

CHIESA CATTOLICA E MUTAMENTO SOCIALE

RILIEVI METODOLOGICI

Se mancando di una sufficiente prospettiva storica non è ancora facile e forse nemmeno possibile delineare una sociologia della sociologia religiosa, si possono tuttavia già fare utili ed interessanti considerazioni sulle circostanze che hanno caratterizzato il suo rifiorire e sugli orientamenti seguiti nel suo sviluppo.

1. Il primo rilievo da fare è di carattere geografico: **la sociologia religiosa si è particolarmente affermata in Europa**. Tale constatazione non manca d'interesse perché mentre, come vedremo, la sociologia religiosa si è sviluppata soprattutto in senso sociografico ed empirico, sono gli americani ad avere - specialmente fino a qualche anno fa, ma ancora oggi in larga misura - il predominio per questo tipo di ricerche. Non solo, ma mentre in Europa la sociologia religiosa si è per lo più sviluppata in ambienti cattolici, in America, tuttora la terra promessa della sociologia, non si può dire che i cattolici siano all'avanguardia in questo settore di studi, tanto da dare l'impressione che le ricerche di sociologia religiosa che vi si conducono, più che inserirsi nel contesto della sociologia americana, si possano collegare con quelle europee. Comunque, a prescindere dall'approfondimento di questi significativi contrasti, resta il fatto che oltre ad avere un'impronta europea, la sociologia religiosa attuale è in buona parte « cattolica ».

2. A spiegare questa seconda caratteristica, certo più d'uno penserà alle note dominanti della sociologia europea, che una volta si usava qualificare « sociologia delle idee » in contrapposizione all'americana « sociologia dei fatti » (1). Senza discutere per ora il valore di questi accostamenti e senza nemmeno mettere in dubbio l'influenza che possono aver avuto certi fattori

(1) Cfr. F. BARBANO, *Teoria e ricerca nella sociologia contemporanea*, Milano 1955, pag. 45. V. anche J. LECLERCQ, *Introduzione alla sociologia*, Milano 1954.

occasionali, è però opportuno andare un po' più a fondo nell'esame di questa caratterizzazione.

E' un fatto che finora la sociologia religiosa - quella per intenderci, che abbiamo chiamato « europea » e « cattolica » - è stata largamente dominata dalle ricerche sulla pratica religiosa. Lo ha recentemente notato anche Emile Pin S. J., facendo in un lucido articolo il bilancio di un decennio di sociologia religiosa (2). Tale fenomeno non è davvero difficile a spiegarsi: dal momento che l'aspetto « pratica religiosa » è certamente il più facile da essere analizzato empiricamente, era logico che si partisse di lì nell'analisi sociologica di un fenomeno così complesso come quello religioso. E' anche vero, però, che la pratica religiosa ha un particolare significato per i cattolici. Ecco un punto da segnalare, dopo aver ricordato di passaggio che l'intensificarsi delle indagini sulla pratica religiosa è ovviamente dovuto anche all'utilità pratica che tali studi possono avere per pastori ed uomini di Chiesa (3).

Il punto è che non a caso o solo per motivi pratici l'interesse dei sociologi di formazione cattolica si è fermato sulla pratica religiosa, che costituisce una delle linee di displuvio tra cattolicesimo e riforma. Mentre, infatti, per i protestanti l'aver posto l'accento sulla giustificazione frutto della fede doveva portare inevitabilmente ad una svalutazione degli aspetti pratici ed organizzativi della religione, il diverso orientamento dei cattolici doveva invece sottolineare il valore della visibilità della Chiesa ed il carattere esterno e sociale del culto. Ciò spiega, fra l'altro, il persistere di quest'indirizzo di studio e di ricerca, che non si comprenderebbe se fosse dovuto unicamente a occasionali e fortuite circostanze.

3. E' proprio quest'ultima osservazione che c'induce a prendere in considerazione i rischi che può rappresentare per il domani della sociologia religiosa la continuazione di uno sviluppo un po' anomalo. Se, infatti, come abbiamo detto, è comprensibile che sinora la sociologia religiosa si sia sviluppata prevalentemente sul terreno della pratica religiosa, ciò non toglie che quest'indirizzo abbia portato a trascurare altri importanti settori di ricerca.

Non è fuor di luogo ricordare, a questo proposito, che la sociologia religiosa implica un'analisi positiva della religione come fatto sociale, a cominciare dallo studio della società in cui essa s'incarna; società che ha un dogma, un culto, una morale, che vengono proposti ai fedeli e da questi, pur con una notevole varietà di credenze e di costumi, accettati e messi in pratica. E' tale insieme di elementi connessi ed interdipendenti che il sociologo religioso deve anzitutto esaminare, rendendosi

(2) E. PIN S. J., *Dieci anni di sociologia religiosa: 1950-1960*, in *Aggiornamenti Sociali*, (marzo) 1961, pp. 171-188.

(3) Dovrebbe essere ormai scontato che tale utilizzazione per sé non incide minimamente sulla loro validità scientifica, così come l'intento di guarire i malati non pregiudica il valore scientifico della medicina.

conto, attraverso la loro dinamica, degli equilibri e delle variazioni, locali e temporali, che caratterizzano quella società, cioè, nel nostro caso, la Chiesa. E poi dovrà anche analizzare le relazioni di quest'organismo sociale con la società totale in cui è inserito; quindi da una parte l'influenza esercitata dal nascere e dal diffondersi di questa religione - ed in particolare dal formarsi e dallo svilupparsi della Chiesa - sulla società; e dall'altra l'influenza esercitata sulla Chiesa dalle diverse condizioni e dai vari fattori societali, ché « esiste una interdipendenza tra il sacro e il profano, tra qualsiasi cosa sacra e qualsiasi cosa profana » (4).

Ora invece anche se tutti convergono che « la sociografia del cattolicesimo deve prolungarsi in una sociologia del cattolicesimo » (5), poiché, come s'è visto, la maggioranza delle indagini è nettamente orientata solo verso un settore, per quanto rilevante e fondamentale, della problematica da affrontare per raggiungere lo scopo, c'è da temere che, nonostante le innegabili utilità e gl'indiscutibili vantaggi delle ricerche sinora condotte, non si arrivi speditamente alla « costruzione di una sociologia del cattolicesimo » (6). Con l'orientamento attuale, infatti, si rischia a dir poco di non tener molto conto del fatto che « la religione vive nel cuore dell'uomo, ma ogni religione positiva nasce e si sviluppa in società che influiscono sulle sue forme e sul suo contenuto » (7).

Continuando a citare il Le Bras vogliamo sottolineare l'apprezzamento positivo che deve esser dato dallo svolgimento della sociologia religiosa, ma nello stesso tempo far rilevare come pur nell'iniziatore degli studi sulla pratica religiosa si possa trovare, più o meno esplicita, la preoccupazione per una certa sproporzione tra questo campo di ricerca ed altri non meno importanti e vitali per la sociologia del cattolicesimo.

Anzi, a questo riguardo, più che ricordare l'insistenza del Le Bras perché in una prospettiva sociologica completa non si trascuri alcuno degli aspetti fondamentali della religione, si può rilevare che per lui compito essenziale della sociologia religiosa rimane l'analisi della società religiosa (8). Ed è stato anche affermato - non senza forse una leggera esagerazione, come del resto avviene in ogni contrapposizione - che « egli scelse coscientemente la società religiosa e non il fenomeno religioso » (9), del quale si possono, sì, studiare le manifestazioni sociali, ma che è, nella sua essenza, metasociale.

(4) GUALBERT TH. M. STEEMAN, *La conception de la sociologie religieuse chez Gabriel Le Bras*, in *Social Compass*, Vol. VI, n. 1, pag. 12 (cfr. G. LE BRAS, *Etudes de Sociologie Religieuse*, PUF, Paris 1956, Vol. II, pag. 764). - Alcune di queste considerazioni sono state da noi svolte in: *Un sociologo di fronte alla "Mater et Magistra"*, in *Orientamenti Sociali*, (ottobre) 1961, pp. 400-404.

(5) E. PIN, *cit.*, pag. 180.

(6) *Ibid.*, pag. 176.

(7) G. LE BRAS, *Etudes de Sociologie Religieuse*, *cit.*, pag. 767.

(8) G. LE BRAS, *L'explication en sociologie religieuse*, in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XXI, 1956, pag. 59 ss.

(9) G. STEEMAN, *cit.*, pag. 14.

Per conseguenza è spontaneo rilevare che insistere quasi esclusivamente sullo studio della pratica religiosa rappresenta in certo senso un capovolgimento di questa prospettiva, facendo dell'analisi del fenomeno religioso l'oggetto fondamentale della sociologia della religione, la quale solo per riflesso si occuperebbe della società religiosa e dell'interazione tra questa e la società civile, tra società particolare e società totale.

