, certa mitologia della secolarizzazione è frutto di una lettura dei rapporti tra religione e modernità attenta solo alla prima componente, mentre certa enfasi sulla absolutezza dello stato dipende dalla esagerata attenzione ad una sola e molto contingente fase del processo di modernizzazione politica. Per rimanere in argomento, è facile vedere come il concetto di *laïcité* dipenda dalla riduzione di tutto il processo di differenziazione funzionale tra politica e religione al principio di Westfalia, sì passaggio storico decisivo del processo di differenziazione, ma certamente ben lungi dal rappresentarne anche solo lontanamente l'approdo. (Ben più profonda e vasta è la comprensione che di quel processo si ha nel combinato costituzionale statunitense di “*disestablishment of church & free exercise*”.)

Sono state così sommariamente richiamate **quattro** caratteristiche di quei sottosistemi funzionali che, globalizzatisi, costituiscono le principali strutture di una società dalla *polity* senza centro e senza vertici, di una società libera innanzitutto perché caratterizzata dalla incommutabilità dei *social goods* (Walzer). Si tratta di una società che, con una accezione ancora più radicale di quella che il concetto ebbe all'inizio del suo uso nella politologia contemporanea (Dahl), potremmo definire “poliarchia globale”. In breve: ① unificazione dei codici funzionalmente differenziati, ② funzioni

sociali inorganizzabili ma per cui le organizzazioni assumono per numero e per importanza un valore mai assunto in precedenza, ③ convertibilità tendenzialmente piena e libera di “*currencies*”, ④ sottosistemi funzionali tra loro meno reciprocamente influenti e più autonomi. La domanda che ora, *finalmente*, possiamo porci con un poco più di precisione è: **(i)** osservando i fenomeni religiosi contemporanei si nota qualcosa del genere, si può cioè parlare della formazione di qualcosa come un *global religious system*? E, eventualmente: **(ii)** ci sono organizzazioni religiose o reti di organizzazioni religiose che si segnalano per la *leadership* che sono capaci di esercitare in questa direzione?

4. Quattro emergenze di un possibile global religious system

Anche solo concentrandosi sui quattro indicatori selezionati, non sarebbe difficile raccogliere indizi (Beyer, Casanova) in grado di corroborare l'ipotesi di una crescente dinamica di globalizzazione religiosa, la quale – per inciso – ha pochissimo a che vedere con fenomeni di diffusione di questa o quella preferenza religiosa, di notorietà planetaria di questo o quel *leader* religioso, di omogeneizzazione di questo o quel segmento di credenze religiose. Di seguito saranno riassunte alcune osservazioni relative ai quattro precedenti punti, per poi richiamare la attenzione su quella parte del materiale raccolto più utile al confronto con il quesito “**ii**” (“*ci sono organizzazioni religiose o reti di organizzazioni religiose che si segnalano per l'influenza che stanno esercitando in questa direzione?*”).

Il riconoscimento bilaterale (tra diversi attori religiosi) di un codice religioso, di un modo religioso specifico di osservare e rielaborare contingenze e complessità, non ha una grande tradizione ❶. Tanto nelle culture religiose che sovraordinavano la verità religiosa ad ogni altro genere di verità, quanto in culture come l'illuminismo europeo-continentale che adottava uno schema inverso, si fa fatica a rintracciare qualcosa come un codice religioso nel significato qui attribuito al termine. Non più vecchi di due secoli sono i tentativi di una autocomprensione della scienza e della religione – per rimanere nell'esempio – che lasciasse intravedere qualcosa come una differenziazione dei codici e non semplicemente un reciproco tentativo di *Aufhebung*. Solo teorie del linguaggio relativamente recenti hanno ridato dignità pubblica alla comunicazione religiosa. Una strada

analoga è ormai assunta anche da una buona parte della teologia fondamentale contemporanea. Si pensi alla sottolineatura del carattere non immediato della esperienza religiosa (Kasper), od alla conseguente esigenza di promuovere pastoralmente una «fede adulta, pensata». Ma è proprio su questo punto che si dovrà tornare più avanti. In ogni caso, si può ben dire che gli assalti portati alla religione negli ultimi due o tre secoli da potenziali e ben accreditati equivalenti funzionali, scienza o politica che fossero, al momento risultano non aver avuto successo. Più o meno praticata che sia, ma certo non estinta, la comunicazione religiosa (Weber) è ben differenziata rispetto ad altre forme di comunicazione.

A partire dal caso dei pur “secolarizzati” e “laicizzati” paesi Occidentali, è evidentissimo il processo di proliferazione degli attori della offerta religiosa ②, delle *religious firms*, ed insieme la disorganizzazione di quello che sino a pochi decenni fa veniva chiamato campo religioso (Bourdieu, Dobbelaere). Ciò nonostante è anche facile osservare come si sia per troppo tempo trascurata la persistenza di grandi organizzazioni religiose (o reti di esse), sottovalutando la loro capacità di continuare a giocare un ruolo sociale di tutto rilievo (Kauffman, Beckford), non solo su scala locale.

