

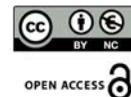


Quaderni
di Teoria Sociale

N. 2 | 2023



Morlacchi Editore



LUCA DIOTALLEVI

La questione del rito religioso nella società contemporanea

Abstract: The aim of this paper is to give yet another example of the analytical strength of Niklas Luhmann's theory. The example will be drawn from the contemporary situation of religion, or more precisely from the as of yet unresolved question of a religious *medium*. The central point is whether or not some large-scale attempt was made during the Twentieth Century to coin a new religious medium, one different from those considered in Luhmann's works. Paragraphs 1 and 2 will summarize Luhmannian analysis of contemporary religion. Paragraph 3 will discuss the justification for focusing attention on the religious medium's issue. Paragraphs 4 and 5 will be devoted to testing the chances of a certain kind of ritual to work as religious medium. In doing so we shall assess the difference between *performance-centred rituals* and *liturgy-centred rituals* [Humphrey Laidlaw 1994]. Paragraph 6 will be discussed if the Vatican II liturgical reform can be classified as a large-scale attempt to elaborate and circulate a new religious medium, irregardless of its success or failure.

Keywords: ritual, religion, social differentiation, Catholicism

Introduzione

L'obiettivo di questo contributo è fornire un esempio della capacità analitica dell'apparato teorico elaborato da Niklas Luhmann. L'esempio verrà tratto dalla situazione contemporanea della religione, in quanto fenomeno sociale. La situazione cui ci si riferirà è quella della non facile relazione tra religione e radicalizzazione del primato della differenziazione per funzioni della società. Luhmann, ciò si intende mostrare, non fornisce solo strumenti utili allo scopo, ma strumenti che sono ben lungi dall'aver rivelato tutte le proprie potenzialità.

In particolare, si cercherà di comprendere se nel corso del Novecento sia stato compiuto qualche tentativo su vasta scala di mettere in circolazione un nuovo *medium* religioso, diverso rispetto a quelli considerati da Luhmann nei suoi lavori (stato di *trance*, confessione di fede, appartenenza organizzata, ecc.). Sullo sfondo sta la tesi, costantemente ribadita da Luhmann, che la religione contemporanea non dispone di un suo *medium* [Luhmann 2023, 162-163]. Ciò di cui si tratterà è se – nel corso del periodo indicato – un tentativo originale ed importante sia

stato compiuto per colmare questa mancanza, a prescindere dal fatto che tale tentativo abbia avuto successo o no.

Nei due paragrafi successivi verranno richiamati alcuni tratti della analisi che Luhmann fa della situazione nella quale si trova la religione della società contemporanea. Il quarto di secolo trascorso dalla scomparsa del sociologo, che sino alla fine si occupò anche di religione, non ha privato di attualità i tratti essenziali della sua analisi, almeno così pare a chi scrive [Diotallevi 2022, 2023]. Nel paragrafo terzo si cercherà di motivare la scelta qui compiuta di concentrare la attenzione sulla questione del *medium* della religione. I due paragrafi seguenti saranno dedicati a sondare le *chance* che un certo tipo di rito potrebbe avere nell'assumere il ruolo di *medium* religioso in un contesto sociale segnato dalla radicalizzazione del primato della differenziazione per funzioni della società. L'ultimo paragrafo sarà dedicato alla identificazione del tentativo su vasta scala – forse fallito, certamente in gravi difficoltà – di elaborare un nuovo *medium* religioso.

La identificazione di un tentativo del genere è di grande importanza anche per lo sviluppo della teoria luhmanniana. Se è vero che le forme ed i gradi della differenziazione funzionale della società hanno a che fare (anche) con le forme ed i gradi della specializzazione e della differenziazione funzionale della religione (sui quali influisce non poco la soluzione data – o non data – alla istanza di un *medium* specializzato), è vero anche che l'essersi verificato o meno di un tentativo di dotare la religione di un *medium* proprio, e diverso da quelli tipici della religione nella società degli ultimi secoli, potrebbe avere qualcosa da insegnare a proposito di una “adeguata teoria circa i limiti interni al sistema della specificazione funzionale che ancora manca alla sociologia” [Luhmann 1977, 57].

1. La condizione attuale della religione della società: uno stato di diffusa sperimentazione

Nell'ultimo volume dedicato alla religione Luhmann propone un giudizio decisamente chiaro sulla attuale situazione di questa [Luhmann 2023, 237] e dice cose che conviene leggere come lati della stessa medaglia.

Per un verso, nella società contemporanea si dà religione. Ovvero: il suo problema di riferimento [Luhmann 1977, 45, 2023, 98-99] è ancora trattato da un sottosistema societale a questo scopo specializzato e differenziato [Luhmann

1989]. Il processo di radicale secolarizzazione tuttora in corso non implica una già avvenuta né una imminente scomparsa della religione. Nella società contemporanea funziona un *global religious system* [Beyer 2006].

Per altro verso, la religione della società da tempo e tuttora attraversa uno stato di profonda e diffusa sperimentazione. La società a modernizzazione radicalizzata almeno per il momento non ha trovato la sua religione. Questa situazione è indice della vitalità e allo stesso tempo della fragilità del sistema religioso. Non si tratta di difficoltà sufficienti a decretare la fine della religione e contemporaneamente esse costringono a prendere sul serio il fatto che – nella prospettiva luhmanniana ed a differenza di quella parsonsiana [Vanderstraeten 2016]¹ – il problema di riferimento (*Bezugsproblem*) della religione potrebbe anche essere preso in carico da altri sottosistemi oppure smembrato o ancora accantonato in una condizione di latenza [Diotallevi 2019, 74ss]. Sottosistemi societali come il diritto, la salute o l'arte, si sono trovati o si trovano in condizioni non troppo dissimili.

Dei due lati della medaglia nelle pagine che seguono sarà il secondo ad essere preso in considerazione. Quando Luhmann indica alcune manifestazioni dello stato di sperimentazione permanente in cui si trova la religione contemporanea non svela qualcosa che la letteratura sociologica dedicata alla religione non conosca già. Singole ed autorevoli correnti di studi hanno da tempo messo in luce questo o quel fenomeno cui Luhmann si riferisce. Semmai ciò che Luhmann offre è un quadro unitario entro il quale poter osservare fenomeni già evidenziati quasi sempre, però, da filoni di ricerca autonomi e non di rado reciprocamente eterogenei.

2. Manifestazioni dello stato di sperimentazione religiosa diffusa e profonda: la interpretazione luhmanniana

Vediamo allora alcuni dei fenomeni e degli ambiti di sperimentazione religiosa considerati da Luhmann sottolineando la unitarietà della prospettiva entro cui vengono osservati².

1. Difficile non collocare le radici della ricerca di Luhmann nello scarto che Schelsky fa segnare a fine anni '50 [1965] rispetto a una linea seguita da Parsons e definita da Bellah [1964].

2. Per dettagli ulteriori e riferimenti bibliografici si rinvia ai già ricordati Diotallevi [2022, 2023].

- a. Se il primato della differenziazione funzionale della società comporta tra l'altro un livello senza precedenti di differenziazione tra tipi di sistemi sociali, e tra questi e l'altro tipo di sistemi capaci di senso, i sistemi psichici, allora è possibile considerarne una implicazione il *subjective turn* [Aldridge 2013] o *democratization of religion* [Turner 2012, 137], ovvero l'aumento del potere della domanda religiosa rispetto a quello dell'offerta religiosa.
- b. Allo stesso processo di radicalizzazione del primato della differenziazione funzionale può anche essere ricondotta tanto la crisi delle forme di offerta religiosa tradizionalmente monopoliste [*organized religion*, Luckmann 1969] quanto il *boom* delle nuove forme e dei nuovi attori della offerta religiosa. La crisi della religione pienamente organizzata è quella di un tipo di chiesa che non solo "ha", ma che "è" organizzazione [Luhmann 1977, 288ss]. Ciò si manifesta innanzitutto come crisi della religione di forma confessionale, quella che dominò l'Europa continentale centro-occidentale tra XVI e primi due terzi del XX secolo e di qui, grazie alle sue proiezioni coloniali, buona parte della religione della società di quel periodo [Diotallevi 2017]. In questo quadro, non è da trascurare che, rispetto a questa ultima, le nuove forme di offerta religiosa sono caratterizzate da una molto maggiore e più diretta attenzione ai meccanismi simbiotici [Luhmann 1981b, 1990, 395, 2018]. Più avanti si dovrà tornare sul punto.
- c. In una situazione del genere è comprensibile che forte emerga la istanza di riforma della religione [Diotallevi 2021]. Tuttavia, proprio ciò che rende urgente tale riforma rende questa stessa assolutamente non pianificabile. Si tratta infatti, ormai, di un compito completamente al di fuori della portata di qualsiasi singola organizzazione religiosa al controllo della quale, per quanto imponente, il sottosistema societale della religione non potrebbe essere ricondotto. Quanto poi sia difficile mobilitare molte organizzazioni verso un medesimo scopo, anche all'interno della stessa tradizione religiosa, è ampiamente documentato dai numerosi tentativi di riforma avvenuti nel corso dell'Ottocento e del Novecento all'interno delle diverse confessioni.
- d. D'altra parte, se si ha presente quanto Luhmann scrive a proposito dei movimenti di protesta [Luhmann 2017; Baraldi, Corsi, Esposito 2021, 197], della loro funzione (ciò che indicano) e della impraticabilità delle

soluzioni che propongono, non stupisce che essi segnino con la loro presenza la religione della società contemporanea [e non da oggi, Beckford 1990] e neppure quanto sia povera d'esiti positivi l'ingenuità o la scaltrezza con la quale le autorità ecclesiastiche attualmente in difficoltà pensano di utilizzarli come vettori di riforma o anche solo come strumenti in vista di un tamponamento della crisi.