4. In verità già da qualche tempo si nota un **ampliamento nella sfera d'interessi dei più qualificati cultori di sociologia religiosa**. Ne è eloquente conferma la settima Conferenza Internazionale di Sociologia Religiosa di Königstein, che ha avuto per tema la psico-sociologia dell'appartenenza religiosa, nell'evidente intento di fare il punto sulla complessa problematica a cui conduce lo sforzo di approfondimento dell'indagine socio-religiosa al di là del dato morfologico (10). Tuttavia è facile osservare che per quanto lodevole ed interessante tale sforzo resta nell'ambito dello studio della comunità ecclesiale considerata indipendentemente dal rimanente contesto sociale. D'altro canto è anche vero che proprio quest'approfondimento sottolinea maggiormente la necessità di prendere in considerazione anche la problematica dell'**interazione Chiesa-Società**. L'appartenenza religiosa, infatti, acquista diverso significato a seconda della società a cui si riferisce e quindi è strettamente connessa al vario configurarsi dei rapporti tra organismo ecclesiale e comunità totale.

Ci sembra, perciò, che sotto tutti gli aspetti sia tempo di allargare gli orizzonti della sociologia religiosa, cercando di affrontare l'immenso e quasi inesplorato settore di problemi che ruotano attorno all'interazione Chiesa-Società. Naturalmente diverse sono le vie che si possono seguire a questo riguardo. A noi è parso opportuno prendere in considerazione la **prospettiva del « social change »**, che se è suggestiva e valida per l'esame di ogni organismo sociale (11), si dimostra particolarmente utile ed interessante nel nostro caso. Ecco brevemente alcune delle **principali ragioni** di questa valutazione:

1) esaminare i cambiamenti di un organismo plurisecolare qual è la Chiesa Cattolica è certamente impresa non facile, ma proprio per questo rappresenta un'analisi particolarmente fruttuosa ed anzi indispensabile per una compiuta analisi sociologica;

2) volendo affrontare la problematica dell'interazione Chiesa-Società non c'è dubbio che quella del cambiamento sociale è tra le visuali più adatte perché meglio consente di cogliere il dinamismo del corpo ecclesiale specialmente in rapporto al mondo circostante;

3) infine non bisogna dimenticare che quest'organismo sociale si

(10) Fra le opere più significative al riguardo ricordiamo, appunto, HERVÉ CARRIER S. J., *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse*, Presses de l'Université Grégorienne, Rome 1960.

(11) Cfr., p. es., ROBERT E. PARK and ERNEST W. BURGESS, *Introduction to the Science of Sociology*, University of Chicago Press, Chicago 1924, pag. 51.

presenta con una particolare caratteristica, che lo distingue abbastanza nettamente dagli altri: un'intransigenza istituzionalizzata, che fa parlare i teologi cattolici di «immutabilità» a proposito dell'assenza di certi mutamenti nella Chiesa. Anzi a questo riguardo si può osservare che mentre il teologo conosce con sufficiente esattezza ciò che nella Chiesa muta e ciò che non può cambiare, cambiamento e assenza di mutamenti non sono finora stati mai analizzati sotto l'aspetto sociologico (12).

E' anche da aggiungere che questo sembra essere un **momento storico** particolarmente favorevole a studi del genere. Da una parte, infatti, un importante documento pontificio ha già puntualizzato alcuni sviluppi avvenuti nella dottrina sociale della Chiesa, sollecitando quindi gli studiosi cattolici ad una riconsiderazione dello svolgimento dell'insegnamento pontificio, che sarebbe un'ottima premessa per una sociologia della dottrina sociale della Chiesa (13). Dall'altra il Concilio Ecumenico, che certamente costituisce la manifestazione più solenne nella vita della Chiesa, accentuando o per lo meno facendo meglio conoscere certi processi sociali che vi avvengono, ne favorisce indubbiamente lo studio e l'analisi al sociologo.

Qui non possiamo dilungarci sulla messa a punto del concetto di cambiamento sociale e nemmeno, come si dovrebbe, nel precisare le caratteristiche dell'organismo ecclesiale, specialmente in rapporto al nostro problema (è da notare, infatti, che la suddetta intransigenza riguarda soprattutto, ma non esclusivamente, il campo dottrinale). Ci contenteremo, perciò, da una parte di far notare la complessità strutturale della Chiesa Cattolica e dall'altra di rifarci ad una nozione di mutamento sociale ampia e comprensiva, come quella proposta da Gerth e Mills: «*Per cambiamento sociale noi intendiamo tutto ciò che nel decorso del tempo può accadere ai ruoli, istituzioni o ordinamenti relativi a una struttura sociale: il loro nascere, il loro sviluppo e il loro declino*» (14).

In particolare, dopo aver delineato, sulla base dell'analisi di cambiamenti chiari ed inequivocabili, alcune avvertenze di metodo e di sostanza da tener presenti nell'esame dei mutamenti che avvengono nell'organismo ecclesiale, esamineremo con una certa ampiezza un caso di mancato cambiamento. Tra questi due poli estremi cercheremo, poi, di cogliere le principali categorie intermedie, che risultano dai processi di chiarificazione connessi con i cambiamenti o con la loro assenza, nonché dai casi in cui adeguamenti pratici intervengono ad attenuare la portata di posizioni dottrinali. Troveremo infine una conferma all'in-

(12) Un primo tentativo del genere, per quanto concerne la dottrina sociale della Chiesa, l'abbiamo fatto nell'articolo sopra citato, presentando una tipologia provvisoria degli insegnamenti pontifici, come si può desumere dalla *Mater et Magistra*.

(13) Cfr. il nostro articolo citato: *Un sociologo di fronte alla "Mater et Magistra"*.

(14) HANS GERTH and C. WRIGHT MILLS, *Character and Social Structure*, New York 1953, pag. 398. Per una panoramica delle varie teorie sul cambiamento sociale v. il cap. XIII. Non bisogna per altro dimenticare l'affermazione di PARSONS: «Allo stato attuale della scienza noi non possediamo una teoria generale dei processi di cambiamento nelle società considerate come un tutto» (T. PARSONS, *The Social System*, Glencoe 1959, pag. 534 - il corsivo è dell'autore).

teresse ed alla validità di queste indagini sul piano delle previsioni dei cambiamenti e in relazione all'individuazione dei meccanismi sociali chiamati in gioco dalla mancanza di mutamenti. Ne risulterà l'abbozzo di una tipologia, che ci proponiamo di approfondire nel prossimo futuro, anche con l'aiuto di altri studiosi (15).

MUTAMENTI SOCIOLOGICAMENTE RILEVANTI

1. Col 1° gennaio 1961 sono stati introdotti alcuni **cambiamenti nella liturgia** della Chiesa Cattolica. Fra gli altri ricordiamo i seguenti: « La Messa votiva "Contra Paganos" s'intitoli "Missa pro Ecclesiae defensione"; la Messa "Ad tollendum schisma" si chiami d'ora innanzi "Missa pro unitate Ecclesiae" » (16).

Precedentemente, qualche anno fa, allorché altri cambiamenti erano stati apportati alla liturgia della Settimana Santa, nell'Oremus « Pro perfidis Judaeis » l'aggettivo « perfidis » era stato eliminato.

Il primo problema che si pone al sociologo (17) è quello del valore e del significato di questi cambiamenti (18). E cioè, in concreto: si può dedurre da essi un **mutamento radicale** della Chiesa nei riguardi di pagani, non cristiani ed ebrei? Diversamente, di che tipo di mutamento bisogna parlare?

Non è quindi un problema di poco conto, specialmente se si pensa che da una parte la liturgia ha, come sopra notavamo, particolare importanza nel cattolicesimo e che dall'altra essa è per sua natura una delle parti della struttura ecclesiale meno sollecitata ad evolversi e a mutare (nel « rito », infatti, si accumula, per così dire, tutto il peso e la forza suggestiva della tradizione).

Non c'è dubbio che solo una risposta affrettata e superficiale all'interrogativo sopra posto potrebbe essere perentoriamente affermativa. Basta riflettere che è possibile mantenere inalterato il proprio giudizio su pagani e non cattolici e tuttavia **esprimere tali sentimenti in maniera diversa**. Anzi c'è da dire che trattandosi nel nostro caso di un giudizio che dura da secoli, un tale cambiamento sembra inevitabile, dato il differente grado di sensibilità che caratterizza epoche e tempi di-

(15) Suggestimenti e proposte saranno perciò ben accetti.

(16) SACRA CONGREGATIO RITUUM, *Rubricae Breviarii et Missalis Romanae*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1960, n. 62, pag. 133.

(17) Naturalmente può trattarsi anche di un non cattolico (nel qual caso può essere opportuno aggiungere che la liturgia è la regolamentazione ufficiale del culto).

(18) E' infatti ormai definitivamente superata la pretesa scienziata di far parlare i fatti da loro stessi. Né d'altro canto, com'è ovvio, una mera constatazione dei fenomeni può essere sufficiente per il sociologo, che deve comprenderli per poterli inquadrare nel loro contesto socio-culturale (cfr. KARL PEARSON, *The Grammar of Science*, Adam and Charles Black, London 1900, pag. 6).

versi, per non parlare anche del mutare di situazioni e prospettive storiche.