Fenomeno tipicamente Novecentesco, se si esce dal settore cristiano-riformato (“protestante”) del mercato religioso, è lo sviluppo di forti relazioni interconfessionali, ecumeniche od interreligiose ③. Di queste è qui importante notare come rivelino la capacità da parte di *partner* religiosi pur molto diversi di riconoscersi come tali. È fin troppo facile mostrare come questo fenomeno non sia completamente riducibile alla cultura della tolleranza religiosa od interreligiosa (politicamente mediata), od a casi di sincretismo religioso. In molti fenomeni interconfessionali, interreligiosi od ecumenici del Novecento, infatti, viene esplicitata e generalizzata la coscienza di altre specie di comunicazione schiettamente religiosa senza con ciò relativizzare la propria. Si tratta di una esperienza fondamentale, resa possibile da una non totale identificazione tra appartenenza sociale ed appartenenza religiosa. Se dal lato della offerta religiosa, della produzione religiosa, passiamo al lato della domanda religiosa, del consumo religioso, la letteratura segnala come negli ultimi decenni sia vertiginosamente aumentato il fenomeno delle conversioni religiose, la cosiddetta “*circulation of the saints*” (Bibby). Il consumatore religioso cambia menu religioso proprio perché impara a comparare, e se compara è perché intuisce una comunanza di specie tra generi religiosi diversi, impara a riconoscere come

money religiosa diverse *currencies* religiose, sino a crearsi un proprio articolato portafoglio religioso (Luckmann).

Gli ultimi centocinquanta anni di dibattito filosofico ma anche empirico sulle teorie od anche solo sulle idee di “secolarizzazione” ④ (Nijk, Rendtorff, Koslowski, Luhmann, Lübbe, Acquaviva, Burgalassi, Luckmann, Berger, Dobbelaere, Stark, Wilson, Beckford, Hervieu-Léger, Chaves, Diotallevi, ecc.) hanno posto capo ad una, per quanto spesso disordinata comprensione del carattere letteralmente ambiguo e multidimensionale della secolarizzazione. Si tratta di osservazioni che chiaramente dirigono nel senso più in alto accennato. La religione declina meno di quanto gli analisti si sarebbero aspettati sino agli anni ‘70/’80 (Beckford), ma tanto la capacità di influenza extrareligiosa delle organizzazioni religiose – ad eccezione dei momenti e dei luoghi di collasso sociale –, quanto l’elevatissimo arbitraggio individuale nei comportamenti di consumo religioso, non consentono assolutamente di parlare della fase di “ritorno” di un moto pendolare.

Amnesso dunque, come pare, che sia possibile parlare di globalizzazione religiosa (Luhmann, Beyer), è possibile non solo ricordare il secondo interrogativo (“*ci sono organizzazioni religiose o reti di organizzazioni religiose che si segnalano per l’influenza che stanno esercitando in questa direzione?*”), ma anche provare ad abbozzare una ipotesi di risposta – tra le tante possibili – che abbia a che fare con il tema enunciato in principio («*cattolicesimo romano e globalizzazione religiosa*»). Possiamo cioè chiederci quale ruolo stia svolgendo il cattolicesimo romano nel processo di globalizzazione religiosa.

5. Un evento tipico della globalizzazione religiosa

Molti osservatori e molti analisti socioreligiosi hanno più volte e variamente sottolineato l’autorevolezza e la visibilità raggiunta da Giovanni Paolo II ed in parte trasmessa all’intera Chiesa cattolica. Tutto questo non è ovviamente estraneo al processo di globalizzazione religiosa ed al rilievo che in questo processo conserva ed incrementa il cattolicesimo romano e le sue organizzazioni religiose. Ciò detto, si vorrebbe dare al riconoscimento di un ruolo particolare per il cattolicesimo romano nel processo di globalizzazione religiosa un riscontro più preciso ed più chiaramente connesso a qualcuno dei quattro indicatori evidenziati. Ovviamente, più scelte sarebbero possibili.

I due incontri interreligiosi di preghiera, svoltisi ad Assisi nel 1986 e nel 2002, hanno le caratteristiche che cerchiamo, si tratta di eventi senz'altro senza precedenti, per quantità della rappresentanza e per specificità del profilo. Più volte, in passato, era capitato che attori religiosi fossero aggregati, anche in posizione di primo piano, a convegni di vario genere: politici, scientifici, ecc.. I due incontri di preghiera di Assisi hanno però alcune caratteristiche ai nostri occhi assolutamente evidenti, pertinenti ed inedite.