- e. In una situazione come quella appena ricordata non sorprende neppure che pian piano le organizzazioni religiose ed innanzitutto le Chiese [Koch 2015; Diotallevi 2014, 2017] siano espunte o semplicemente scivolino via da ogni accoppiamento strutturale tra sottosistemi funzionali [Febbrajo 2013, 6-8]³, primi tra tutti da quelli che danno luogo ai diritti fondamentali [Luhmann 2002a]. Se si pensa al ruolo che svolse la religione nella definizione del modello di *religious freedom* o alla forza d'urto che da parte delle organizzazioni politiche fu necessario sviluppare per imporre a quella un regime di laicità, appare chiaro che in questo momento ci troviamo in una situazione assai diversa [Diotallevi 2010b].
- f. Parimenti è evidente la impossibilità di attribuire la funzione della religione ad una qualsiasi forma di religione civile [Luhmann 1978]; semmai sempre più spesso è possibile osservare poteri politici che (nella forma di *moderate secularism*⁴) tentano di resuscitare un po' di religione per puntellare i loro (sempre più improbabili) progetti di sovranità, preferendo la religione alle vecchie ideologie [Scarpari 2015].
- g. Chi conosce il contributo che da un *medium* specializzato viene alla formazione ed al funzionamento di un sottosistema societale funzionalmente differenziato [Luhmann 1997b: 338ss, 358], coglie facilmente quanto (molto, anche se non tutto) dello stato di diffusa e profonda sperimentazione in cui versa la religione della società dipende dal fatto che, al momento, la religione non ne disponga [Baraldi, Corsi, Esposito 2021, 197ss]. La competizione tra religioso e *secular* [Stolz, Koenemann 2016] e tra religioso e *leisure* mostra il

3. Perdendo così la occasione di partecipare ad un *contingent constitutional moment* [Teubner 2019c, 182].

4. Modood [2012]; McGhee [2013]; Diotallevi [2015].

crescente insuccesso dei vecchi modi (confessionali) di comunicazione religiosa. Anche fenomeni come la diffusa *commodification* o la altrettanto diffusa *brandization* della religione possono tranquillamente essere letti come ricerca di *medium* alternativi [Einstein 2008, Usunier, Stolz 2014].

Riassumendo: per alcuni problemi cruciali la religione contemporanea non ha ancora trovato soluzioni capaci di divenire *standard* o per lo meno dominanti (come fu ad esempio per la forma confessionale di religione). L'ordine sparso con cui ciascuna tradizione religiosa, e spesso addirittura ciascuna delle sue correnti interne, compie i propri esperimenti, aumenta la probabilità che prima o poi venga trovata una risposta adeguata. Allo stesso tempo, però, questa medesima diffusa e profonda sperimentazione costituisce anche un fattore di rischio per la autonomia della religione. In condizioni del genere la religione non solo è più esposta alla competizione di equivalenti funzionali o al veder scivolare il suo problema di riferimento in un cono d'ombra, ma anche al rischio di finire di nuovo sotto il controllo di attori politici o/e questa volta magari economici [Turner 2011].

Nel prosieguo del contributo ci si concentrerà su uno solo dei punti appena ricordati, quello relativo al *medium* della religione. Le ragioni di questa scelta sono molte ed è sufficiente ricordarne solo alcune. Se il *medium* è quella istituzione che può recare impresse e comunicare forme dipendenti da un codice [Luhmann 2023, 13ss] e che, soprattutto, è in grado di abbassare – anche attraverso il collegamento ad efficaci meccanismi simbiotici – la improbabilità che tale comunicazione abbia successo, è facilmente comprensibile la ragione per la quale la disponibilità di un *medium* dedicato risulta cruciale per la formazione di un sottosistema della società costituito da comunicazioni di un certo tipo (religiose nel nostro caso) e solo da quelle. Il grado di improbabilità di successo di una comunicazione specializzata è ancora più elevato del già elevato grado di improbabilità di successo di una comunicazione in generale [Luhmann 1981a]⁵. Se il *medium* specializzato funziona poco o addirittura manca, il relativo sottosistema deve affrontare una situazione forse non impossibile, ma certo molto più

5. Di qui il nesso tra *medium* e 'capitale sociale', o con maggior precisione, tra *medium* e fiducia e dunque anche tra riti e fiducia [Luhmann 2002a].

difficile⁶. Sicché la indisponibilità per la religione di un *medium* proprio, oltre che costituire un problema in sé, influisce anche – direttamente o indirettamente – su tutte le altre difficoltà di cui s'è detto.

3. *Il caso serio del medium specializzato*

Il formarsi di un sottosistema societale funzionalmente specializzato ed il suo grado di efficienza dipendono, non in assoluto ma in misura molto importante, dal funzionamento di un *medium* dedicato. Esso non deve essere sempre lo stesso per ciascuna fase della vicenda di quel tipo di comunicazione. Può mutare e può assumere una articolazione minore o maggiore, come quando il codice primario viene affiancato da un codice ausiliario oppure da un codice secondario.

I tratti del *medium* religioso attualmente in crisi (la fede nella sua accezione confessionale), crisi sulla quale Luhmann si sofferma quasi in ogni scritto dedicato alla religione, costituiscono in questa sede un buon punto di partenza, se non altro perché rivelano la difficile reversibilità di quella crisi e dunque la urgenza della questione⁷. La soluzione confessionale al problema del *medium* religioso, la fede come serie di proposizioni da confessare solennemente e pubblicamente, vede il *medium* in relazione alla combinazione tra un codice primario, immanenza/trascendenza, ed un codice secondario, la morale [Luhmann 2023, 135-143; Luhmann 1989, 294-298].

I lavori di Luhmann non si limitano a studiare il funzionamento del *medium* confessionale e le ragioni della sua crisi. Essi tra l'altro riconoscono che gli stati di *trance* generati nel corso di riti hanno svolto a lungo la funzione di *medium* religioso, ma sappiamo anche che questo si è verificato in condizioni caratterizzate da livelli di complessità e contingenza sociali di molto inferiori a quelli della società contemporanea [ivi, 147ss]. Sappiamo anche che nessuna forma di *religion civile* può ambire al ruolo di equivalente funzionale della religione in senso proprio [Luhmann 1978] a meno di non divenire, come nel caso della laicità, vera e propria “religione politica” [Diotallevi 2010b; Mathoez 2012], il che però

6. Ad es. a difficoltà a non raggiungere o mantenere quel livello minimo essenziale di interna *requisite variety* [Luhmann 2023, 244-245].

7. Per una difesa della fede come *medium* Dinkel [2001], Schneider [2011].

riporterebbe al punto di partenza in quanto anche questa avrebbe bisogno di *medium*. Sappiamo inoltre che Luhmann non ha neppure trascurato di prendere in considerazione la possibilità di dare soluzioni diverse da *trance* e fede al problema del *medium* della religione e tipologicamente più rare. Quella sulla quale Luhmann più si intrattiene consiste del tentativo di distinguere nella chiesa tra membri numerari (appartenenti più di nome che di fatto) e membri effettivamente attivi [Luhmann 1977, 151ss]. Insomma, dall'insieme dei risultati forniti dall'analisi luhmanniana, si può ritenere che il problema del *medium* religioso è serio, che alcune strade appaiono oggi impraticabili a causa della forma assunta dalla società contemporanea, ma anche che nulla impedisce altri tentativi.

In questo modo siamo giunti al punto di svolta del ragionamento. Ora la ipotesi che si sta discutendo può essere riformulata come segue: *ci sono elementi per ritenere che, nel quadro della sperimentazione in corso nel sistema religioso globale, abbia avuto luogo un tentativo importante di elaborare ed adottare un diverso medium religioso e che tale tentativo abbia avuto al centro una particolare forma di rito?* Detto altrimenti: ci sono elementi per ritenere che si sia tentato di dotare la religione di un *medium* e che per far questo si sia tentato di sfruttare alcune potenzialità del rito non valorizzate nel caso di riti che hanno al centro stati di *trance* o/e che optano per una pura e semplice reificazione del sacro?

Di fronte a tale questione non conviene arrestarsi all'impetuoso ritorno al rito in corso da molti decenni in tutto il *global religious system*, ma provare a guardarci dentro. Ciò che interessa non è tanto l'imponente evidenza del ritorno al rito quanto innanzitutto *che* nel sistema religioso globale sul rito si stia lavorando laddove si ricerca un nuovo *medium* e poi *se* in questo lavoro è emerso qualcosa di nuovo e di rilevante, indipendentemente dal fatto che tale novità si sia affermata o meno.