D'altro canto bisogna subito aggiungere che un **cambiamento formale** (o di « espressione », come l'abbiamo sopra chiamato) necessariamente correlato con le mutate condizioni di tempo e di luogo, non è meno interessante per il sociologo di un **mutamento sostanziale**. Diremmo anzi che nel nostro caso i cambiamenti liturgici, a cui abbiamo accennato, sono particolarmente interessanti, anche se solo formali, perché ci mostrano come nell'interazione Chiesa-Società le condizioni ambientali possono influire anche su ciò che per essere più tipicamente religioso si direbbe meno soggetto ad influenze esterne: il culto.

2. Del resto il problema del valore e del significato si pone non solo per i mutamenti liturgici, ma anche per tutti gli altri (19). Si pensi, per esempio, alle recenti **visite di dignitari protestanti al Papa** e specialmente a quella, prima in ordine di tempo, dell'Arcivescovo di Canterbury. Fino a pochi anni fa tale visita sarebbe stata ritenuta da entrambe le parti praticamente impossibile.

Basti ricordare che solo un secolo fa un inglese si sarebbe sentito a disagio se per caso un ospite avesse incontrato un cattolico in casa sua e il più delle volte non avrebbe mancato, con compitezza anglosassone, di fargli le sue scuse. Oggi la situazione è pressoché totalmente cambiata; i cattolici hanno ricevuto piena cittadinanza nella società inglese, *de facto* oltre che *de jure* (distinzione ovviamente importante da un punto di vista sociologico) e la conseguenza è che sono divenuti possibili fatti che prima erano semplicemente inconcepibili (20).

Anche qui, naturalmente, siamo di fronte a un caso d'interazione Chiesa-Società ed è superfluo rilevare quanto sarebbe interessante per il sociologo un'analisi che puntualizzasse lo svolgimento delle relazioni tra cattolicesimo e società inglese (sarebbe un'illuminante esemplificazione di quella problematica, a cui sopra accennavamo) per poter inquadrare in un appropriato contesto sociale quel mutamento di atteggiamenti e di rapporti, di cui la visita del Dr. Fisher è stata eloquente manifestazione. Ma a prescindere da ciò, v'è, come dicevamo, il problema della **valutazione di questo cambiamento**. Infatti come i mutamenti liturgici possono avvenire nella sfera dell'espressione senza involgere più radicali cambiamenti, così la visita dell'Arcivescovo anglicano al Papa ha diverso significato a seconda che sia frutto o meno di un mutamento ideologico, per cui l'una o l'altra delle

(19) Il vecchio problema dell'oggetto della sociologia è ancora di attualità a nostro avviso, nel senso che è tuttora aperta la questione di una qualificazione della sociologia nei riguardi del suo campo di lavoro. Qui accenniamo solo a questo problema così complesso per sottolinearne le notevoli conseguenze pratiche.

(20) Oltre, com'è evidente, al Re, non possono oggi essere cattolici soltanto il *Premier* e il *Lord Chancellor of England*.

parti, oppure entrambe, rinunciando, in tutto o parzialmente alle proprie posizioni, abbiano reso possibile il suddetto incontro.

3. Il problema si precisa col rilevare - ciò che è del resto abbastanza ovvio - che **un mutamento sociologicamente rilevante non ne implica affatto anche uno teologico**. Anzi può darsi che cambiamenti di notevole importanza per il sociologo, ne abbiano scarsa o nessuna per il teologo. E' proprio il nostro caso (per questo abbiamo sottolineato l'importanza della liturgia nel cattolicesimo e ricordato la virulenza dell'opposizione alla Chiesa Cattolica in Gran Bretagna). Infatti questi cambiamenti potrebbero tra l'altro indicare una più completa accettazione da parte cattolica del pluralismo che caratterizza la società moderna e il passaggio del cattolicesimo da un ruolo disfunzionale nella società inglese a uno funzionale (« funzione » e « disfunzione » vanno ovviamente intesi in senso sociologico, prescindendo da ogni giudizio di valore).

In ogni caso - ed è questo il punto importante da tener presente - il mutamento dalla « Missa ad tollendum schisma » alla « Missa pro unitate Ecclesiae » e dalla « Missa contra paganos » alla « Missa pro Ecclesiae defensione », oppure il cambiamento manifestato dall'incontro tra il Papa e l'Arcivescovo di Canterbury **non possono essere considerati dal sociologo allo stesso modo sia che involgano o no mutamenti radicali**, quali sarebbero da considerare se, nonostante le ripetute affermazioni in contrario, la Chiesa Cattolica avesse accettato qualche compromesso in materia di fede o di morale per poter restaurare l'unità della cristianità e magari instaurare un nuovo tipo di rapporti - dal punto di vista ideologico e non solo formale - con i non cristiani. Una tale confusione renderebbe del tutto impossibile al sociologo la comprensione dei mutamenti nella Chiesa e quindi, in definitiva, comprometterebbe seriamente la possibilità di giungere ad un'efficiente sociologia del cattolicesimo.

Concludendo questo punto ci sembra, perciò, che da una parte si debba tener presente la chiara distinzione tra mutamento ideologico e cambiamento sociologico, oltre alla possibile rilevanza del secondo a prescindere dal primo; e dall'altra, però, la necessità di tener conto della presenza o meno di un mutamento teologico per valutare adeguatamente quello sociologico.

PECULIARI ASSENZE DI MUTAMENTI

1. Una delle caratteristiche che maggiormente fanno spicco, specialmente ai nostri giorni, nella Chiesa Cattolica è la sua **assoluta opposizione al divorzio**, basata sull'affermazione dogmatica dell'indissolubilità del matrimonio. E siccome è certamente una posizione non poco incomoda nella moderna società divorzista, vien subito da pensare che sarebbe sociologicamente

interessante vedere in quali condizioni e attraverso quali vicende tale atteggiamento è stato mantenuto lungo i secoli.

Sempre rimandando ad altre sedi più compiute analisi, da un punto di vista puramente sociologico e non teologico, notiamo qui il fatto piuttosto sorprendente della **possibilità che la Chiesa avrebbe avuto di cambiare questa posizione** non solo senza rinnegare il Vangelo, ma addirittura apparendo in perfetto accordo col libro sacro. Infatti nel Vangelo di S. Matteo vi sono due passi, che sembrano ammettere il divorzio in caso di adulterio. Ecco una e forse la più antica delle due pericopi (Mt. 19, 9): « Io poi vi dico che chiunque mandi via sua moglie, salvo il caso di fornicazione, e ne sposa un'altra, commette adulterio, e chi s'ammoglia con la donna ripudiata diventa adultero ». Come nella versione, così nel testo greco, le parole $\mu\eta\ \epsilon\pi\iota\ \pi\omicron\rho\rho\nu\epsilon\iota\alpha$ (salvo il caso di fornicazione) indicano senza dubbio un'eccezione. Lo stesso deve dirsi delle parole usate nell'altro passo (Mt. 5, 32): $\pi\alpha\rho\epsilon\kappa\tau\omicron\varsigma\ \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\ \pi\omicron\rho\rho\nu\epsilon\iota\alpha\varsigma$ (eccetto il caso di fornicazione). L'interpretazione, si direbbe ovvia, di queste pericopi è che il matrimonio è indissolubile, a meno che non intervenga un adulterio, nel qual caso si deve ammettere il divorzio.

Ma la Chiesa Cattolica non ha mai accettato quest'interpretazione ed ha sempre sostenuto che l'indissolubilità del matrimonio cristiano è assoluta, appellandosi al suo infallibile magistero, che, com'è noto, è per i cattolici, a differenza dei protestanti, norma fondamentale per intendere l'insegnamento della Bibbia.

Naturalmente nonostante tale ferma posizione e anche se nel Nuovo Testamento non mancano altri passi in cui l'indissolubilità del matrimonio è presentata senz'eccezioni, la difficoltà delle suddette pericopi rimaneva in tutta la sua gravità; gravità tanto più sentita per il fatto che Ortodossi, Protestanti e Anglicani hanno tutti concordemente ammesso il divorzio in caso di adulterio.

Com'è facile immaginare, numerosi sono stati lungo il corso dei secoli i tentativi di armonizzare i due passi di S. Matteo con gli altri, diciamo, antidivorzisti del Nuovo Testamento. Ma tutte le spiegazioni prospettate erano per un verso o per l'altro poco soddisfacenti. Questa situazione è durata fino ai nostri tempi. Difatti, dopo alcuni notevoli studi pubblicati all'inizio del secolo, solo pochi anni fa una spiegazione in tal senso, scientificamente valida e accettabile, è stata data da J. Bonsirven (21).