- ⊕ La promozione dell'incontro ha avuto autonoma origine in sede religiosa.
- ⊕ I destinatari della convocazione sono stati esclusivamente religiosi e la convocazione ha assunto un carattere tendenzialmente universale.
- ⊕ Lo scopo e la forma dell'incontro sono stati di "natura" esclusivamente religiosa: la preghiera, tipica espressione della comunicazione religiosa.
- ⊕ L'incontro, proprio perché di natura non sincretistica (il "pregare insieme" che certa teologia e certa intellettualità avrebbe auspicato), ma imperniato sul reciproco riconoscimento della preghiera altrui come preghiera (l'"insieme per pregare" voluto da Giovanni Paolo II), ha plasticamente mostrato uno stadio discretamente avanzato del processo di formazione di qualcosa come un *global religious system*, ed il suo essere tutt'altro che una sorta di religione "media" o di sacralizzazione di una religiosità sentimentale, intimistica ed anonima. (Qualcosa di vagamente analogo ad una manifestazione di convertibilità tra diverse *currencies* religiose.) Il «paradigma di Assisi» consiste pertanto in un inedito farsi pubblico della religione in quanto religione (Donati, Diotallevi). La religione, attraverso le sue tradizioni, mostra di poter accedere allo spazio pubblico – incrementandolo – non solo come motivo d'altro, non solo sotto la protezione di un potere di altr'ordine (politico, ad esempio), ma direttamente, specificamente. Con ciò stesso la religione rende più difficile, di fatto sconfessa, la giustificazione religiosa del ricorso ad altri poteri per fini religiosi.

Pensando al «paradigma di Assisi», se di quegli eventi si accetta la interpretazione sommariamente richiamata, possiamo cogliervi almeno un esempio di come le organizzazioni religiose del cattolicesimo romano sono effettivamente in grado di svolgere un ruolo di grande rilievo,

probabilmente non solitario, ma altrettanto probabilmente senza eguali, nella dinamica di globalizzazione religiosa. Quello che in questa sede urge sottolineare è che, in quella circostanza ma anche in numerose altre (si pensi allo spirito di certi incontri con l'Islam), *una platea pressoché completa delle organizzazioni religiose contemporanee ha riconosciuto al vescovo di Roma una sorta di potere di convocazione*. L'ipotesi che tale "potere" sia stata riconosciuto semplicemente alla persona di Karol Wojtyła appare debole e non può comunque essere in questa discussa, con ciò certo non trascurando il singolare contributo che da questo pontefice è venuto al darsi della situazione che stiamo considerando. In ogni caso, Wojtyła ha piuttosto praticato con coraggio che inventato un processo ecumenico ed interreligioso che era stato aperto dai suoi predecessori ed in particolare dal Concilio Ecumenico Vaticano II.

Con ciò né si esaurisce l'analisi sociologica dei contributi cattolici alla globalizzazione religiosa, né si esclude il notevole concorso di altri attori religiosi, ma semplicemente si offre un dato esemplare del concorso che da una dimensione della realtà romana viene alla formazione della *polity* della *global society*.

6. Cattolicesimo romano e globalizzazione religiosa

In parte almeno l'obiettivo indicato è stato raggiunto. S'è cioè mostrato come sia possibile argomentare a sostegno di un ruolo importante giocato da organizzazioni religiose cattoliche romane nel processo di formazione del *global religious system*. E ciò non innanzitutto in virtù dei loro "numeri" (niente di analogo infatti potrebbe esser detto di organizzazioni religiose operanti in tradizioni altrettanto numericamente consistenti o più), ma sulla base della forma delle loro istituzioni e delle loro strutture nonché come effetto delle loro *policies*.

È però forse il caso di dare ancora un poco di spazio, nulla di più, alla impostazione di una ulteriore linea di ricerca. È ovvio, infatti, che una sistematica trattazione della questione che si sta qui solo definendo richiederebbe di affrontare il problema delle ragioni che spiegano questa concorso cattolico romano alla *leadership* del processo di globalizzazione religiosa.

Facendo anche riferimento a precedenti lavori (Diotallevi), si intende qui proporre una ipotesi di carattere generale. La capacità di *leadership* del cattolicesimo romano nel processo di formazione del *global religious system* potrebbe dipendere in misura importante dalla sua *polity*, dalla forma della *governance*. A differenza di altre tradizioni religiose, anche non meno diffuse, la articolazione interna assunta dal cattolicesimo romano è quella che più somiglia alla articolazione di un sottosistema funzionale globale. O meglio: la tradizione cattolico romana risulta al momento particolarmente attrezzata, rispetto ad altre tradizioni religiose, per misurarsi (*to cope with*) con i processi di differenziazione di ogni tipo che caratterizzano la società a modernizzazione avanzata, e dunque le sue inedite misure di complessità e contingenza. Tale capacità non consiste necessariamente nell'assecondare tali trasformazioni, ma nel saperle in un modo o nell'altro trattare, nel riconoscerle. La forma e le politiche delle organizzazioni e delle istituzioni religiose del cattolicesimo romano potrebbero rivelarsi se non altro le meno inadeguate a proporre una mediazione riflessiva tra la identità di una particolare tradizione ed i livelli interni ed esterni di varietà, complessità, contingenza, differenziazione.