4. Il rito nella sociologia di Luhmann

Ci sono temi sociologici o fenomeni sociali che sotto la lente di ingrandimento luhmanniana si trasformano in qualcosa di irricognoscibile. Non è però questo il caso del rito. Se in materia Luhmann aggiunge qualcosa al già noto, lo fa muovendosi all'interno del perimetro assegnato al concetto da parte di alcuni

dei principali studiosi contemporanei dei fenomeni rituali⁸, da Rappaport [1999] a Collins [2004] per far solo due nomi.

Se si guarda alla letteratura prevalente nelle scienze sociali, il rito è essenzialmente un fenomeno comunicativo [Collins 2007, 675] e tale resta anche quando è celebrato da un individuo apparentemente isolato [Woodhead 2015, 227], persino nel caso della preghiera individuale [Genova 2015]. Il rito esiste solo se e quando è agito⁹. Il rito consiste di una sequenza più o meno invariante di atti ed espressioni formalizzate e non interamente codificate da coloro che danno luogo alla sequenza rituale [Rappaport 1999, 24-51]. Il rito è *medium*: può assumere forme diverse e veicolare significati diversi, e ciò nonostante resta riconoscibile come rito. Nel rito il corpo gioca un ruolo decisivo [*“ritual is essentially a bodily process”* Collins 2004, 53; anche Turner 2006, 2017]. Inoltre, il rito esige miti che lo interpretino [Rappaport 1999, 134-138]. Il rito ha una profonda influenza sull'ordine sociale, sia in termini generali sia con riferimento ai campi di potere e di autorità che produce. Per chi guardi da un punto di vista luhmanniano, di grande utilità risulta una tesi di Rappaport [ivi, 51]: “Comprenderlo come una modalità di comunicazione non restringe affatto la nozione di rito. Al contrario, ciò implica una nozione più estesa di comunicazione”. Collins [2004, 2] aggiunge altri caratteri a quelli appena menzionati: la capacità di generare una distinzione chiara tra coloro che partecipano e coloro che non partecipano, la capacità di focalizzare la attenzione dei partecipanti¹⁰, di creare un clima emotivo condiviso, di produrre effetti duraturi quali senso di appartenenza, oggetti sacri, energia emotiva. Collins, in esplicito dissenso da Weber, afferma che nei riti e non nelle credenze è la forza della religione [Collins 2015, 9]¹¹.

8. Per un panorama, Draper [2020]; Ammerman [2020]; Bell [1997]; Hornborg [2021]; Rosati [2009]; Stolz [2020].

9. Diversamente dal teatro il rito non ha *audience* [Rappaport 1999, 39c e questo la dice lunga sul tentato suicidio di quelle chiese, come larghi settori di quella cattolica, che hanno puntato sulla spettacolarizzazione dei riti illudendosi che fosse una strategia di contrasto al declino della partecipazione ai riti religiosi, mentre tale declino non solo ne veniva agevolato, ma addirittura accelerato, ed insieme veniva sciolto il nesso tra rito e capitale sociale [Piselli 2001, 50].

10. Con particolare attenzione alle zone liminali [Renfrew 2007, 115].

11. E questo basterebbe a riaprire la questione sociologica del cattolicesimo.

Anche per Luhmann il rito non è che comunicazione. Del resto, se fosse altro, non ricadrebbe nel campo di competenza della sociologia [Luhmann 1998, 137]¹². Anche per Luhmann è un possibile *medium* comunicativo poiché è in grado di restare impresso da forme diverse senza con ciò perdere la sua realtà di sostrato facilmente identificabile [Beyer 2009, 99-101]. Ciò che per Luhmann contraddistingue ciascun evento rituale è che in esso la differenza tra emissione (*Mitteilung*) ed informazione è ridotta al minimo [ivi, 107], a quanto basta per comunicare che si sta comunicando o a comunicare che non si sta comunicando altro che la comunicazione e la sua costitutiva eccedenza rispetto a qualsiasi evento od episodio di comunicazione [Luhmann 1997b, 235: “*Kommunikationsvermeidungskommunikation*”]. Per Luhmann il rito serve a controllare il rischio proprio di ogni comunicazione [Luhmann 1977, 87]: il rischio dell’insuccesso ed anche il rischio di venire malamente attribuita¹³. Anche il rapporto tra rito e corporeità ha un preciso riscontro in Luhmann: come per ogni *medium*, anche il rito ha molte più probabilità di funzionare se riesce a contare su efficaci meccanismi simbiotici [ivi, 129-130; Luhmann 2023, 159].

Se si raccolgono anche solo gli elementi sin qui richiamati della teoria del rito adottata da Luhmann, non solo non ci si trova di fronte a qualcosa di incompatibile con quanto sostenuto in materia dalla prevalente letteratura scientifica contemporanea, ma si osserva anche prendere forma un evento che per la teoria luhmanniana riveste una grande importanza.

Se una comunicazione di tipo rituale effettivamente ha successo – nulla infatti preserva il rito dalla improbabilità e dalla contingenza di ogni altro evento comunicativo –, essa si dà come evento comunicativo che immediatamente è anche elemento del sistema società. Nella società, ovvero tra tutti gli eventi comunicativi di qualsiasi genere, la comunicazione rituale costituisce l’unico tipo di evento comunicativo che comunica solo la comunicazione o poco più. Dunque, se per Luhmann il sociale è fatto di comunicazione, il rito è l’evento in cui della comunicazione si comunica (e avviene come) quasi solo ciò che la caratterizza e

12. Anzi: è forma intensificata di comunicazione [Luhmann 2001, 18-19] e la religione è comunicazione con “dio” – se vogliamo usare una delle tante semantiche religiose – e non su dio [Luhmann 1988, 232ss].

13. Qui già si annuncia l’insanabile conflitto tra rito e organizzazione [Baraldi, Corsi, Esposito 2021, 163].

la distingue¹⁴. Così che neppure dal punto di vista luhmanniano stupisce che il rito possa avere una grande influenza sulla forma del sistema società, sull'ordine sociale [Hendelman 2006], in relazione alla forma tra le molte possibili con cui il rito effettivamente si dà ed al rilievo che nella società gli viene riconosciuto oppure negato. A riguardo, è sufficiente pensare anche solo all'opposizione radicale tra principio rituale e principio organizzativo – su cui torneremo ancora a breve – oppure al fatto che il rito impone la esigenza di un mito che interpreti l'ininterpretabile, il paradosso, foss'anche nella forma di un “eloquente silenzio” [“beredten Schweigens”, Luhmann 1986, 58].

In breve, sin qui si è visto che Luhmann parla di rito e che lo fa sì con un linguaggio diverso da quello di autori importanti che di rito si sono occupati, ma anche con esiti alla fin fine non così divergenti come invece avviene per altri temi sociologici. Semmai, nel caso del rito, Luhmann fornisce qualche possibilità analitica aggiuntiva, ma anche in questo caso senza allontanarsi troppo da confini più o meno condivisi con quegli stessi autori. Ad esempio, disponendo dei concetti di *medium* e di codice (o forma), a Luhmann riesce di impostare in modo singolarmente chiaro il problema di come riconoscere un rito religioso ed un rito non religioso, senza essere costretto ad attribuire qualità religiosa ad ogni rito.

Con ciò siamo giunti al passaggio più delicato del ragionamento. Tale passaggio può essere formulato in termini interrogativi. *Nella ricerca in corso nelle scienze sociali è emerso qualcosa che affina le nostre conoscenze sul rito in modo utile al discorso che stiamo svolgendo? Eventualmente, questo qualcosa può essere riformulato per mezzo degli strumenti offerti da Luhmann? E, se sì, questa riformulazione aiuta ad osservare un tentativo importante di dotare la religione di un nuovo medium proprio rivolgendosi a prassi rituali di tipo significativamente diverso da quelle in genere considerate da Luhmann ed in particolare di tipo diverso dagli stati di trance?*

5. C'è rito e rito

Lo spunto per mettere in evidenza alcune ulteriori potenzialità della analisi luhmanniana dei riti proviene da un lavoro di C. Humphrey e J. Laidlaw

14. La filosofia della “vetero-europea” avrebbe forse parlato di “essenza” o di “origine”?

[Humphrey, Laidlaw 1994] dedicato ad un insieme di riti *Jain* noti con il nome di *puja*¹⁵. I due autori recuperano da J. M. Atkinson [1989] una distinzione dotata di solide radici (Mauss, Weber e Skorupski tra gli altri) e la riformulano come tensione tra riti *performance-centred* e riti *liturgy-centred*.

Per Humphrey e Laidlaw il rito è *azione*, ma un tipo di azione molto particolare. Infatti, la ritualizzazione di una azione fa perdere ad essa la sua qualità ontologica cruciale: essere diretta dalla intenzione dell'agente. Anche la azione rituale è mossa da una intenzione, ma tale intenzione – a differenza di quanto avviene negli altri tipi di azione – non è definita da colui che la compie e che partecipa al rito. Nel rito la relazione tra intenzione ed azione è trasformata [Humphrey, Laidlaw 1994, 90] “invertita” [Humphrey, Laidlaw 2007, 256], capovolta. Nel caso del rito, l'attore “riceve” l'intenzione già definita, e ciò persino nel caso limite studiato da Humphrey e Laidlaw in cui gliene viene prescritta nessuna. Con ciò la azione rituale non perde nulla in termini di libertà: chi partecipa ad un rito lo fa comunque coscientemente e liberamente [Humphrey, Laidlaw 1994, 5, 100, 260].