Qui non abbiamo bisogno d'illustrare la sua complessa dimostrazione, basata principalmente sull'analisi storico-filologica del termine $\pi\omicron\rho\rho\nu\epsilon\iota\alpha$ (fornicazione) erroneamente ritenuto usato come sinonimo di $\mu\omicron\iota\chi\epsilon\iota\alpha$ (adulterio). Basterà dire che nella spiegazione del Bonsirven il significato dell'eccezione contenuta nell'inciso è il seguente: eccetto il

(21) J. BONSI RVEN S. J., *Le Divorce dans le Nouveau Testament*, Desclée & Cie, Paris 1948.

caso di unione illegittima di due persone tra cui, a causa di un impedimento non dispensabile, non possa esserci matrimonio (nel qual caso non solo si può, ma si deve por termine alla convivenza).

2. Né comunque è per noi rilevante stabilire la validità o meno di questa dimostrazione (22). Piuttosto per il sociologo è interessante sottolineare da una parte la **pressione sociale fortissima**, conseguente all'introduzione del divorzio in quasi tutti i paesi, nei riguardi dei cattolici e quindi la tensione derivante dal rifiuto della Chiesa di attenuare la sua rigida intransigenza in materia; e dall'altra la **difficoltà di trovare una spiegazione accettabile dei due passi ricordati di S. Matteo** e quindi la facilità con cui la Chiesa avrebbe potuto accettare il divorzio senza che ciò fosse apparso affatto in contraddizione con l'insegnamento divino.

Ma, appunto, nonostante questo duplice e concomitante ordine di fattori favorevoli ad un mutamento, **la Chiesa non ha mai cambiato il suo atteggiamento** nei confronti del problema dell'indissolubilità del matrimonio. Ciò non significa - come meglio vedremo in seguito - che pressione sociale e mutate condizioni socio-culturali non abbiano avuto altre conseguenze nella condotta matrimoniale dei cattolici; il fatto che stiamo qui sottolineando è che tra queste conseguenze non vi è stata - mentre avrebbe benissimo potuto esserci - l'accettazione da parte della Chiesa del divorzio in caso di adulterio.

3. E si badi bene che ciò è avvenuto sia al livello della **dottrina** - che pure ha da sola non poco interesse anche per il sociologo - che a quello del **comportamento pratico**. Non è accaduto, cioè - come potrebbe darsi e vedremo essere in parte avvenuto per altra materia - che il principio mantenuto fermo in teoria sia stato in pratica più o meno abbandonato. Basta pensare allo scisma della Chiesa d'Inghilterra causato dal rifiuto di Papa Clemente VII di annullare il matrimonio di Enrico VIII con Caterina d'Aragona. Poiché, dunque, vi è completa concordanza tra la dottrina dell'indissolubilità assoluta del matrimonio cristiano e la concreta applicazione di questo principio, dobbiamo concludere che **nella Chiesa Cattolica esistono peculiari assenze di mutamenti, di cui il sociologo deve tener conto nell'accingersi a studiarne il dinamismo sociale**.

Anche qui è del tutto ovvio - come risulta anche dall'iter seguito in questa breve disamina - che la valutazione sociologica del non cambiamento differisce profondamente da quella teologica. Per puntualizzare ancora più chiaramente questa differenza, basterà proiettare le due valutazioni nel futuro. Si vede allora che mentre il teologo formula in base

(22) In realtà la suddetta interpretazione è stata ormai largamente accettata. V., p. es., *La Sacra Bibbia*, a cura e sotto la direzione di Mons. SALVATORE GAROFALO, Marietti, Torino; e *La Sacra Bibbia tradotta dai testi originali*, a cura del PONTIFICIO ISTITUTO BIBLICO, Casa Editrice Adriano Salani, Firenze.

a principi dogmatici il giudizio d'immutabilità relativo a determinate materie, il sociologo, invece, in base ad esperienze sistematicamente esaminate può fare delle ragionevoli previsioni sull'assenza di mutamenti in certi campi della vita ecclesiale; previsioni che saranno tanto più attendibili e precise, come vedremo, quanto più egli avrà approfondito la conoscenza del tipo sociologico che risulta dalle suddette esperienze.

PROCESSI DI CHIARIFICAZIONE CONCETTUALE

1. Se è relativamente agevole per il sociologo individuare nella Chiesa Cattolica la presenza di certi particolari non cambiamenti, ciò non vuol dire che il suo compito si esaurisca in tale identificazione. Non è infatti di scarso interesse l'esame delle **vicende di questi fenomeni**. Ne abbiamo un esempio eloquente proprio nella materia trattata nel punto precedente.

Il matrimonio per un cattolico è - abbiamo visto - indissolubile. Ma quando comincia ad esser tale? In altri termini: in quale momento il matrimonio comincia ad esistere e quindi ad essere indissolubile?

Una tale questione presuppone naturalmente un minimo di finezza giuridica. Difatti essa sorse abbastanza tardi nella Chiesa, con la rinascita degli studi giuridici e l'incipiente formazione del diritto canonico (23). Se ne discusse a lungo a partire dal sec. XI e anzi possiamo notare incidentalmente che il desiderio di risolvere le profonde divergenze esistenti in materia fu un'efficace spinta per l'adozione di metodi scientifici nell'interpretazione delle norme giuridiche.

Da una parte vi era la cosiddetta «*copula theoria*», i cui sostenitori attribuivano un'importanza speciale alla consumazione come elemento costitutivo del matrimonio. Dall'altra non mancavano scrittori che rifacendosi alla tradizione patristica sostenevano invece la consensualità del matrimonio. Dall'una e dall'altra parte v'erano grossi nomi: i seguaci della *copula theoria* ebbero il loro teorico in Graziano, che nel suo famoso *Decretum*, dopo aver esposto - secondo il suo consueto metodo volto a stabilire l'armonia tra i testi canonici contraddittori (il titolo, infatti, del *Decretum* è: *Concordia Discordantium Canonum*) - le due dottrine principali sulla formazione del vincolo matrimoniale, elenca le ragioni che a suo giudizio militano a favore della *copula theoria*. Gli avversari, invece, ebbero il loro paladino in Ugo da S. Vittore, che vedrà la sua dottrina riassunta da Pietro Lombardo, il cui *Liber Sententiarum*, uscito dopo il Decreto di Graziano, sostiene decisamente che il matrimonio è costituito essenzialmente dal consenso.

(23) Nel considerare questo lungo spazio di tempo, bisogna tuttavia anche tener conto del fatto che la concezione romana del matrimonio come «*stato di fatto*» dura parecchio anche dopo che il cristianesimo divenne con Costantino la religione dell'Impero Romano. Solo con Giustiniano si fa strada attraverso alcune «*novellae*» la concezione contrattualistica del matrimonio, più aderente allo spirito cristiano. Cfr., p. es., G. D'ERCOLE, *Il consenso degli sposi e la perpetuità del matrimonio*, Studia et Documenta V, Pontificio Ateneo Lateranense, Roma 1939, pag. 18 ss.

Il problema è ancora più complesso se si pensa che accanto alle due opposte teorie ora ricordate, non mancavano autori che facevano confusione tra fidanzamento e matrimonio, attribuendo al primo quasi le stesse qualità che la dottrina posteriore farà proprie del secondo. Ma non possiamo qui dilungarci nell'esame di questa problematica, anche se ciò, come nei casi precedenti, sarebbe di notevole interesse. Noteremo solo che la controversia ebbe termine soltanto col Concilio di Trento, che sanzionò il principio: *matrimonium facit partium consensus*.

2. Dalla breve esposizione sopra fatta risulta evidente che le polemiche non vertevano su qualcosa da cambiare, ma sulla **precisazione dei termini fondamentali** di un istituto sociale oltre che giuridico qual è il matrimonio. Si trattava, quindi, di un processo di chiarificazione, che è evidentemente connesso con tutto un insieme di circostanze storiche ed ambientali (abbiamo accennato alla rinascita degli studi giuridici e al sorgere del diritto canonico, ma è chiaro che un'approfondita indagine mostrerebbe una grande varietà di elementi e di fattori che hanno in diverso modo influito nello svolgimento di questa problematica).

Questo processo di chiarificazione, riscontrabile in molti campi della vita ecclesiale, ci porta a individuare un'altra categoria di fenomeni, che sono di grande importanza nella nostra prospettiva. E tale categoria deve essere vista in relazione a quelle precedentemente considerate sia perché consente una loro più compiuta analisi, sia perché tenendola presente si evitano confusioni ed equivoci. Come infatti è necessario tener conto della presenza o meno di mutamenti teologici non perché il sociologo dipenda nelle sue valutazioni da quelle del teologo, ma proprio per poter adeguatamente valutare dal suo angolo visuale i mutamenti sociali, così è indispensabile tener presente l'**esistenza di questi processi di chiarificazione** che, nel mutamento o nella sua assenza, sono d'importanza fondamentale per un'esatta interpretazione di fatti ed avvenimenti.