- ✓ La straordinaria crescita della tensione tra domanda ed offerta è cresciuta a dismisura come in ogni ambito anche in ambito religioso (Luckmann, P. Berger, Davie). Tra gli attori religiosi non è mancato chi, analista o *manager*, abbia proposto o praticato una opzione radicale per le logiche identitarie della offerta (per contrastare l'arbitraggio individuale della domanda) ma anche chi abbia proposto o praticato un accompagnamento ad una religiosità totalmente individualizzata, abbandonando il *sacred canopy* per il *bricolage*. Operando essenzialmente su di una complessificazione della propria *religious authority structure* (Müllen, Chaves, Diotallevi) e su di una diversificazione interna della propria offerta religiosa (Burgalassi, Pace, Della Cava, Diotallevi), il cattolicesimo romano ha intrapreso invece un cammino mediano. Pensiamo a come il cattolicesimo romano sa oggi porre a frutto la sua realtà di pluriritualità, ed a come questo lo abiliti a meglio comprendere la tensione *money/currencies* in ambito religioso. Altrettanto dicasi della possibilità di riconoscere e di disporre di risorse aggregative riconducibili a due diversissimi principi: il principio associazione ed il principio movimento, territorialità ed elitività, inclusività e congregazionalismo. Gli effetti sociali di questa gamma di opzioni sono numerosissimi e variegati. Vanno dallo sviluppo di un complesso meccanismo di *governance* in

cui gioca un ruolo decisivo, ma non esclusivo, l'ufficio "pertino" del vescovo di Roma (con il suo originale modo e le sue straordinarie risorse giuridiche e simboliche per gestire le tensioni universalità / particolarità), sino alla capacità di resistere alla riduzione moralistica o al contrario magica del religioso. Il cattolicesimo appare oggi in grado, almeno in qualche caso, di gestire con maggiore vantaggio la pericolosa ma non aggirabile domanda di *civil religion* o di *Grundwerte* (de Tocqueville, Olivetti, Luhmann), come quella di religiosità personale e popolare-diffusa (Cipriani).

- ✓ Ancora: il cattolicesimo romano, ad esempio, dispone di una dogmatica e di un diritto interno che non riducono le manifestazioni della appartenenza alla partecipazione (con conseguente permanente valorizzazione del territorio), concede alla forma di chiesa del cattolicesimo romano uno straordinario vantaggio rispetto al principio congregazionalistico delle *denominations* "protestanti". Oggi il cattolicesimo romano (con la sua ecclesiologica pratica) opera applicando un principio equivalente alla capacità di riconoscere la insopprimibile specificità dei fenomeni organizzativi e dei fenomeni societali (non organizzabili). La sua chiesa "ha ma non è" (riducibile a) organizzazioni. Questo consente di gestire assai meno drammaticamente l'altrimenti apparentemente scandaloso divaricarsi di *believing* e *belonging* (Davie, Hervieu-Léger).
- ✓ Infine, come ultimo cenno, si pensi allo stile di prestazioni che caratterizza il cattolicesimo romano, ed al modo in cui vi sono trattate sia le dinamiche di differenziazione funzionale che le dinamiche di interpenetrazione sottosistemica. È evidente come il cattolicesimo romano gestisca il suo rapporti con gli attori politici rispetto ad altre tradizioni religiose, spesso polarizzate tra indifferenza ed autopolitizzazione. Il cattolicesimo romano dispone spesso contemporaneamente di nunzi, di credenti, di associazioni e *lobbies* ed in qualche caso persino di partiti cattolici.

Con ciò, ovviamente, una ipotesi è stata semplicemente avanzata, sebbene ciò sia avvenuto sulla base di importanti corroborazioni parziali. Tale ipotesi dischiude la necessità di un vasto lavoro di analisi e di comparazione. Tanto per indicare alcune altre priorità di indagine, si segnala **(i)** il confronto tra la tradizione del buddismo tibetano e quella del variegatissimo mondo musulmano, onde poter ancor meglio osservare