Sin qui non si tratta ancora di una sostanziale novità rispetto a quanto già acquisito in materia di rito dalle scienze sociali. Tuttavia, se si tiene fermo questo punto, più nitida appare la distinzione che Humphrey e Laidlaw introducono tra riti *performance-centred* e riti *liturgy-centred* [si veda anche Rappaport 1999, 169]. È su questa distinzione che dobbiamo ora concentrare l'attenzione.

Humphrey e Laidlaw dopo aver chiarito che un certo grado di inversione dell'intenzione si dà già nei *performance-centred rituals*, mostrano chiaramente che in questi la inversione dell'intenzione si verifica in misura non così radicale come nei riti *liturgy-centred* a causa dei limiti comportati da altre istanze cui il rito *performance-centred* deve corrispondere. I riti basati su *performance*, infatti, risultano inevitabilmente molto meno formalizzabili, sono esposti a continue variazioni, dipendono dalla necessità di provocare determinate reazioni nel pubblico e dal bisogno di incontrarne e possibilmente soddisfarne le aspettative. Di pubblico del resto si deve parlare a proposito di coloro che presenziano alla produzione di comportamenti e/o di oggetti da parte del *performer* del rito. Di questo pubblico si potrebbe anche dire che partecipa al rito, ma certamente non si può trascura-

15. Per alcune osservazioni in qualche caso critiche Collins [2007, 683]; Jensen [2020, 93].

re il fatto che vi partecipa con un ruolo per tanti versi minore rispetto a quello del *performer* [Humphrey, Laidlaw 1994, 8-11]. Al contrario, per Humphrey e Laidlaw man mano che il processo di ritualizzazione di una azione assume forme più radicali, i tratti degli atti rituali divengono sempre più formalizzati e determinati in anticipo, sempre meno dipendono dalle intenzioni degli attori che li eseguono. La assenza di un *performer*, almeno in linea di principio, rende tutti i partecipanti dei concelebranti. In breve, sono classificate come *liturgy-centred* (d'ora in avanti: riti liturgici, o semplicemente: liturgie)¹⁶ quelle sequenze di azioni delle quali è stata compiuta una radicale ritualizzazione. Del resto, osservano Humphrey e Laidlaw, non è un caso se dopo un *performance-centred ritual* ci si chiede se il rito “ha funzionato?”, mentre dopo un rito liturgico ci si chiede se “è stato eseguito nel modo giusto?” [ivi, 11].

Rispetto ai *performance-centred rituals*, tra i quali rientrano a pieno titolo quelli al cui centro sono stati di *trance* [ivi, 9] e ai quali Luhmann dedica la maggior parte di attenzione quando tratta di riti religiosi, i riti di tipo liturgico appaiono più distanti rispetto alle istanze di teatralità e invece molto più conformi a tutti i caratteri distintivi del rito [ivi, 89]. In particolare, nelle liturgie: la azione rituale ha carattere non intenzionale, è stipulata prima che il rito si svolga, le azioni rituali sono percepite in modo disgiunto (come singoli elementi, come “archetipi”), possono e debbono essere apprese dai futuri partecipanti al rito. Inoltre, nei riti di tipo liturgico è particolarmente evidente sia la assenza di ogni funzione strumentale sia la forza con la quale sono richieste interpretazioni del rito stesso [ivi; 12]. Infatti, i riti di tipo liturgico – ennesimo tratto che li distingue tanto dalla magia quanto dai riti basati su *performance* – hanno per scopo anche quello di aprire interrogativi cognitivi e, dunque, di stimolare alla riflessione chi vi prende parte. Per tutte queste ragioni, a giudizio di Humphrey e Laidlaw, i riti liturgici risultano più adeguati dei riti incentrati su *performance* quando si tratta di postulare una marcata trascendenza¹⁷ rispetto all'ordinario agire sociale.

Per queste ragioni merita una attenta valutazione la possibilità che i riti di tipo liturgico possano svolgere la funzione di *medium* religioso in modo diverso da come essa viene svolta dai riti basati su *performance* – quali gli stati di *trance* –.

16. I riti liturgici anche la cruciale capacità di limitare la *emotional domination* [Collins 2020, 116].

17. La “*great transcendence*”, la trascendenza di “terzo livello”, la più radicale secondo la scala proposta da T. Luckmann [1990, 129].

Tale valutazione può essere condotta anche rimanendo all'interno del perimetro teorico luhmanniano e con risultati utili [Beyer 2009, 105-109; Baraldi, Corsi, Esposito 2021, 229ss].

i) *Se* secondo Luhmann il rito è quel tipo di comunicazione che non azzerà, ma riduce al minimo la differenza tra emissione ed informazione [Luhmann 1997b, 236; Luhmann 2023, 147; Beyer 2009, 105-107], e *se* secondo Humphrey e Laidlaw nel rito di tipo liturgico non avviene alcuna *performance* ovvero nulla che possa quasi immediatamente imporsi alla attenzione come altro dagli elementi costanti del rito, *allora* nella comunicazione che avviene nella liturgia e come liturgia la comprensione (che è sempre comprensione della differenza tra emissione ed informazione) è spinta dalla assenza di una *performance* e/o di ogni oggetto sacro a distinguere che ciò che si sta comunicando (la informazione) è la comunicazione e poco più¹⁸ [Beyer 2009, 107-108]. Per questo un rito di tipo liturgico può perseguire lo scopo di comunicare la comunicazione, o poco più, in misura molto più radicale di quanto possa un rito *performance-centred*. In quest'ultimo la distinzione marcata sembra imporsi da sé, la comprensione è sfidata a tracciare la sua distinzione in uno spazio minimo e in continua riduzione.

In termini luhmanniani [Luhmann 1990, 253ss; Baraldi, Corsi, Esposito 2021, 45ss], partecipare ad un *liturgy-centred ritual* implica non attribuire la selezione della informazione a colui, colei o coloro cui viene attribuita la selezione della emissione che manifesta quella informazione: dunque non ai sistemi psichici presenti e partecipanti allo stesso rito e neppure esclusivamente a chi tra di loro in questo stesso rito eventualmente eserciti un ruolo primario e/o di presidenza. Semmai, alla emissione di chi partecipa alla liturgia può essere attribuita la intenzione [o ragione o motivo, Baraldi, Corsi, Esposito 2021, 45] di mettersi a disposizione per una emissione collegata ad una informazione che però è frutto di una selezione non operata da lui, lei o loro.

Nella comunicazione di tipo liturgico non si nega affatto che la informazione in questione sia frutto di una selezione. Semplicemente tale selezione non è attribuita ad uno o più dei sistemi psichici presenti con i propri corpi e partecipanti al rito, ma – si potrebbe forse dire – è attribuita ad una persona [Luhmann 2018a, 136ss], in quanto in qualche modo *partner* di comunicazione, coinvolta in un

18. Fermo restando che ogni comunicazione comunica anche che è comunicazione [Luhmann 1997b, 86].

caso per quanto estremo di doppia contingenza, ma del cui corpo si sa nulla se non che certamente non è presente o per lo meno non lo è al modo in cui lo sono quelli degli altri sistemi psichici che partecipano al rito. È cosa ovvia che, in prospettiva luhmanniana, non fa alcuna differenza che il processo di attribuzioni appena descritto corrisponda a qualcosa di “vero” o di “non vero” nel senso di corrispondente o meno alla “realtà”, che sia frutto di immaginazione, suggestione, finzione o chissà cos’altro. Ciò che interessa è solo la differenza tra quanto avviene in una liturgia e quanto avviene in un *performance-centred ritual* nel quale, invece, la produzione per via di selezione dell’informazione viene attribuita al *performer* della emissione che manifesta quella stessa informazione. Né cambia qualcosa qualora si assuma che la *performance* avviene in stato di *trance* o di possessione del *performer* da parte di chissà quale altra entità trascendente. Nel caso del rito *performance-centred* il corpo del *performer* (e/o un qualche oggetto su cui esso abbia influito) rappresenta quest’altra entità, mentre nel caso della liturgia non si dà nulla di paragonabile. La liturgia si sviluppa erodendo continuamente e il più possibile quel pochissimo che ancora distingue la informazione dalla emissione. In fondo, con la differenza tra riti basati su *performance* e liturgie siamo ancora una volta di fronte alla differenza tra *sacro* e *santo*.

Pur non essendo certamente concetti intercambiabili, quella che Humphey e Laidlaw chiamano inversione della intenzione e quello che Luhmann definisce comprensione di una comunicazione in cui è ridotta al minimo la differenza tra emissione ed informazione, indicano entrambi, secondo i rispettivi paradigmi, fenomeni con almeno una importante porzione in comune. Partecipando ad una liturgia ciò che si comprende (nel significato luhmanniano del termine) è che la comunicazione è una catena di eventi la cui origine è sempre anteriore al singolo evento o al singolo episodio di comunicazione e che non è riducibile all’intervento di un qualsiasi sistema psichico che vi prende parte. La liturgia comunica una verità sulla comunicazione non comunicabile altrimenti. La liturgia comunica qualcosa che la società è e che nella società ci si limita a dare per scontato: che prima di ogni episodio di comunicazione si è data altra comunicazione e che dopo ogni episodio di comunicazione sarà ancora possibile altra comunicazione [Luhmann 1990, 629].