PROCESSI DI CHIARIFICAZIONE NELLE STRUTTURE

1. E' facile comprendere la complessità del tipo sociologico sopra illustrato, la cui analisi può suscitare non pochi problemi. Qui dobbiamo almeno notare che la chiarificazione non si esaurisce necessariamente in una precisazione di carattere ideologico, sia pure importante anche ai fini pratici. Un tale processo può riguardare anche le strutture del corpo sociale ed il loro equilibrio dinamico. A questo riguardo sarebbe molto interessante esaminare, per esempio, le conseguenze di certi avvenimenti, come il **processo di Galilei**. Non potendo ora dilungarci in una compiuta analisi funzionale del famoso processo, ci limiteremo a notare alcuni punti di particolare interesse nella prospettiva che stiamo analizzando.

La vicenda dello scienziato fiorentino è abbastanza nota. Dopo essere stata accolta con un certo favore a Roma, la teoria copernicana fu riprovata dal S. Ufficio, anche dietro le pressioni degli ambienti colti dell'epoca. Il 26 febbraio 1616 Galileo Galilei, che ne era uno dei più autorevoli sostenitori, fu invitato dal Cardinal Bellarmino, per incarico dello stesso S. Ufficio, ad abbandonare la difesa del sistema eliocentrico ed il 5 marzo successivo la Congregazione dell'Indice poneva il *De Revolutione Orbium Coelestium* di Copernico nell'Indice dei libri proibiti. Galilei promise di adeguarsi a tale direttiva, ma poi riprese a difendere la teoria copernicana pubblicando *Il Saggiatore* e soprattutto, nel 1632, *Il Dialogo sopra i Due Massimi Sistemi, Tolemaico e Copernicano*. Di qui un nuovo processo, che si concluse con l'abiura e la sua condanna al carcere (subito per altro commutato nella relegazione a Villa Medici).

2. Quale che possa essere la valutazione storica della vicenda è un fatto che **avvenimenti del genere oggi sarebbero impossibili**. Perché? Che cosa è mutato? L'interrogativo non è affatto semplicistico. E' ovvio che i tre secoli e più che ci separano da quel processo hanno profondamente innovato la struttura e la vita della società. Ma poiché ancora esistono istituti e forze che allora agirono, è lecito chiedersi la ragione di un loro **diverso funzionamento** o comunque di un loro **differente atteggiamento** di fronte a problemi simili.

Non occorrono elaborate analisi per assodare che mentre da una parte si è precisato l'ambito di **competenza della Chiesa**, sicché oggi sono da escludersi prese di posizione in materia strettamente scientifica, dall'altra si sono anche chiarite, all'interno dell'organismo ecclesiale, le **specifiche attribuzioni di potere e di autorità**. E' da notare, a questo proposito, che in riferimento alla suddetta lunga vicenda, protrattasi per circa un ventennio, si parla di solito genericamente di Chiesa, senza specificare i vari organi che in concreto allora agirono e le forme in cui operarono. Galilei è oggetto prima di un ammonimento e poi di una sentenza. Tra l'uno e l'altra vi furono interventi di vario genere, compreso uno dello stesso Urbano VIII (a cui Galilei aveva dedicato *Il Saggiatore*). Vi è poi una decisione di carattere dottrinale del S. Ufficio e una di valore disciplinare della Congregazione dell'Indice.

Naturalmente non sono le distinzioni dei teologi o dei canonisti a interessarci in questa sede, ma il vario articolarsi delle strutture ecclesiali. Anche senza analizzare a fondo il ruolo dei diversi attori di questa storia, non c'è dubbio che bisogna tener presente che **il valore e il significato di una decisione variano a seconda dell'autorità da cui proviene**. Inoltre bisogna pure distinguere la quantità e anche la qualità del potere di ciascun grado gerarchico; distinzione, questa, di grande importanza, se si pensa che anche l'autorità del Sommo Pontefice ha gradi diversi fino a raggiungere, per la teologia cattolica, l'infallibilità, ma solo per le definizioni «*ex cathedra*» in materia di fede e di morale.

3. Ora è proprio questa complessa gerarchia di poteri e di autorità che un avvenimento come il processo di Galilei aiuta a chiarire e a precisare. Può darsi infatti che le distinzioni sopra accennate, le quali oggi sono pressoché ovvie per la grande maggioranza degli uomini di Chiesa, non lo fossero affatto per alcuni personaggi implicati nella vicenda dello scienziato fiorentino. Si può perciò affermare che mentre il processo di Galilei non sembra abbia aperto la via a cambiamenti strutturali nell'organizzazione ecclesiale, è probabile che abbia avuto un certo peso in una **più chiara determinazione dei gradi e dei tipi d'autorità esistenti all'interno della Chiesa**. E ciò naturalmente non solo sotto l'aspetto formale o giuridico, ma anche da un punto di vista sostanziale. Ne deriva, per esempio, che oggi certi tipi di influenze sono probabilmente meno frequenti e comunque hanno minor efficacia d'una volta. Inoltre una migliore definizione delle singole competenze fa sì che eventuali conflitti trovino più facilmente e rapidamente la loro soluzione. Ed infine non è mancata l'elaborazione di una vasta gamma di criteri da applicarsi nella determinazione del valore delle diverse decisioni.

Né meno importanti sono le conseguenze che si possono intravedere, sul piano dei rapporti esterni, da una precisazione dell'ambito di competenza della Chiesa. Per limitarci ad un dato di fatto di facile accertamento, non c'è dubbio che oggi le pene comminate nel processo di Galilei o in altri simili non sono più in uso nella Chiesa e non rientrano più nel sistema delle sue relazioni col mondo esterno. A questo riguardo, però, il processo di chiarificazione assume una maggiore complessità collegandosi con un **mutamento generale della struttura della società**, di cui evidentemente non possiamo fare che un men che fugace cenno.

Mentre il mondo moderno è largamente caratterizzato dal pluralismo ideologico in genere e da quello religioso in particolare, nel Medio Evo società civile e società religiosa coincidevano, nel senso che il cristianesimo era elemento essenziale della struttura sociale, di cui costituiva quello che noi chiameremmo il diritto pubblico. Ecco perché le norme ecclesiastiche avevano anche rilevanza civile e conseguentemente la loro trasgressione provocava sanzioni tanto sul piano sociale che su quello religioso. Di qui son sorte, fra l'altro, non poche confusioni, che una visione più sociologica della storia porterebbe certo a chiarire. Ma a prescindere da ciò, resta il fatto che un aiuto a chiarire quelle confusioni è venuto proprio da avvenimenti come il processo di Galilei, i quali hanno concorso a precisare il ruolo e le competenze di un organismo come la Chiesa nella società moderna.

Individuare i termini e la portata di questa chiarificazione è tanto più importante perché, in fondo, essa indica in che modo avviene l'adattamento della Chiesa nella società. E' questo un problema che per quanto comune a tutti gli organismi sociali, acquista un rilievo particolare nel nostro caso. La Chiesa, infatti, si presenta come organizzazione umana, operante quindi come tutte le altre, ma con un fine oltreumano, che necessariamente la qualifica proiettando tutta la sua attività in una sfera

metatemporale. Tale posizione, perciò, mentre evidenzia il processo di adattamento, lo rende anche più complesso.

Sotto quest'aspetto si potrebbe parlare di **flessibilità dell'organismo ecclesiale**, che riesce ad adeguarsi a situazioni sociali diverse, senza identificarsi con una particolare struttura sociale (l'esempio del Medio Evo è particolarmente eloquente a questo riguardo) e salvaguardando così la propria autonomia nel fluire delle differenti forme di organizzazione sociale, che si succedono lungo il corso della storia. Naturalmente questo problema andrebbe affrontato con maggior profondità; ma già questi brevi cenni confermano anche da questo punto di vista l'importanza di una sociologia del cattolicesimo.

ADEGUAMENTI PRATICI

1. Facevamo notare a proposito dell'indissolubilità del matrimonio cattolico che non si tratta solo di assenza di mutamento dottrinale, dal momento che non vi è iato alcuno tra questo principio teorico e le sue applicazioni concrete. Ed era questa constatazione, considerata nel quadro della forte pressione sociale per un cambiamento (abbastanza agevole, fra l'altro, come abbiamo visto), che ci portava a concludere di essere dinanzi ad una peculiare assenza di cambiamento.

Ma potrebbe darsi che in altri casi l'assenza di mutamento dottrinale sia accompagnata da **attenuazioni o comunque adeguamenti pratici**, che oltre tutto rendono meno necessari o almeno meno urgenti i primi. Si tratta, com'è facile comprendere, di un esame non semplice, per il quale vanno tenute presenti tutte le considerazioni sin qui fatte, specialmente quelle svolte nel primo punto. Un esempio interessante, anche se particolarmente complesso e che da solo meriterebbe una ben più ampia trattazione, lo desumiamo dalla dottrina e dalla prassi del Diritto Pubblico Ecclesiastico.

2. La fine della società medievale e l'inizio dell'era moderna hanno fatto nascere o rinascere il **problema delle relazioni tra Stato e Chiesa**. Diversi sono i sistemi secondo cui si è cercato di regolare questi rapporti lungo il corso della storia e tra essi quello su cui si è in epoca recente maggiormente insistito è quello della cosiddetta **separazione**.