quanto il peso dei numeri non sia decisivo in ordine alla assunzione di una *leadership* nella globalizzazione religiosa; **(ii)** il grado di urgenza con cui la galassia “protestante” avverte ed interpreta la sfida posta dal crescente bisogno di autorità religiosa, ed in particolare come questo stia avvenendo in casa anglicana sino alla istituzione della commissione Eames (*The Economist* 8.11.2003: p.14); **(iii)** lo sviluppo di quel filone di studi che ha sin qui messo in luce un interessante caso di ‘isomorfismo organizzativo’ che per cui nel corso degli ultimi due secoli alcune delle maggiori tradizioni religiose non cristiane, aprendosi ad un orizzonte non solo locale e/o non solo etico, hanno adottato alcune soluzioni strutturali tipiche della moderna cristianità europea (Beyer), in particolare cattolico romana (altri, invece, erano stati i modelli guida in passato); **(iv)** lo studio delle differenze tra le politiche interconfessionali, interreligiose ed ecumeniche del cattolicesimo romano (al momento vincenti) e quelle della tradizione protestante Otto-Novecentesca (dal movimento per l’unificazione delle denominazioni, alla Consiglio Mondiale delle Chiese, alla esperienza del K.E.K.).

È bene chiudere il punto ricordando che le spiegazioni di cui ci si dovrebbe mettere in cerca riguardano non già la prospettiva di un improbabile “impero” religioso cattolico (parafrasando le deformazioni della globalizzazione proposte da Negri e Hardt), ma l’apparentemente *importante* e *contingente* concorso delle organizzazioni dominanti del cattolicesimo romano ad una *leadership* nel *contingente* processo di globalizzazione religiosa. In questa più modesta prospettiva non scompare certo il valore di una serie di risorse localizzate a Roma e decisive in questo frangente. Che poi uno dei protagonisti di questa *leadership*, Karol Woitiła, abbia da almeno un lustro posto pubblicamente e con straordinaria enfasi la questione delle forme di esercizio del “ministero petrino” (*Ut Unum Sint*, anche in funzione della sua *mission* globale, come anche potremmo molto riduttivamente parafrasare), offre un altro riscontro della diffusa coscienza della realtà del problema oggetto di questo *paper* e della fragilità degli assetti organizzativi, istituzionali e di politica religiosa che da esso sono investiti.

7. Un esempio della capacità di diversità del cattolicesimo romano

Che il cattolicesimo romano possa meglio di altre tradizioni religiose far fronte alle sfide di un *global religious system* può esser mostrato in molti

modi. Certamente, in questa sede, si può dar spazio semplicemente a qualche cenno. È sembrato così opportuno rivolgere l'attenzione *al lato della domanda religiosa* per qualche aspetto in cui essa si manifesta proprio *nello spazio del sistema religioso locale romano*. Per di più, il recente sondaggio commissionato all'Istituto Piepoli dalla Fondazione Roma Europea, e del cui impianto si è occupato chi scrive, ha prodotto risultati comparabili con quelli emersi dalla sezione romana della grande indagine nazionale sulla religiosità di dieci anni fa (Cipriani). Ciò consente anche di operare un importantissimo e raro confronto.

Dopo dieci anni, densi di eventi religiosi promossi su Roma da attori cattolici, dopo dieci anni di grande attività di segmenti della *offerta* religiosa cattolica, tra cui il Grande Giubileo del 2000, il mercato religioso romano (dal lato della *domanda*) appare segnato tra l'altro da tre tendenze.

- (a) La attenzione religiosa dei consumatori è aumentata. Nel campione rappresentativo della popolazione romana adulta, coloro che “si sentono vicini a Dio” sono passati dal 56% al 76%, coloro che dicono di pregare almeno qualche volta sono cresciuti dal 71% al 77%, coloro che dichiarano di andare a Messa od in un qualsiasi luogo di culto almeno una volta alla settimana sono passati dal 23% al 32%. Coloro che si dicono atei od indifferenti sono scesi dal 17% al 12%. Quello che qui importa, ovviamente, non è tanto la “veridicità” di questi dati al centesimo, quanto la coerenza tra le tendenze.
- (b) L'area di identificazione religiosa “cattolica” è rimasta sostanzialmente invariata, intorno al 77-78%.
- (c) Tra i “cattolici” è rimasto basso e spesso poco significativo il grado di correlazione tra le diverse dimensioni della religiosità individuale, segnatamente nel caso della (mancata) relazione tra conoscenza e partecipazione. Partecipare ai riti della propria religione non significa conoscerne di più i contenuti. In breve, non esiste tra i cattolici *un modello* di religione di chiesa dominante, e neppure tra i cattolici praticanti.