Se per la teoria luhmanniana è vero che “un Dio, presente ovunque e raggiungibile tramite la comunicazione, pur non facendo parte della società” [ivi, 631-632] costituisce “una eccezione unica” e, allo stesso tempo, che il modo in cui “la società

contraddice se stessa, ricavando da ciò la sicurezza sul fatto che l'autoriferimento non è privo di senso e che al principio non sta la identità, ma la differenza”, allora è evidente che la partecipazione alla comunicazione *con* un dio che *non* fa parte della società, se deve avvenire in forma di rito (sarebbe possibile altrimenti?¹⁹), avviene in forma un poco meno inadeguata quando il rito ha la forma di liturgia piuttosto che di *performance-centred ritual*. Ciò conferisce una importanza sociale *ben-più-che-solo-religiosa* al fatto che in una società funzioni come *medium* religioso un tipo di rito piuttosto che un altro o né l'uno né l'altro o nessuno.

ii) Della capacità del rito liturgico di lasciarsi imprimere la forma del codice religioso trascendenza/immanenza, e dunque di poter funzionare come *medium*, s'è già detto e dunque la espressione “riti religiosi di tipo liturgico” o “liturgie religiose” non crea problemi di principio dal punto di vista luhmanniano ed anzi risulta di notevole precisione ed operazionalizzabilità. Su questa base è possibile osservare un altro aspetto della differenza tra le due forme opposte di rito. Mentre nei riti basati su *performance* la distinzione tra indeterminabile o indeterminato e determinabile o determinato, tra trascendente ed immanente, è posta in primo piano attraverso la attribuzione di valore trascendente ad una *performance* e/o ad un oggetto sacro, cui è attribuito il valore di *re-entry* [Luhmann 2023, 10-11], nelle liturgie la stessa distinzione è come continuamente spostata un poco di più verso l'orizzonte del senso. In un modo o nell'altro, nelle liturgie avviene la tendenziale consumazione pressoché senza residuo del sacro ed appunto in tal modo la distinzione tra immanente e trascendente si sposta sempre più verso l'orizzonte. Nelle liturgie il paradosso del codice religioso non viene superato, ma fino all'estremo del possibile (mai del tutto, quindi) disvelato, reso un poco meno opaco, negato un poco meno efficacemente [Baraldi, Corsi, Esposito 2021, 168]. Viene, per così dire, cancellato, ci viene continuamente messa una croce sopra, senza poter però con ciò evitare del tutto che la cancellatura o la croce funga anche da indicazione. Alla fine non manca chi per operare il sacrificio (la quanto più possibile consumazione del sacro) ricorre alla parola (invece che a qualcosa di “più sostanzioso”),

19. Di qui potrebbe partire una riflessione sul nesso o sulla distanza tra rito liturgico e amore [Luhmann 1985, 7-9]. Di questo, però, eventualmente in altra circostanza. In quella sede si dovrebbe affrontare anche la questione della relazione tra il *medium* religioso nella forma di liturgia e gli altri *media* specializzati rispetto al rapporto tra esperire ed agire di *Alter* e di *Ego*.

parola che per costituzione non può durare più di un attimo, ma che un attimo pur dura, e affida la parola non alla pietra o alla polvere ma all'ascolto.

In prospettiva luhmanniana è a questo punto possibile osservare quanto sia ingenuo e controproducente il ricorso a mezzi di diffusione digitali operato da autorità ed organizzazioni ecclesiastiche al fine di allargare la partecipazione ai riti religiosi²⁰. Il differimento temporale della comprensione rispetto alla emissione che quel tipo di mezzi di diffusione comporta [Baraldi, Corsi, Esposito 2021, 73-74 e 111-115], sabota alla radice lo specifico delle liturgie²¹, riesce nella letale impresa di riportarle a spettacolo, di ridurle ad oggetto, loro che avrebbero invece la funzione di contrastare la reificazione della *re-entry* religiosa.

iii) La combinazione delle due caratteristiche appena ricordate manifesta enormi implicazioni quando si tratta di osservare la capacità della religione di osservare in se stessa e nelle altre forme di comunicazione (specializzate o no) il “necessario” o “naturale” (cui si ricorre per deparadossalizzare la osservazione [Luhmann 1986, 46-47]) come esso stesso radicalmente contingente. Del resto, precisamente in tale capacità consiste la funzione della religione, ovvero nel comunicare la “presenza dell’assente” [Luhmann 2023, 25], trasformare la complessità indeterminata od indeterminabile in complessità determinata o determinabile. Nelle liturgie tale funzione è assolta non già dando apparenza di necessità al mondo intero od a qualche suo frammento, ma non risparmiando al mondo o ad alcuna sua porzione (fenomeni religiosi inclusi) la condizione della contingenza. Le liturgie dispiegano un *saeculum*, un orizzonte secolare entro cui nulla si dà di non contingente. Forse questa *saecolarizzazione* va più a fondo di quell’altra, quella che mira ad un mondo del tutto autoconsistente [Diotallevi 2013, 124ss, 2017, 207ss].

20. Si veda Collins 2020 per una prima valutazione dell’impatto dei periodi di forzato distanziamento sociale sui riti. Per l’impatto critico delle nuove tecnologie sulle liturgie Turner J. 2020. La rivoluzione dei mezzi di diffusione avvantaggia la *popular religion* sulla religione delle élites, penalizza i riti di tipo liturgico, favorisce la *illiteracy* anche in ambito religioso ed il *religious consumerism*, e complessivamente la religione e la religiosità di quello che un tempo veniva denigratoriamente chiamato “terzo mondo” [Turner 2008, 227-232].

21. Si tenga presente non solo il collegamento tra le tre selezioni (che rispettivamente danno luogo a emissione, informazione e comprensione), ma anche che esse sono unite in un unico atto di attenzione [Luhmann 1990, 256].

iv) Essenzialmente, un rito di tipo liturgico comunica che la comunicazione non *dipende del tutto da*, né che è *a completa disposizione di*, ovvero comunica che la comunicazione non *inizia davvero da* né *davvero ha termine in* alcun sistema capace di senso, psichico o sociale che sia. Questo costituisce una sfida insidiosissima innanzitutto per un tipo di sistema sociale: l'organizzazione. La liturgia, infatti, comunica che la comunicazione non ha inizio neppure da una decisione per quanto autorevole o autoritaria, neppure da una decisione proveniente dal vertice di una gerarchia.

Liturgia ed organizzazione hanno più di qualcosa in comune, a cominciare da fatto che né l'una né l'altra sono fenomeni sociali originari. Sia l'una che l'altra compaiono solo ad un certo punto della evoluzione sociale²². Entrambe trattano di contingenza e di attribuzione distinguendosi per il modo opposto di risolverne il "mistero" [Luhmann 2003, 37. 48; Baraldi, Corsi, Esposito 2021, in part.164]. Le organizzazioni tendono a mettere un tappo o una pezza difficilmente riconoscibile su qualcosa che le liturgie cercano disperatamente di lasciare aperto [Luhmann 2005, 105]. Ciò, malgrado le liturgie abbiano bisogno di organizzazioni (di tipo ecclesiastico ad es.) e le organizzazioni di riti [Korschmann, McDonald 2015]; e malgrado la modernità, soprattutto se avanzata, abbia bisogno delle une e delle altre²³.

Se si considera il modo in cui Luhmann dissipa l'alone di mistero che occulta le premesse della decisione, mistero dal quale malamente e solo apparentemente si fugge quando ci si rifugia dietro l'alibi del decisore e del suo eventuale carisma [Luhmann 2005, 112-113], allora si può comprendere meglio che tra le funzioni collateralmente svolte dalla liturgia vi è anche quella di tentare di tenere sgombra da ogni usurpatore l'origine e la fine della comunicazione²⁴.

22. Nel significato strettamente luhmanniano del termine.

23. Forse i primi passi della modernizzazione andrebbero cercati un prima del XVI-XVII secolo. Potrebbe esserne traccia a buon titolo la istituzionalizzazione del conflitto tra organizzazioni con diverse priorità funzionali [Diotallevi 2014]. Ciò renderebbe di ancor più grande interesse il controverso tema del *katéchon* [Cacciari 2013].

24. Forse si potrebbe riflettere sul ruolo delle liturgie, a differenza di altri *medium* religiosi, di cooperare a modelli di ordine sociale eterarchici o poliarchici [Diotallevi 2014], la differenza tra *religious freedom* e *laïcité* potrebbe rivelarsi un buon esempio [Diotallevi 2010b].