Tale sistema, che storicamente si è molto spesso risolto in una forma d'oppressione della Chiesa, è stato costantemente avversato da teologi e canonisti, dai quali venne spesso qualificato: « impium, irrationale et perniciosum », oppure « penitus erroneum, absurdum et perniciosum » (24). Ma alla fine del secolo

(24) A. OTTAVIANI, *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*, Vol. II, Editio altera, Typis Polyglottis Vaticanis, Romae MCMXLVIII, pp. 88 e 95.

scorso cominciò a profilarsi la possibilità, storicamente nuova, che il regime di separazione non si risolvesse necessariamente in oppressione della Chiesa e possa addirittura alle volte rappresentare l'unica via per assicurarle vera libertà.

E' Leone XIII che ne prende atto nell'enciclica « Au Milieu » del 16 febbraio 1892 (25):

« Questa situazione esiste in certi paesi. E' un modo di essere il quale, se presenta numerosi e gravi inconvenienti, offre pure alcuni vantaggi, soprattutto quando il legislatore, per una felice incoerenza, non trascura d'ispirarsi ai principi cristiani; e questi vantaggi, benché non possano giustificare il falso principio della separazione, né autorizzare a difenderlo, rendono tuttavia tollerabile uno stato di cose che in pratica non è il peggiore di tutti ».

A partire da questa valutazione di situazioni di fatto, le applicazioni a singoli casi non si fecero attendere. Scrivendo ai Vescovi d'America il 6 giugno 1895 ed applicando la suddetta valutazione agli Stati Uniti, che rappresentano l'esempio più cospicuo di separazione non sfavorevole alla Chiesa, lo stesso Papa faceva rilevare che nel loro paese è riconosciuta ai cattolici piena libertà di azione nell'ambito del diritto comune (26). Da allora, sotto la spinta di varie circostanze, si è avuta una sempre più larga applicazione di questa **valutazione pratica di regimi di separazione**, che assicurano un'effettiva libertà alla Chiesa. Influiro su tale atteggiamento specialmente i notevoli progressi compiuti in questi ultimi decenni dal cattolicesimo negli Stati Uniti (che per altro restano uno dei pochi paesi privi di rappresentanza diplomatica presso la S. Sede).

3. Naturalmente l'evoluzione avvenuta su questo piano potrebbe avere delle **ripercussioni su quello dottrinale**. Proprio negli Stati Uniti, dove il problema dei rapporti tra Chiesa e Stato è particolarmente sentito (27), alcuni teologi e canonisti catto-

(25) *Acta Leonis XIII*, Vol. XII, p. 39.

(26) « *Ecclesiae apud vos concessum est, non repugnante temperatione civitatis, ut, nullis legum praepedita vinculis, contra vim defensa iure communi iustitiaeque iudiciorum, tutam obtineat vivendi agendique sine offensione facultatem; sed quamquam haec vera sunt, tamen error tollendus, ne quis hinc sequi existimet, petendum ab America exemplum optimi Ecclesiae status: aut universe licere vel expedire, rei civilis rei que sacrae distractas esse dissociatasque, more americano, rationes. Quod enim incolumis apud vos res est catholica, quod prosperis etiam auctibus crescit, id omnino fecundati tribuendum qua divinitus pollet Ecclesia, quaeque, si nullus adversetur, si nulla res impedimento sit, se sponte effert atque effundit; longe tamen uberiores editura fructus, si, praeter libertatem, gratia legum fruatur patrocinioque publicae potestatis » (*Ibid.*, Vol. XVI, p. 7).*

(27) Cfr., p. es., la recente polemica tra il settimanale protestante *Christian Century* e l'organo dei Gesuiti di New York *America*, a proposito dell'articolo pubblicato da quest'ultimo il 13 gennaio 1962, in cui si facevano delle osservazioni sull'operato del Presidente Kennedy, a cominciare dal suo noto atteggiamento di opposizione alla concessione di sussidi governativi alle scuole cattoliche.

lici hanno cercato di teorizzare, almeno in parte, l'atteggiamento sopra descritto, auspicando una riconsiderazione degli apprezzamenti totalmente negativi sin qui riservati alla dottrina della separazione tra Stato e Chiesa (28). Ma anche a prescindere da un'eventuale precisazione dottrinale (che ci può riguardare per altro verso), resta l'interesse che questa categoria di fenomeni riveste nella problematica che stiamo considerando ed in particolare in quella relativa ai processi di adattamento della Chiesa nella società.

PREVEDIBILITA' DEI MUTAMENTI

Scienza è previsione o almeno prevedibilità. Da tale angolo visuale, perciò, meglio che da ogni altro si possono apprezzare i risultati di una ricerca scientifica.

1. Prendiamo, per esempio, un problema tra i più vivi del nostro tempo: il **controllo delle nascite**. L'atteggiamento della Chiesa a questo riguardo rientra nel tipo della chiarificazione sopra illustrata. Ma trattandosi di fatti contemporanei, che si svolgono sotto i nostri occhi, sarebbero comprensibili eventuali perplessità e discordanze di valutazione.

E' noto che partendo dall'allarme lanciato da Malthus, che nel suo « *Saggio sul principio di popolazione* » aveva affermato: « *gli esseri umani aumentano in proporzione geometrica, mentre i mezzi di sussistenza crescono solo in proporzioni aritmetiche* », si venne formando all'inizio del secolo un largo movimento d'opinione pubblica favorevole alla limitazione delle nascite. Ma mentre l'economista inglese aveva affermato: « *Io respingerò sempre ogni mezzo artificiale ed estraneo che si volesse adoperare per contenere la popolazione...* » (29), i promotori di tale movimento, particolarmente l'americana M. Sanger e l'inglese M. Stone, cominciarono subito a propagandare l'adozione di tecniche contraccettive.

Tale movimento, che per le sue origini storiche fu chiamato neomalthusiano e che via via acquisì anche altre denominazioni (*child spacing*, *planned parenthood* e — per lo più — *birth controll*), ebbe ben presto una notevole diffusione in molti paesi. Netta opposizione, invece, incontrò immediatamente da parte della Chiesa Cattolica, a differenza delle confessioni protestanti. A prescindere dalle precedenti prese

(28) Cfr., p. es., gli scritti di JOHN COURTNEY MURRAY S. J.: *Freedom of Religion*, in *Theological Studies* 1945, 85-113 e 229-286; *St. Robert Bellarmine on the indirect power*, *ibid.* 1948, 491-536; *Contemporary orientation of Catholic Thought on Church and State in the light of history*, *ibid.* 1949, 177-234; *On religious freedom*, *ibid.* 1949, 409-432; *The problem of State-Religion*, *ibid.* 1951, 155-178; *Leo XIII: on Church and State: The General Structure of the Controversy*, *ibid.* 1953, 1-30; *Leo XIII: Separation of Church and State*, *ibid.* 1953, 145-214; *Leo XIII: Two concepts of Government*, *ibid.* 1953, 551-567; *Leo XIII: Government and the Order of Culture*, *ibid.* 1954, 1-33.

(29) T. MALTHUS, *cit.* in *Illustrazione Scientifica*, settembre 1956, p. 33.

di posizione (30), l'atteggiamento cattolico in materia venne chiaramente sintetizzato nell'Enciclica «*Casti Connubii*», pubblicata da Pio XI nel 1930: «*La Chiesa Cattolica proclama altamente per mezzo della nostra parola [...] che qualsiasi uso del matrimonio, in cui per l'umana malizia l'atto sia destituito della sua naturale virtù procreatrice, va contro la legge di Dio e della natura, e che coloro che osino commettere tali azioni si rendono rei di colpa grave*» (31).

2. Se però non c'erano dubbi sull'inaccettabilità per i cattolici della limitazione delle nascite ottenuta attraverso pratiche neomalthusiane, ciò non vuol dire che nell'ambito della dottrina e della prassi cattoliche non vi fossero **punti da chiarire**. La stessa enciclica ora ricordata poneva un principio, che, specialmente con l'introduzione del metodo Ogino-Knaus, doveva esser largo di sviluppi e di precisazioni: «Non si può dire che operino contro natura quei coniugi che usano del loro matrimonio nel modo debito o naturale, anche se per cause naturali, sia di tempo e sia di altre difettose circostanze, non ne possa nascere una nuova vita» (32). S'inizia quindi un intenso processo di chiarificazione, che sarebbe culminato in due importanti discorsi di Pio XII, che fecero il punto sull'argomento: quello alle Ostetriche del 29 ottobre 1951 e il successivo al Fronte della Famiglia del 28 novembre dello stesso anno (33).