La capacità di diversificazione interna della offerta, che costituisce una delle risorse di vincenti del cattolicesimo romano nella competizione con altre tradizioni religiose per la *leadership* nel processo di globalizzazione religiosa ha un costo. Nonostante le pressioni di modernizzazione e di laicizzazione, che in un'area come quella romana dovrebbero portare a

livelli costantemente crescenti (secondo l'*old paradigm* della secolarizzazione) la disaffezione ed il disimpegno dalla religione, negli ultimi dieci anni non si è potuto osservare a Roma nulla del genere. Il cattolicesimo mantiene la sua capacità di attrazione e soprattutto mantiene vitale l'intero sistema religioso locale. Ma ciò è possibile anche in forza di politiche della diversificazione dell'offerta che moltiplicano i modelli di religiosità *all'interno* della cattolica ed i canali della *religious authority structure*, sino ad una soglia piuttosto elevata di pluralismo religioso intraecclesiale. Non è possibile conoscere il punto limite di questa strategia, ma non è assurdo supporre che questa soglia esista e che si stia avvicinando.

8. La novità propulsiva del Vaticano II

Per quanto brevemente, è necessario menzionare un tema molto delicato ed altrettanto cruciale. Come esplicitato sin da principio, la opzione radicalmente costruttivista dell'approccio sociologico adottato rende i risultati ottenuti o ricordati assolutamente innocui dal punto di vista religioso. (Qui sta la grande differenza tra la sociologia della religione contemporanea e la gran parte di quella classica, a partire dalle teorie di Marx e di Durkheim.) Sta alla autoriflessione religiosa, alla teologia, stabilire se, perché, ed in qual misura interessarsi a questi prodotti sociologici. Dal punto di vista sociologico, parlare di un eventuale vantaggio competitivo del cattolicesimo romano in uno scenario di globalizzazione religiosa, semplicemente, non equivale né ad una "critica" né ad un "complimento". Questa premessa comporta un corollario. Le nozioni di tradizione (e dunque di discontinuità/continuità) che sociologia e teologia adottano saranno comunque nella presente prospettiva epistemologica assolutamente incommensurabili, per quanto non disutilmente raffrontabili. Questo serve a ricordare che la sottolineatura sociologica di una continuità o di una discontinuità in una tradizione religiosa non ha alcun immediato valore in sede teologica e più in generale di autoriflessione religiosa.

Ciò chiarito, è possibile conferire il giusto peso ed i necessari limiti ad una nuova tesi proposta alla discussione. Il vantaggio competitivo che il cattolicesimo romano sembra avere nel processo di globalizzazione religiosa appare dipendere in misura determinante dall'evento del Concilio Ecumenico Vaticano II e dalla sua eredità (Kaufmann Zingerle). Il succo

della tesi, che vale ben altro approfondimento, sta nel fatto che essa mette radicalmente in discussione la possibilità di interpretare (“messorianamente”, ad esempio) un ritorno di rilevanza del cattolicesimo romano su scala planetaria come effetto di una vittoriosa rivincita tradizionalista sul “progressismo” (?) conciliare. Riconoscere invece ed assumere sul Concilio la ermeneutica della “*scelta religiosa*” (ponendo l’accento sul sostantivo, come suggerì C.M. Martini) significa adottare una prospettiva sul nesso Concilio / post-Concilio montiniano-woitiliano di cui è difficile eguagliare la potenza esplicativa e la capacità di discernimento, e così comprendere socioculturalmente le radici pratico-teoriche della potenzialità di concorso del cattolicesimo romano ad una *leadership* nella globalizzazione religiosa.

9. Prime conclusioni

Quanto sin qui raccolto, oltre a giustificare il tema proposto ed il suo diritto ad un più sistematico approfondimento, consente di trarre almeno due prime conclusioni.

È possibile affermare che la componente religiosa della *polis* romana, in larghissima parte cattolica, svolge un ruolo di traino nel processo di globalizzazione (e segnatamente di formazione di un *global religious system*). Non è facile affermare altrettanto di diverse e pur importantissime città. Che poi nel cattolicesimo siano assai diffuse posizioni scettiche od ostili alla globalizzazione, in generale o per qualche suo aspetto, è punto meritevole di approfondimento, ma di per sé non ostacolo alla affermazione appena proposta.

In secondo luogo, la comprensione del ruolo che la Roma religiosa sta giocando nel processo di globalizzazione, che è anche processo di superamento dell’«era degli stati» apre un nuovo capitolo della «*questione romana*». Non sarebbe lecito, attraverso un evidentissimo *usteron proteron*, giustificare gli elementi di freno alla modernizzazione italiana introdotti dalla politica vaticana nei secoli passati (insieme ad altri di segno opposto). Tali resistenze ci sono state, e continuano spesso a pesare. Tuttavia, senza poter chiudere quella, si apre oggi una nuova fase nei rapporti tra Roma e l’Italia, una fase nella quale l’eventuale concorso ad una *leadership* nella globalizzazione della Roma religiosa può rivelarsi come una risorsa invece che come un ostacolo – anche se certo non per automatismi. Al contrario, un

recupero insistito ed almeno apparentemente ingenuo della memoria e della identità statale-nazionale italiana potrebbe esso sì giocare oggi un ruolo di freno al protagonismo del paese nel processo di globalizzazione.