La comunicazione di fatto si dà. La inosservabilità della società dall'esterno [Luhmann 1997b, 88] ne deriva e nella società a differenziazione funzionale radicalizzata essa è più manifesta che mai. I riti religiosi di tipo liturgico tentano continuamente di ostacolare la sopraffazione di tale osservazione, ed allo stesso tempo con pari forza continuamente *ri-pro*-pongono tale condizione come problema aperto. La comunicazione potrebbe non darsi, eppure si dà, contingente in ogni suo evento [ivi, 190-191], questo è il *Wunder*. La capacità della comunicazione di darsi effettivamente ed allo stesso tempo di non cessare mai di comunicare la propria contingenza è irrisione di ogni pretesa individuale o collettiva sulla comunicazione ed insieme incessante istanza di spiegazione del perché mai si dia qualcosa di così improbabile come la comunicazione. Nel caso una religione intendesse comunicare una rivelazione – nel senso più radicale del termine ‘rivelazione’, magari come gratuita auto-comunicazione di un dio, e senza accontentarsi di mezze misure o di stupire con (immancabilmente miserrimi) effetti speciali –, non sorprenderebbe affatto che lo facesse ricorrendo a riti di tipo liturgico [Beyer 2009, 108-109].

Una volta reinterpreto con strumenti luhmanniani qualche aspetto dei *liturgy-centred rituals* e accertata la loro possibilità di svolgere la funzione di *medium*, è possibile presentare al lettore l'ultima riformulazione dell'interrogativo che ha guidato questo contributo: *nel contesto di sperimentazione variegata, intensa e diffusa che da decenni caratterizza il sistema religioso globale è stato condotto qualche rilevante tentativo di fare, o di tornare a fare, dei riti di tipo liturgico il medium della religione?*

6. *Il cantiere del medium religioso ed il caso della riforma liturgica del Vaticano II*

È possibile interpretare la riforma liturgica decisa dal Concilio Ecumenico Vaticano II (convocato nel 1959 e celebrato dalla Chiesa cattolica tra il 1962 ed il 1965) *come un tentativo su larga scala di impiegare o tornare ad impiegare come medium religioso riti di tipo liturgico?*

Il 4 Dicembre 1963 un Concilio Ecumenico riunito intorno al vescovo di Roma – nell'insieme l'istanza magisteriale più elevata all'interno alla Chiesa cattolica, una delle tradizioni religiose più diffuse su scala globale – vota ed approva una costituzione dogmatica – il tipo di documento più autorevole che si possa adottare da parte della Chiesa cattolica – dedicata alla liturgia: la *Sacrosanctum Concilium* [SC].

Per giudizio pressoché unanime [Grillo 2003; Neunheuser 1994] questo testo costituisce l'approdo di un lungo e tormentato processo e il punto di avvio di un processo senz'altro altrettanto tormentato e probabilmente non meno breve.

Sulla base di *SC* [Marsili 1994; Grillo 2003, 19ss; Belli 2013, 160], del resto il primo importante documento approvato da quel Concilio, i) tutto il magistero cattolico e la stessa autodescrizione della Chiesa vengono re-imperniati nel rito liturgico. Questa operazione comporta anche alcune importanti prese di distanza: i.i) dal paradigma del sacro, di un sacro reificato, sulla base di una ricomprensione del sacramento come azione prima che come oggetto [De Lubac 2009; Grillo 2001, 275]; i.ii) dal registro della spettacolarità e della *performance* e dunque dell'esclusivo protagonismo di colui (un esponente del clero) che in precedenza – per lunghi secoli – era stato ammantato di sacro e vissuto e compreso come l'unico celebrante; i.iii) da una prospettiva (che si era fatta strada anche in ambito cattolico) che conduceva ad una interiorizzazione senza residui della religione. Da *SC* e da tutti i documenti del Vaticano II la liturgia è solennemente riconosciuta come “culmine e fonte” della vita dei credenti e della Chiesa: tutto il resto deve essere, o tornare ad essere, coerente con questo dato [Grillo 2001, 270-274, 2003, 60 e 152].

ii) La liturgia cattolica è ricompresa in coerenza alla sua opera: il sacramento²⁵. In questa sede è sufficiente ricordare che con tale termine (“sacramento”) dai Padri Latini viene tradotto il greco *mysterion*, termine con il quale si intende significare la indeducibilità della grazia²⁶, la assoluta gratuità di un dato e, se si volesse usare un determinata semantica religiosa, si potrebbe anche dire: della comunicazione “con Dio” come condizione creata dalla “autocomunicazione gratuita di Dio”²⁷. Anche da un punto di vista sociologico come quello luhmanniano, non è difficile comprendere perché si sia ritenuto che ad un tale scopo ben si presti quel tipo di comunicazione che della comunicazione è comunicato da

25. Perché non sfugga il rilievo teoretico della nozione Tommasi 2012, 2015, 18-23

26. Di qui la possibilità di un intenso confronto con la fenomenologia contemporanea [Belli 2022, 62, 281-291], ma anche con autori come Nancy e Derrida o Dalfærth ed Olivetti impegnati in un confronto serrato con Luhmann [Boersma 2009].

27. Con la riforma del Vaticano II, sotto la spinta del movimento liturgico, la strada che si intraprende o si torna ad intraprendere è quella di una liturgia “oltre l'intenzione e oltre ogni scopo” [Grillo 2003, 177], di una liturgia che “non è l'azione con la quale gli uomini si ricongiungono a Dio, ma è prima di tutto l'azione con la quale *Dio in Cristo* viene a contatto con gli uomini” [Marsili 1994, 105].

riti di tipo liturgico [Collins 2007, 683; Beyer 2009] certamente meglio che non da altri tipi di rito e più ancora da credenze formulate al modo delle confessioni [Belli 2013, 281-296].

iii) La comprensione dei riti sacramentali come riti religiosi di tipo liturgico implica per la Chiesa cattolica anche un ripensamento profondo del rapporto tra rito ed organizzazione religiosa, più precisamente: tra chiesa [come insieme di tutte le comunicazioni religiose: ad es. Luhmann 1977, 267] e organizzazioni ecclesiastiche [la *Amtkirche*: ad es. *ivi*, 57ss, 288, Luhmann 2023, 178s, 188, 262]. Il rapporto tra i due tipi di sistema si fa più lasco senza per questo però – almeno nelle intenzioni dei riformatori – lasciare spazio alcuno ai *performer* religiosi.

iv) Come mostrato da tutti i documenti del Vaticano II, questa operazione di ri-relativizzazione delle organizzazioni ecclesiastiche rispetto alla liturgia (e perciò stesso alla chiesa) costituisce in molti sensi un passo decisivo: per tornare a non confondere i confini delle organizzazioni con i confini della chiesa, per poter tornare a comprendere le due *Città* come *perplexae* e *permixtae* (Agostino), in una parola per ricomprendere la chiesa come totalità delle comunicazioni religiose, ovvero come la società osservata dal punto di vista del sistema religioso [Pannenberg, Luhmann 1978]²⁸. Con il che è evidente che la intera società potrebbe risentire di questo cambiamento di forma della comunicazione religiosa e delle sue implicazioni²⁹, ovviamente: qualora tale cambiamento si affermasse.

È sulla base di queste ragioni, e di altre che potrebbero agevolmente essere affiancate a queste, che sembra possibile prospettare una, per quanto provvisoria, conclusione alla ricerca qui svolta: il Vaticano II è stato anche (e forse innanzitutto) il punto di svolta di un imponente tentativo di fare (forse di ri-fare) del rito di tipo liturgico il *medium* della religione. Non scandalizzerà, perciò, che una riforma come quella del Vaticano II abbia incontrato tante resistenze [Flanagan 1991; Torevell 2007; Baldovin 2008].

In conclusione, è bene ribadire che il controllo della tesi proposta non è affatto giustificato dal successo del processo di riforma cui essa si riferisce. Come detto, ad oggi non ci sono affatto ragioni sufficienti per parlare di successo della riforma li-

28. Forse la teologia, e la sociologia, avrebbero qualcosa da guadagnare se riflettessero più attentamente sulle analogie tra chiesa e mercato.

29. Per esempio, si potrebbe scoprire che le liturgie aiutano ad evitare i sempre più pericolosi eccessi di integrazione sociale [Esposito 2020].

turgica del Vaticano II e forse sono più numerose e pesanti quelle che parlano di un processo ancora in corso e con crescenti segnali di insuccesso. Abbondano le ragioni per dire che le cose hanno preso una piega diversa da quella auspicata dal Vaticano II e hanno seguito un percorso di accelerata divergenza dalle decisioni conciliari³⁰.

L'esito al momento più probabile della sperimentazione in corso nel sistema religioso globale non è quello della scomparsa del religioso, ma quello di una sua crescente subalternità al politico o all'economico, subalternità resa possibile non dal pluralizzarsi, ma dal frammentarsi estremo del fronte della offerta religiosa. Tutto ciò non solo non comporta la scomparsa dei riti, ma neppure quella dei riti religiosi. Tutto ciò, e non solo a giudizio di Luhmann, non contrasta affatto con la secolarizzazione – se compresa come rapporto tra religione e primato della *differenziazione* funzionale invece che come *sostituzione* della religione da parte della politica [Diotallevi 2014] – né costituisce una qualche forma di resistenza del religioso a tale processo. Scrive tra gli altri e con particolare chiarezza R. Collins [2015] “Mondo secolare non significa scomparsa della religione, ma la perdita del monopolio sul rituale da parte del religioso”.