3. Tuttavia, come accennavamo, sia perché si tratta di fenomeni recenti (34), sia perché da una parte non c'è dubbio che molti cattolici non si uniformano a tali direttive dall'altra non è sempre facile valutare l'applicazione pratica che ne fanno specialmente i confessori (il cui ruolo è di grande importanza, in questo campo, dal nostro punto di vista), **un sociologo, specie se non cattolico, potrebbe ritenere possibili cambiamenti, almeno sul piano pratico**, dell'atteggiamento cattolico in materia di «*birth controll*». Anzi qualche sociologo si dice certo che tra alcuni decenni la limitazione delle nascite, qual è oggi pra-

(30) S. Penitenzieria, 16 novembre 1816; 23 aprile 1822; 1 febbraio 1823; 8 giugno 1842; 27 maggio 1847; S. Ufficio, 21 maggio 1851; 6 aprile 1853; S. Penitenzieria, 14 dicembre 1874; 14 dicembre 1876; 10 marzo 1886; S. Ufficio, 30 marzo 1889; S. Penitenzieria, 13 novembre 1901; 3 aprile 1916; 3 giugno 1916; S. Ufficio, 1 dicembre 1922 (cfr. A. BOSCHI, *Nuove questioni matrimoniali*, Marietti, Torino 1950, p. 98 ss.).

(31) *Acta Apostolicae Sedis*, 1930, p. 560.

(32) *Ibid.*, p. 561.

(33) *Acta Apostolicae Sedis*, 1951, p. 435 ss. e p. 855 ss.

(34) Proprio perché si tratta di fenomeni recenti, qualche punto potrebbe ancora non essere stato chiarito. Per esempio Pio XII parla di «*peccato contro il senso della vita coniugale*» a proposito di quei coniugi, che, senz'alcuna delle gravi indicazioni da lui elencate nel citato discorso alle ostetriche, usassero abitualmente della continenza periodica. Ma i moralisti non sono d'accordo se si tratta sempre di colpa grave (cfr. G. PERICO, *Difendiamo la vita*, Centro Studi Sociali, Milano 1962, p. 70).

ticata, finirà coll'essere in qualche modo accettata dalla Chiesa (35). E' giustificata una tale previsione?

Se, come sosteniamo, questo caso rientra nel tipo della chiarificazione, il problema evidentemente non si pone. Ma anche se le nostre considerazioni non fossero convincenti e rimanessero delle perplessità nella valutazione del fenomeno, non c'è dubbio che **una previsione del genere - ecco il punto importante - è ingiustificata e quindi priva di valore scientifico**. Dal momento che nella Chiesa Cattolica esistono casi di non cambiamenti, nulla autorizza il sociologo di fronte alla dinamica di questo fenomeno a prevedere l'abbandono, anche solo sul piano pratico, della posizione chiaramente riassunta da Pio XII quando parlava della « legittimità e nel tempo stesso dei limiti in verità ben larghi di una regolazione della prole, la quale contrariamente al cosiddetto controllo delle nascite è compatibile con la legge di Dio » (36).

FORME DI ADEGUAMENTO SOCIALE IN CASO DI ASSENZA DI MUTAMENTI

1. Proprio il verificarsi nella Chiesa Cattolica di quella peculiari assenze di mutamento, che abbiamo sopra esaminato, se da una parte impone al sociologo riserve e cautele nella previsione di cambiamenti nell'organismo ecclesiale, dall'altra lo spinge a ricercare le eventuali reazioni o conseguenze di questi non mutamenti. Se la Chiesa, per esempio, non ha cambiato dottrina e prassi in materia d'indissolubilità matrimoniale nonostante la forte pressione sociale in senso divorzista, ciò non vuol dire, come già accennavamo, che quest'ultima sia rimasta senza conseguenze. E' anzi probabile che non solo la pressione sociale non sia rimasta senza reazioni, ma che anzi alcune di queste vadano collegate proprio con l'assenza di cambiamenti in questo settore.

Il tema così enunciato è tanto interessante quanto vasto e complesso. Per affrontarlo adeguatamente bisognerebbe considerare, attraverso analisi dirette e indirette, i vari aspetti del comportamento matrimoniale dei cattolici nei diversi paesi (distinguendo, fra l'altro gli Stati che ammettono il divorzio da quelli che non lo accettano nel loro ordinamento giuridico). E' questa una delle numerose indagini, che siamo venuti auspicando lungo il corso del presente lavoro e che certamente contribuirebbero non poco ad una maturazione della sociologia del cattolicesimo.

Vi è però un elemento di notevole significato che possiamo subito prendere in considerazione e che già rappresenta una prima, importante convalida della suddetta ipotesi.

Il fermo mantenimento dell'indissolubilità del matrimonio

(35) In questo senso si pronunciava, conversando con noi sull'argomento, un noto sociologo americano.

(36) Pio XII, *Discorso al Fronte della Famiglia*, cit., p. 859.

(che per i cattolici non è scindibile dal sacramento, dal momento che è lo stesso contratto matrimoniale, in quanto intercorre tra due battezzati, a divenire sacramento) ha dato, com'è facile comprendere, particolare rilievo al problema della **possibile invalidità del vincolo matrimoniale**. E' chiaro, infatti, che dove esiste col divorzio la possibilità di sciogliere detto vincolo, può essere superfluo, o per lo meno costituire solo un'elegante questione giuridica, porsi il problema della validità di un matrimonio.

Nell'ordinamento canonico vi è sempre stata la possibilità di adire tribunali ecclesiastici per ottenere la dichiarazione di nullità di un matrimonio. Tuttavia in questi ultimi tempi le regolamentazioni canoniche in materia matrimoniale sono andate sempre più nettamente configurandosi. Si cominciò agl'inizi del secolo con la riforma del Tribunale della Sacra Romana Rota, che rappresenta l'ultima istanza nell'iter giudiziario ecclesiastico e che tratta prevalentemente cause matrimoniali. Venne, poi, nel 1917, con la promulgazione del Codice di Diritto Canonico, il cui Libro Quarto è dedicato alla procedura, un riordinamento dell'intera materia processuale, specialmente per quanto riguarda le giurisdizioni inferiori. Infine nel 1940 furono istituiti espressamente per le cause matrimoniali e limitatamente all'Italia, che per il gran numero di diocesi poneva particolari problemi organizzativi per l'esistenza ed il funzionamento di un tribunale in ciascuna diocesi i Tribunali Regionali di prima e seconda istanza. Da ultimo, divenendo sempre più numerose in Italia (37) le cause matrimoniali, non è stato più consentito appellare dai suddetti Tribunali Regionali direttamente alla S. Rota, ma è divenuto obbligatorio passare al Tribunale Regionale d'Appello indicato nella riforma del 1940 (38), riservando ad un'eventuale ulteriore istanza l'appello alla superiore giurisdizione rotale.

2. Da quanto ora notato emerge subito l'interesse di analizzare il **numero delle cause matrimoniali introdotte presso il tribunale rotale**. E' ora possibile farlo con i dati riportati nella tavola qui sotto, in cui figura il numero delle cause matrimoniali, di qualsiasi genere e in qualunque istanza, iniziate ogni anno presso la S. Rota a partire dal 1908 (39). Da notare che la stragrande maggioranza delle cause riguarda lo stesso vincolo matrimoniale: solo un'esigua minoranza, da noi espressamente rilevata, concerne richieste di separazione personale (40).

(37) Dove, lo sottolineiamo, non è ammesso il divorzio.

(38) E' da tener presente che nell'ordinamento canonico le cause matrimoniali hanno la peculiarità di divenire esecutive solo dopo due sentenze conformi. Ciò vuol dire che dopo la prima sentenza si va necessariamente in appello e solo se la seconda sentenza conferma la prima, questa diviene esecutiva. Se è invece difforme, si rende necessaria una ulteriore istanza (quella, appunto, nei processi italiani, presso la S. Rota), che renderà esecutiva la decisione suffragata da due sentenze conformi.

(39) La S. Romana Rota è tribunale pontificio di antica istituzione, che tuttavia era rimasto pressoché inoperoso dopo il 1870. Nel 1908 fu riordinato e riprese a funzionare regolarmente, anzi a pieno ritmo.

(40) A titolo di documentazione oltre ad aver notato, come sopra detto, quante delle cause concernono la separazione dei coniugi e non la dichiarazione dell'inesistenza del vincolo, abbiamo anche rilevato il

Se dunque esaminiamo l'andamento numerico delle cause iniziate presso il Tribunale della S. Rota vediamo che esso registra un continuo e costante aumento. Dalle 11 cause del 1908 si passa alle 317 del 1952, che segna la punta massima di tutto il periodo considerato. Del resto la continuità dell'aumento si coglie con particolare chiarezza considerando il numero delle cause per decenni. Si vede allora che alle 296 cause introdotte nel decennio 1908-17 fanno riscontro a distanza di mezzo secolo, le 2607 (quasi il decuplo) del decennio 1948-57.