10. Alcuni nodi problematici

Se non è possibile, ci pare, tirare altre conclusioni allo stadio attuale della riflessione, è però possibile individuare alcuni nodi problematici. Il concorso importante ad una *leadership* nella globalizzazione religiosa che il cattolicesimo romano sembra poter giocare dipende da una serie di equilibri tutt'altro che solidi. Chi scrive non è assolutamente in grado di suggerire in proposito linee di tendenza prevalenti, né soluzioni ideali. Ciò che si è in grado di fare è consigliare di tenere sotto osservazione alcuni snodi, dalla tenuta o meno dei quali, dalla evoluzione od involuzione dei quali, appare dipendere una parte importante dell'esercizio di un rilievo *globale* per il cattolicesimo romano, nelle forme in cui questo è *attualmente* esercitato.

- Concentrandosi sempre più sul governo carismatico di Wojtyła, l'analisi della fase più recente del cattolicesimo romano rischia di non tenere in sufficiente conto quanto tale stile si sia incastonato, non poco avvantaggiandosene, in quella realtà molto originale che è il cattolicesimo italiano (Riccardi). Se di ciò non maturasse una adeguata coscienza è possibile che in futuro la riproduzione di tale equilibri risulti compromessa. Il cattolicesimo italiano, *mix* unico di "popolarità" e "qualità", di territorialità ed elezione nel panorama dei cattolicesimi moderni e contemporanei, ha consentito al pontefice attuale di interpretare il proprio ministero con accentuazioni che altri contesti cattolici non avrebbero retto, non sarebbero state controbilanciate. *Lo stato ed il peso* del cattolicesimo italiano e *la difficile ripetibilità* – almeno a breve – di stili carismatici quali quelli adottati (e fatalmente usurati) da Giovanni Paolo II andranno tenuti in seria considerazione nella definizione prossima della *forme* e delle *policies* del cuore romano della *Catholic religious authority structure*, da cui molto dipende della potenzialità di *leadership* globale di questa tradizione religiosa.
- Il rapporto tra la Roma cattolica e la Roma italiana, s'è già accennato, non è solo un rapporto religioso, ma è anche un rapporto politico. In particolare, in questa sede urge sottolineare la problematica questione della produzione della *civil religion* nazionale (Luhmann). Per un verso

questo prodotto risulta indispensabile al rendimento delle istituzioni politiche nazionali, per altro verso risulta utile anche per alleggerire il rendimento delle istituzioni religiose di scorie e di funzioni di supplenza. Tale questione può essere sintetizzata anche nella forma di interrogativo sulla quantità e sul tipo (rousseauiano vs. detocquevilliano) del prodotto di *civil religion* di cui si sarà in grado di disporre, in una contesto – si aggiunga – che sempre più sarà nazionale ma anche europea. Dal crocifisso di Ofena al preambolo, od all'art.51, della bozza della “costituzione” europea, la questione s'è già ampiamente riproposta, anche di recente. Il cattolicesimo romano, non può certo proiettarsi nella *global society* trascurando i delicatissimi problemi che gli si pongono nel “giardino di casa”. Esso ha sempre costruito qui (in Italia, nell'Europa Occidentale, in Occidente) le radici degli equilibri socioreligiosi che proponeva: potrà in futuro essere diversamente?

- Un terzo decisivo punto può essere esposto brevemente perché altrove più diffusamente presentato (Diotallevi). Il cattolicesimo romano, proprio puntando sulle straordinarie risorse simboliche e giuridiche a disposizione del vescovo di Roma ha portato a livelli da secoli mai più toccati la intensificazione del processo di diversificazione interna della offerta religiosa. Quello territoriale non era mai stato, almeno da Trento, così chiaramente solo uno dei principi di differenziazione interna del cattolicesimo romano. Sono attualmente legittimate forme di pluralismo religioso intracattolico assolutamente più marcate di quelle conosciute con gli ordini monastici, con gli ordini pre- e post-tridenti e con altre esperienze consimili. Si sta forse andando verso un processo di denominazionalizzazione del cattolicesimo, di sua prelatizzazione, di appalto delle strutture territoriali, con conseguente crisi del carattere ecclesiale ed inclusivo dello stesso e sua permeabilità al principio congregazionalistico? Se così fosse, ad essere compromessa sarebbe quella capacità di ordinare complessità e contingenza che conferisce al cattolicesimo romano quella vincente capacità di somigliare al *global religious system*. Capacità che, denominazionalizzatosi e deecclesializzatosi, il protestantesimo (soprattutto nordamericano) al momento ha perso. Non si dimentichi che Roma è il luogo in cui si è giocata e si sta giocando questa partita sulla forma ed i poteri intraecclesiastici.
- Infine, va ricordato quale è l'anticorpo di cui la tradizione religiosa del cattolicesimo romano dispone per autolimitarsi, difendersi dalla