Se la ipotesi proposta in questo lavoro risultasse corroborata, sarebbe più facile comprendere come mai chi studia l'impatto della cultura dei consumi sulla società e sulla religione contemporanee, come V.J. Miller, abbia individuato nella prassi liturgica ed in particolare nella *sacramentalità* cattolica una delle non molte risorse a disposizione delle religioni tradizionali – forse la principale – per affrontare ed attraversare la sfida di una modernizzazione radicalizzata [2003, 188ss].

Riferimenti bibliografici

Aldridge, A.
2013, *Religion in Contemporary World*, Polity, Cambridge.

Ammerman, N. T.
2020, *Rethinking Religion: Toward a Practice Approach*, American Journal of Sociology, vol. 126, n. 1 (July 2020), pp. 6-51.

30. Zillinger, Dreschke, Behrend [2014]; Draper [2014]; Conway [2021]; Lim, Ruth [2011]; Turner [2008, 227-232].

- Atkinson, J. M.
1989, *The Art and Politics of Wana Shamanism*, University of California Press, Berkeley.
- Baldovin, J. F.
2008, *Reforming the Liturgy. A Response to the Critics*, Liturgical Press Collegeville, Minnesota.
- Baraldi, C., Corsi, G., Esposito E.
2021, *Unlocking Luhmann. A keyword introduction to systems theory*, Bielefeld University Press, Bielefeld.
- Beckford, J. A.
1990, *Nuove forme del sacro*, Il Mulino, Bologna (ed. or. 1986).
- Bell, C.
1997, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, Oxford University Press, Oxford.
- Bellah, R. N.
1964, *Religious Evolution*, American Sociological Review, vol. 29, n. 3, (June 1964), pp. 358-374.
- Belli, M.
2013, *Caro veritatis cardo. L'interesse della fenomenologia francese per la teologia dei sacramenti*, Glossa, Milano.
2022, *Presenza reale. Filosofia e teologia di fronte all'eucarestia*, Queriniana, Brescia.
- Beyer, P.
2006, *Religions in Global Society*, Routledge, London.
2009, *Religion as communication: on Niklas Luhmann*, in M. Strausberg (a cura di), *Contemporary Theories of Religion. A critical companion*, Routledge, London, pp. 99-114.
- Boersma, H.
2009, *Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology. A Return to Mystery*, Oxford University Press, Oxford.
- Cacciari, M.
2013, *Il potere che frena*, Adelphi, Milano.

Collins, P.

2004, *Interactional Ritual Chains*, Princeton University Press, Princeton.

2007, *Religion and Ritual: A Multi-Perspectival Approach*, in P. B. Clarke (a cura di), *The Oxford Handbook of The Sociology of Religion*, Oxford University Press, Oxford, pp. 671-687.

2015, *The Micro-sociology of Religion: Religious Practices, Collective and Individual*, in The ARDA Guiding Papers Series (www.theArda.com).

2020, *Charisma: micro-sociology of Power and Influence*, Routledge, London.

Conway, B.

2021, *The sociology of Catholicism: A review of research and scholarship*, *Sociology Compass*, pp. 15-33.

De Lubac, H.

2009, *Corpus Mysticum, L'Eucharisties et li'Eglise au Moyen Age*, Cerf, Paris.

Dinkel, C.

2001, *Glaube als symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium*, *Soziale Systeme*, n.7, pp. 56-70.

Diotallevi, L.

2010, *Una alternativa alla laicità*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ).

2014, *L'ordine imperfetto. Modernità, Stato, secolarizzazione*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ).

2015, *Religion and state in the twenty-first century: the alternative between laïcité and religious freedom*, in T. Hjelm (a cura di), *Is God Back? Reconsidering the new visibility of religion*, Bloomsbury, London, pp. 107-117.

2017, *Fine corsa. La crisi del cristianesimo come religione confessionale*, Edizioni Dehoniane, Bologna.

2019, *Il paradosso di Francesco. La secolarizzazione tra boom religioso e crisi del cristianesimo*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ).

2021, *Il problema della riforma della Chiesa oggi in prospettiva sociologica*, *Prospettiva Persona*, vol. XXIX, pp. 28-50.

2022, *Il compito di una - eventuale - "quarta sociologia della religione italiana". Prima parte*, *Sociologia*, n. 2, a. LVI, pp. 83-97.

2023, *La possibilità di una “quarta sociologia della religione italiana”. Seconda parte*, Sociologia, n. 1, a. LVII, pp. 72-91.

Draper, S.

2020, *Rituals*, in A. Possamai, A. Di Blasi (a cura di), *The Sage Encyclopedia of the Sociology of Religion*, Sage, London, pp. 704-707.

Einstein, M.

2008, *Brands of Faith. Marketing religion in a commercial age*, Routledge, London.

Esposito, E.

2020, *Systemic Integration and the Need for De-Integration in Pandemic Times*, Sociologica, n.14, a. V, pp. 3-20.

Febbrajo, A.

2013, *Introduction*, in A. Febbrajo, G. Harste (a cura di), *Law and Intersystemic Communication. Understanding ‘Structural Coupling’*, Ashgate, Farnham, pp. 1-16.

Flanagan, K.

1991, *Sociology and Liturgy. Re-presentations of the Holy*, St. Martin's Press, New York.

Genova, C.

2015, *Prayer as Practice: An Interpretative Proposal*, in G. Giordan, L. Woodhead (a cura di), *A Sociology of Prayer*, Ashgate, Farnham, pp. 9-24.

Giordan, G., Woodhead, L. (a cura di)

2015, *A Sociology of Prayer*, Ashgate, Farnham.

Grillo, A.

2001, *L'eucarestia corpo reale di Cristo, proposta della Chiesa alla libertà dell'uomo*, in N. Reali (a cura di) *Il mondo del sacramento. Teologia e filosofia a confronto*, Paoline, Milano, pp. 269-301.

2003, *La nascita della liturgia nel XX secolo*, Cittadella Editrice, Assisi.

Handelman, D.

2006, *Conceptual Alternatives to 'Ritual'*, in J. Kreinath, J. Snoek, M. Stausberg (a cura di), *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Brill, Leiden, pp. 37-49.

Hornborg, A. C.

2021, *Rebranding the soul. Rituals for the well-made man in market society*, in J. Cornelio e aa. vv. (a cura di), *Routledge International Handbook of Religion in Global Society*, Routledge, London, pp. 52-62.

Humphrey, C., Laidlaw, J.

1994, *The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*, Clarendon Press, Oxford.

2007, *Sacrifice and Ritualization*, in Kyriakidis E. (a cura di), *The Archeology of Ritual*, University of California, Los Angeles, pp. 255-276.

Jennings, M.

2015, *An extraordinary degree of exaltation: Durkheim, effervescence and Pentecostalism's defeat of secularisation*, *Social Compass*, n. 62, pp. 61-75.

Jensen, J.S.

2020, *What is Religion?*, Routledge, London.

Koch, M.

2015, *From International to World Organizations*, B. Holzer, F. Kastner, T. Werron (a cura di), *From Globalization to World Society. Neo-Institutional and Systems-Theoretical Perspectives*, Routledge, pp. 279-300.

Koschmann, M. A., McDonald, J.

2015, *Organizational rituals, Communication, and the Question of Agency*, *Management Communication Quarterly*, n. 29, pp. 229-256.

Lim, S.H., Ruth, L.

2011, *Lovin' on Jesus*, Abington, Nashville.

Luckmann, Th.

1969, *La religione invisibile*, Il Mulino, Bologna (ed. or. 1967).

- Luhmann, N.
 1977, *Funktion der religion*, Suhrkamp, Frankfurt.
 1978, *Grundwerte als Zivilreligion*, Archivio di Filosofia, pp.51-71.
 1981a, *The Improbability of Communication*, International Social Science Journal n. 1, a. XXXIII, pp. 122-132.
 1981b *Symbiotische Mechanismen*, Soziologische Aufklärung 3, Westdeutscher Verlag, Opladen, pp. 228-244.
 1985, *Amore come passione*, Laterza, Roma-Bari (ed. or. 1982).
 1986, *Intersubjektivitaet oder Kommunikation*, Archivio di Filosofia, n. 1-3, a. LIV, pp. 41-60.
 1989, *Die Ausdifferenzierung der Religion*, in N. Luhmann, *Gesellschaftstruktur und Semantik. Studien zue Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
 1990, *Sistemi sociali*, Il Mulino, Bologna (ed. or. 1984)
 1997a, *Das Medium der Religion. Eine soziologische Betrachtung ueber Gott und die Seelen*, Evangelische Theologie, vol 57, n. 4, pp. 305-319.
 1997b, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
 1998, *Religion als Kommunikation*, in H. Tyrell, V. Krech, H. Knoblauch (a cura di), *Religion als Kommunikation*, Ergon Verlag, Wuerzburg, pp. 135-146.
 2001, *Notes on the Project 'Poetry and Social Theory'*, Theory, Society and Culture, n. 1, a. 18, pp. 15-27.
 2002a, *I diritti fondamentali come istituzione*, Dedalo, Bari (ed. or. 1965).
 2002b, *La fiducia*, Il Mulino, Bologna (1968).
 2003, *Organization*, in T. Bakken, T. Hernes (a cura di), *Autopoietic Organizatiuon Theory. Drawing on Niklas Luhmann's Social Sustems Perspectives*, Abstrakt - Liber – Copenghen, Business School.
 2005, *Organizzazione e decisione*, Bruno Mondadori, Milano (ed. or. 2000).
 2017, *Protesta. Teoria dei sistemi e movimenti sociali*, Mimesis, Milano-Udine (ed. or. 1996).
 2018a, *Che cosa è comunicazione?*, Mimesis, Milano-Udine (ed. or. 2018)
 2018b, *Syrnbiotische Mechanismen*, in N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung 3, Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, SpringerVS, Wiesbaden, pp.283-304.
 2023, *La religione della società*, Franco Angeli, Milano (ed. or. 2000).