Trattando la S. Rota cause provenienti da tutte le parti del mondo si può ritenere con grande probabilità che anche presso i tribunali inferiori si riscontri pressappoco un andamento del genere relativo alle cause matrimoniali. Non esistendo dati in proposito (41) (come non esistevano quelli concernenti la S. Rota, per i quali abbiamo dovuto condurre una piccola ricerca *ad hoc*), possiamo prendere in considerazione solo quelli riguardanti il Tribunale Regionale Abruzzese, che tratta in prima istanza le cause matrimoniali di tale regione italiana. In questo tribunale nel decennio 1940-'49 (cioè nei primi dieci anni di attività) sono state introdotte 46 cause matrimoniali, mentre nel successivo 1950-'59 ne sono state iniziate 76. Per quanto limitati ad una regione e alla sola prima istanza, anche questi dati, perciò, confermano un progressivo aumento delle cause matrimoniali iniziate presso i tribunali ecclesiastici.

3. Naturalmente se dovessimo prendere in diretta considerazione il fenomeno dell'aumento dei processi matrimoniali tra i cattolici dovremmo esaminare i **molteplici fattori** che possono avere influito su tale fatto. Così non c'è dubbio che notevole importanza deve aver avuto al riguardo un'accresciuta conoscenza (dovuta sia a un più alto livello culturale, sia alle più estese e facili relazioni sociali) delle possibilità offerte in materia dal diritto canonico, la cui ignoranza deve in passato aver influito nel limitare il numero delle cause matrimoniali. Tuttavia ciò non toglie, per quanto ora direttamente c'interessa, che almeno in parte l'aumento dei processi matrimoniali sia dovuto all'accresciuta pressione sociale, derivante dal persistente mantenimento dell'indissolubilità matrimoniale da parte della Chiesa Cattolica di fronte ad una sempre maggiore accettazione del divorzio nel nostro mondo. E' quindi di notevole interesse per il sociologo individuare ed analizzare meccanismi ed altre forme di adeguamento sociale, che entrano in gioco nei casi di non cambiamento che avvengono nella Chiesa Cattolica.

numero delle cause che una volta introdotte non sono poi state condotte a termine per qualsiasi motivo (il più delle volte si tratta di processi abbandonati dai proponenti o decaduti per la morte di uno degli interessati). Negli ultimi anni vi sono anche, tra le cause non finite, alcune ancora in corso (potendo un processo durare anche parecchi anni). Per il 1960 essendo ovviamente quest'ultime particolarmente numerose, le abbiamo esplicitamente distinte. Per il 1961, invece, essendo la maggior parte delle cause iniziate necessariamente ancora in corso, abbiamo notato quelle già concluse e quelle archiviate senza essere state portate a termine.

(41) Vedi tuttavia, per quanto riguarda Milano, e relativamente al periodo 1941-1950: *Rivista Diocesana Milanese*, suppl. ottobre 1952.

CAUSE MATRIMONIALI INTRODOTTE PRESSO LA S. ROTÀ

Anno	Iniziate	Non finite	Separazioni
1908	11	—	—
1909	38	9	1
1910	42	7	—
1911	19	1	—
1912	40	16	2
1913	32	10	1
1914	48	13	1
1915	28	10	—
1916	21	4	—
1917	17	7	—
1918	27	4	—
1919	20	4	1
1920	43	12	—
1921	45	6	—
1922	61	7	—
1923	60	15	2
1924	56	19	—
1925	68	13	3
1926	81	16	8
1927	61	14	—
1928	71	16	1
1929	71	16	1
1930	109	23	1
1931	102	33	1
1932	114	31	1
1933	117	41	1
1934	126	36	3
1935	143	40	5
1936	116	45	2
1937	136	40	2
1938	140	49	4
1939	148	52	3
1940	141	35	1
1941	109	31	3
1942	104	43	4
1943	109	36	3
1944	88	28	3
1945	99	23	3
1946	152	49	4
1947	187	37	3
1948	246	52	—
1949	240	47	2
1950	265	60	3
1951	286	65	3
1952	317	53	2
1953	307	62	3
1954	277	59	7
1955	221	36	3
1956	245	45	6
1957	203	57	7
1958	210	67	4
1959	242	106	1
1960	233	in corso: 123	archivate: 13
			3

1961: iniziate: 252; concluse: 16; archiviate: 3; separazioni: 4.

CAUSE MATRIMONIALI INTRODOTTE PER DECENNI

1908 - 17	296	1918 - 27	522	1928 - 37	1105
1938 - 47	1277	1948 - 57	2607	1958 - 61	937

RILIEVI CONCLUSIVI

Le considerazioni svolte negli ultimi due punti a proposito del « birth controll » e del numero delle cause matrimoniali introdotte presso i tribunali ecclesiastici, ci sembra confermino l'interesse e l'utilità di indagini e ricerche secondo le indicazioni che si possono trarre dalla tipologia precedentemente abbozzata. Naturalmente non poche altre esemplificazioni si potrebbero fare, mentre altre conferme non mancheranno di venire da tali studi. Qui, anche per ragioni di proporzione, ci limiteremo ad aggiungere alcuni brevi **rilievi conclusivi da tener presenti nella costruzione di una sociologia del cattolicesimo.**

1. Se, come abbiamo insistito, è opportuno che dopo aver concentrato l'attenzione sulla vita e sull'attività della comunità ecclesiale indipendentemente dal contesto sociale, si prenda ora in considerazione anche la problematica connessa con l'interazione Chiesa-Società, in linea generale diremmo che **le ricerche di sociologia religiosa non devono mai mancare di un minimo di riferimento e di collegamento con tutto il resto della realtà sociale** (42). Né questa è solo un'abbastanza evidente opportunità, ma piuttosto una necessità, che scaturisce dalla natura stessa della sociologia, la quale ha, tra le scienze del generale, la prospettiva più ampia e completa.

Come, infatti, l'economia considera l'uomo sotto l'aspetto economico e la politica sotto quello politico, la nostra disciplina studia l'*homo socius*, che è tra le possibili astrazioni del mondo umano certamente quella più larga e comprensiva. E siccome il sociale è per natura sua composito, considerarne le articolazioni implica necessariamente tener conto, almeno in certa misura, anche di altri campi di studio e di ricerca. Tale necessità è tanto più viva e pressante per le sociologie particolari. E' chiaro, infatti, che il sociologo potrà considerare l'*homo socius* nei gruppi religiosi o in quelli politici, nelle organizzazioni economiche o in quelle sportive, ma appunto perché il suo *proprium* è l'aspetto sociale, non potrà mai perdere di vista le varie implicazioni della socialità nei campi connessi con quello analizzato.

Questa tematica dovrebbe certamente essere approfondita, dato il

(42) Abbiamo già altre volte accennato a questi concetti. Ecco quanto scrivevamo, per esempio, nel n. 2 di *Sociologia Religiosa* (pag. 20): « Non ha senso procedere a studi e ricerche di sociologia religiosa senza il correlativo della sociologia generale, senza cioè avere la possibilità di inquadrare i dati e i risultati ottenuti nella cornice più vasta della vita della comunità umana ». E continuavamo mettendo sin d'allora - 1958 - in guardia contro il pericolo di un'eccessiva prevalenza di ricerche sulla pratica religiosa.

suo evidente interesse per le specializzazioni sociologiche. Qui basterà avervi accennato per meglio chiarire sotto altro e così importante aspetto le nostre preoccupazioni per uno sviluppo un po' anomalo della sociologia religiosa.

2. Come la ricerca socio-religiosa non deve perdere di vista la complessa realtà sociale con cui interagisce, così ugualmente **il sociologo religioso ha bisogno di tenere in costante evidenza il rapporto tra teoria sociologica (o sociologia generale) e sociologia della religione.** Senza entrare qui nella discussione relativa alle cosiddette sociologie particolari e sulla possibilità od opportunità di considerarle distinte dalla sociologia « tout court », è in ogni caso da sottolineare la necessità di questo collegamento, specialmente per la sociologia religiosa. Questa, infatti, sia perché tra le sociologie particolari è una delle più avanzate, sia anche per altre ragioni, in parte connesse con la precedente, corre in maniera particolare il rischio di uno sviluppo non sempre dotato di una chiara ed indiscussa impostazione sociologica.

Naturalmente non è affatto necessario che questo collegamento risulti sempre in maniera palese ed esplicita. Il più delle volte sarà sufficiente ad assicurarlo la sensibilità del sociologo, che se veramente tale non potrà mai trascurare simile impostazione. Ma è proprio sulla necessità di questa sensibilità, frutto di una formazione sociologica completa, che volevamo richiamare l'attenzione di quanti si dedicano alla sociologia religiosa.

3. Infine non ci dovrebbero essere dubbi sulla necessità per il sociologo religioso di **un'esauriente conoscenza della religione che prende in esame.** Non è che il sociologo in quanto tale, debba uniformarsi, come abbiamo non a caso più volte osservato, ai giudizi ed alle vedute del teologo. Ma come sociologo gli è indispensabile una notevole penetrazione di fenomeni così complessi, se non vuol rischiare che la sua analisi sia aprioristica e quindi priva di valore scientifico.

Antonio Grumelli