tentazione di farsi regime (religioso, e dunque anche politico, ecc.). Tale antidoto è il rispetto amoroso per il Popolo d'Israele (Martini). Tale anticorpo vive, spiritualmente ed ecclesiologicamente, in forza della conoscenza e della accettazione di tale mistero, concernente la permanente funzione del Popolo dell'Alleanza (*Nostra Aetate, Dignitatis Humanae*). Attraverso tale memoria il cattolicesimo mantiene il proprio posto nella storia (*"fratelli minori"*) ed acquisisce un atteggiamento diverso da ogni altra tradizione religiosa rispetto a ciò che di religioso sta "fuori" di sé, senza in nulla compromettere la autocomprensione della Chiesa come "segno e strumento dell'intima unione di Dio con tutto il genere umano" (*Lumen Gentium*). La chiesa romana è chiaramente sin nel profondo coinvolta in questa ricerca della posizione giusta rispetto al popolo d'Israele. Tale posizione non è guadagnata mai una volta per tutte. L'asse che lega e distingue la Roma di Pietro e di Paolo da Gerusalemme e l'asse che lega e distingue la Roma di Pietro e di Paolo dalla sinagoga di Roma sono le due direttrici lungo le quali per il cattolicesimo romano si è mostrato essenziale e difficilissimo ricercare e mantenere un equilibrio fedele, come da ultimo Giovanni Paolo II in questi ultimi 25 anni ha mostrato e cercato con coraggio e con grandi difficoltà.

11. Alcuni punti di tangenza tra indagine sociologica e riflessione teologica su Roma

La *polis* romana non è certo riducibile alla sua dimensione religiosa, né quest'ultima alla sua componente cattolica. La sociologia che abbiamo praticato tanto rispetta quanto è *strutturalmente interessata* al confronto con altri saperi. Ovviamente, non si può prescindere dal rilievo che hanno altre dimensioni della *community* romana: quella politica, quella economica, ecc.. Ma avendo riflettuto su di uno dei contributi al processo di globalizzazione che molto probabilmente da Roma proviene (quella religiosa). Si vorrebbe concludere segnalando solamente un interlocutore ed un tema per un dialogo tra saperi diversi.

L'interlocutore è quello teologico, il tema è quello di una sorta di carattere eccentrico della identità romana, *eccentrico* nel senso letterale del tema. Non si pretende di segnalare neppure una analogia, ma semplicemente di mostrare interesse per il fatto che almeno alcune delle figure teologiche

che dalla tradizione cristiana vengono offerte per interpretare Roma sono strutturate enfatizzando quella che – se si vuole – si può definire una forma di eccentricità. La Roma cristiana, infatti, è per un verso città intermedia e provvisoria tra la Gerusalemme terrestre e la Gerusalemme celeste (senza qui considerare il pur decisivo tema delle altre Roma: Bisanzio, Mosca). Ma Roma è anche città intermedia, in altro senso, tra Babele / Babilonia / Bagdad (o Atene) e la Gerusalemme celeste. (Roma intermedia e modesta anche da un punto di vista intraecclesiastico e cattolico: diocesi non monopolista del suo spazio urbano, condiviso con altre diocesi, e priva della dignità patriarcale.) In questo senso Roma fa pensare alla Enoch di Genesi 4, 17, prima città biblica, insieme connessa al peccato, alla grazia, alla attesa. Questa Roma è poi città eccentrica in cui la religione sopravvive attraverso continue *riforme* (composizioni e scomposizioni, chiusure ed aperture), dal grande Gregorio al Vaticano II. La analisi sociologica del rapporto tra globalizzazione religiosa e cattolicesimo romano ha dovuto fare i conti con altre tensioni di *eccentricità* e dinamiche di *riforme*, come non dovrebbe provare vivo interesse per quelle cui nelle righe precedenti si è fatto cenno?

Se sociologia e teologia serrassero il dialogo, potrebbero distintamente ma simultaneamente fornire ad una analisi della città di Roma nel suo insieme ragioni ed esempi capaci di migliorare la sensibilità ed il discernimento verso tensioni di *eccentricità* (come alternative ad ossessioni per l'identità) e dinamiche di *riforma* (come alternative a derive di cinico fatalismo)? Una risposta a questa domanda dipende solo dallo svolgersi effettivo di un confronto. Il suo esito non può essere previsto, come non può essere previsto se e quanto queste riflessioni su Roma ed a partire da Roma abbiano qualcosa da dire intorno ad una più generale idea di città ed una più generale idea di poliarchia globale.