- Marsili, S. (a cura di)
1994, *La teologia della Liturgia nel Vaticano II*, in B. Neunheuser, S. Marsili, M. Augé, R. Civil (a cura di), *La liturgia momento nella storia della salvezza*, Marietti, Genova, pp. 85-106.
- Mathoez, A.
2012, *Le origini dei culti rivoluzionari 1789-1792*, A&P, Milano.
- McGhee, D.
2013, *Moderate secularism in liberal societies?*, in G. D'Costa, M. Evans, T. Modood, J. Rivers (a cura di), *Religion in a Liberal State*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 117-134.
- Miller, V. J.
2003, *Consuming Religion. Christian Faith and Practice in a Consumer Culture*, Continuum, New York.
- Modood, T.
2012, *Moderate secularism, religion as identity and respect for religion*, in E. Reed, M. Dumper (a cura di), Cambridge University Press, Cambridge, pp. 62-80.
- Neunheuser, B., aa.vv. (a cura di)
1994, *La liturgia: momento nella storia della salvezza*, Marietti, Genova.
- Pannenberg, W., Luhmann, N.
1978, *Die Allegemeingueltigkeitder Religion*, Evangelische Kommentare, n. 11, pp. 350-357.
- Piselli, F.
2001, *Capitale sociale: un concetto situazionale e dinamico*, in A. Bagnasco e aa., *Il capitale sociale. Istruzioni per l'uso*, il Mulino, Bologna, pp. 47-76.
- Rappaport, R. A.
1999, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University Press, Cambridge.

Renfrew, C.

2007, *The Archeology of Ritual, of Cult, and of Religion*, in E. Kyriakidis, *The Archeology of Ritual*, University of California, Los Angeles, pp. 109-122.

Rosati, M.

2009, *Ritual and Sacred. A Neo-Durkheimian Analysis of Politics, Religion and Self*, Ashgate, Farnham.

Scarpari, M.

2015, *Ritorno a Confucio. La Cina di oggi fra tradizione e mercato*, il Mulino, Bologna.

Schelsky, H.

1957, *Ist die Dauerreflektion institutionalisierbar?*, *Zeitschrift fuer Evangelische Ethik*, n. 1, pp. 153-174

Schneider, W. L.

2011, *Religion und funktionale Differenzierung*, in T. Schwinn, C. Kroneberg, J. Greve (a cura di), *Soziale Differenzierung. Handlungstheoretische Zugänge in der Diskussion*, VS Verlag, Wiesbaden, pp.181-210.

Stolz, J.

2020, *Secularization theories in the twenty-first century: Ideas, evidence, and problems. Presidential address*, *Social Compass* 2020, Vol. 67, n.2, pp. 282-308.

Stolz, J., Koenemnn, J.

2016, *A Theory of Religious-Secular Competition*, in J. Stolz e aa., *(Un)believing in Modern Societies*, Ashgate, Farnham, pp.12-50.

Teubner G.,

2019, *A constitutional moment? The logics of 'hitting the bottom'*, in G. Teubner, *Critical theory and legal autopoiesis*, Manchester University Press, Manchester, pp. 175-212.

Tommasi, F. V.

2015, *Il sacramento come nozione filosofica*, in F.V. Tommasi (a cura di), *Del sacramento che viene all'idea. Storia filosofica di un concetto teologico*, Edizione Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona, pp. 7-23.

2012, *Analogia e sacramento. Appunti a partire da Levinas*, Fogli Campostrini, n. 1, a. 1, pp. 176-181.

Torevell, D.

2007, *Liturgy and the beauty of the Unknown. Another Place*, Ashgate, Farnham.

Turner, B. S.

2006, *Body*, Theory, Culture & Society, n. 23, pp. 223-229.

2008, *Religious speech: the ineffable nature of religious communication in the information age*, Theory Culture and Society, n. 24, pp. 219-235.

2011, *Religion and Modern Society. Citizenship, Secularization and the State*, Cambridge University Press, Cambridge.

2012, *Post-Secular Society: Consumerism and the Democratization of Religion*, in Gorski P.S., Kim D.K., Torpey J., VanAntwerpen J. Ed. by, *The Post Secular in Question*, Religion in contemporary society, New York, New York University.

2017, *Ritual, belief and habituation: Religion and religions from the axial age to the Anthropocene*, European Journal of Social Theory Vol. 20, pp. 132-145.

Turner, J.

2020, *Online-Ritual and the Active Participation of the Faithful. Digital Technology and the Roman Catholic Liturgy*, in A. E. Grant, A. F. C. Sturgill, C. H. Chen, D. A. Stout (a cura di), *Religion Online. How Digital Technology Is Changing the Way We Worship and Pray*, vol.1, pp. 160-173.

Usunier, J. C., Stolz, J.

2014, *Religions as Brands. New Perspectives on the Marketization of Religion and Spirituality*, Ashgate, Farnham.

Vanderstraeten, R.

2016, *Parsons on Christianity*, Thesis Eleven, 2016, vol. 132, pp. 50-61.

Woodhead, L.

2015, *Conclusion. Prayer as Changing the Subject*, in G. Giordan, L. Woodhead (a cura di), *A Sociology of Prayer*, Ashgate, Farnham, pp. 213-230.

Zillinger, M., Dreschke, A., Behrend, H.

2014, *Trance Mediums and New Media*, in M. Zillinger, D. Martin, et alii, *Trance Mediums and New Media: Spirit Possession in the Age of Technical Reproduction*. Cloth ed. Fordham University Press, 2014.

Luca Diotallevi si è laureato in filosofia presso la università “La Sapienza” di Roma. Ha conseguito il dottorato in sociologia presso la università di Parma. È stato *senior fellow* presso il *Center for the Study of World Religions* della *Harvard Divinity School*. Ha trascorso periodi di studio presso le università di Bielefeld, Oxford, Cambridge ed Harvard. Il suo principale interesse di ricerca riguarda i rapporti tra religione e modernizzazione sociale avanzata. È professore ordinario di sociologia presso la Università di Roma TRE.

MONOGRAFIA

Niklas Luhmann (1927-1998), contemporaneo. Sistemi, distinzioni, società

A cura di: Luca Guizzardi e Luca Martignani

Luca Guizzardi, Luca Martignani, *Presentazione* | Alberto Cevolini, *Teoria come sistema – teoria dei sistemi. Sulla prassi della costruzione della teoria sociologica in prospettiva teorico-sistemica* | Giancarlo Corsi, *Elogio dell'incertezza. Decisori e osservatori nella società moderna* | Luca Diotallevi, *La questione del rito religioso nella società contemporanea* | Elena Esposito, *Luhmann, sugli algoritmi, nel 1966* | Luca Guizzardi, *Queer Luhmann! Alcune riflessioni luhmanniane sul queer (o alcune riflessioni queer su Luhmann)* | Luca Martignani, *Le provocazioni dell'arte contemporanea come re-entry nel sistema dell'arte. Considerazioni a partire dalla proposta sociologica di Niklas Luhmann* | Riccardo Prandini, *“Quell'istante dove tutto ritorna possibile”. Le funzioni del negativo tra istituzioni immunitarie e movimenti sociali*

SAGGI

Silvana Greco, *Cesare Beccaria and the Lombard Enlightenment in the Sociological Thought of Moses Dobruska* | Massimiliano Panarari, *Scienze sociali e giuridiche nella Francia tra Otto e Novecento: le “affinità elettive” delle teorie. Note sul positivismo sociologico di Léon Duguit* | Alessandra Polidori, *Tracciare ponti negli studi sui giovani: generazioni, transizioni, strutture, agency e mobilità*

BIBLIOGRAFIA DI FRANCO CRESPI

Ambrogio Santambrogio, *Bibliografia di Franco Crespi*

INTERVISTA

Lorenzo Bruni, Giulia Salzano, *Intersubjectivity, Empathy and Community. A Dialogue with Dan Zahavi*

RECENSIONI

Sergio Belardinelli, *Niklas Luhmann, La religione della società, Milano, Franco Angeli, 2023.* | Maurizio Bonolis, *Paolo Pecere, La natura della mente. Da Cartesio alle scienze cognitive, Carocci, 2023.* | Matteo Bortolini, *Luca Martignani, Estetica sovversiva. Sulla rappresentazione e gli oggetti culturali, Ombrecorte, 2022.* | Lorenzo Bruni, *Lucio Cortella, L'ethos del riconoscimento, Laterza, 2023.* | Mario Marotta, *Niklas Luhmann, Famiglia ed educazione nella società moderna, a cura di G. Corsi e R. Prandini, Edizioni Studium, 2023.*