

8/1987

GIORNALE di METAFISICA

fondato da MICHELE FEDERICO SCIACCA

NUOVA SERIE

Fasc. III 1982

p. 645-647

(ESTRATTO)

P. Grassi, *La religione nella costruzione sociale*, Edizioni 4venti, Urbino 1980, pp. 132.

Soprattutto due sembrano essere le accuse di ideologicità lanciate contro la religione dalla moderna coscienza razionale: la prima, che fa capo a Marx, mette in causa la sua natura sterile o reazionaria rispetto ai tentativi di mutamento sociale in vista del raggiungimento di una liberazione storica (coscienza inefficace e falsa); la seconda si appunta sul suo carattere di coscienza relativa a determinati contesti sociali e, pertanto, priva di pretese di universale veridicità, ed è tipica delle teorie prodotte nell'ambito della sociologia della conoscenza. In campo teologico, ci si è mossi per risospingere il discorso religioso fuori dal vicolo cieco in cui sembra essere stato rinchiuso. In risposta alla prima accusa è sorta la teologia politica, con i tentativi di Moltmann e di Metz, alla seconda hanno fatto riscontro le nuove prospettive teologiche di Berger, fiorite nell'ambito della sociologia della religione. Questi tentativi di ricerca di nuove definizioni, nuovi ruoli e nuovi fondamenti per il discorso teologico diventano oggetto di presentazione critica e di attenta valutazione nel recente libro di P. Grassi, *La religione nella costruzione sociale*.

Grassi coglie puntualmente il taglio politico del pensiero teologico di Moltmann, le sue analogie e divergenze con la teoria critica della società (in un capitolo successivo si fa il punto sul dialogo intrapreso fra sociologia e teologia), le sue incongruenze. Di fronte al pericolo che la religione rimanga costretta "ad un fissaggio di ruoli", afferma Grassi, Moltmann ritiene che "la cristianità non può non rimettersi in questione, coinvolgendo nella propria autocritica anche il sistema sociale in cui vive" (p. 10). Questione fondamentale per il cristianesimo è quella di possedere ancora "forza di orientamento e di liberazione della società attuale" (p. 11). Se questa vocazione rivoluzionaria della teologia politica moltmanniana l'apparenta alle prospettive della teoria critica della società di marca francofortese, Grassi non manca di sottolineare acutamente una sostanziale differenza, che emerge allorché si considera che "per la teoria critica della società [...] la critica al presente nasce dalla consapevolezza della disumanità del presente stesso", mentre, secondo Moltmann, "la consapevolezza del futuro promesso permette di misurare la disumanità del presente e spinge ad una prassi di trasformazione" (pp. 20-21). La fede cristiana orientata escatologicamente non solo non dispensa gli uomini dall'assunzione di responsabilità storico-politiche, ma "li mantiene in una condizione itinerante, aperti alla realtà del presente, nell'attesa attiva della pienezza promessa da Dio" (*ibidem*). Il limite di questa impostazione escatologica della prassi di liberazione è ravvisato da Grassi nel fatto che il futuro non sarebbe più libera creazione dell'uomo nella storia, ma pura imitazione di qualcosa di preconstituito e promesso da Dio come realtà finale del mondo: "l'azione si manifesta come obbedienza al futuro senza crearlo; non avviene insomma un'autentica storicizzazione: creazione di un futuro attraverso la negazione e la speranza dell'uomo" (p. 22).

Per quanto riguarda la teologia politica di Metz, Grassi si sofferma soprattutto a tratteggiare tre aspetti: la risposta alle critiche di integralismo, il contributo all'analisi della realtà presente, infine la tesi della sua inconfondibilità con pratiche politiche determinate. Di fronte al richiamo, mosso dalla teologia della secolarizzazione (Maier, Spaemann), di rispettare rigorosamente l'assoluta autonomia e secolarità della sfera politica e dell'alterità della fede nei confronti delle realtà mondane, Grassi delinea la presa di posizione di Metz: "è necessario ripensare il fatto che il carattere pubblico del *kerygma* cristiano esige la non-privatizzazione del suo nucleo centrale, considerando come non secondarie e importanti le dimensioni sociali e non riducendo la prassi della fede alla decisione acosmica (*weltlos*) del singolo" (p. 25). La teologia politica escatologicamente fondata diviene anche presupposto di una critica seria del presente storico: "critica negativa, ma non totale, — precisa Grassi — che si riferisce cioè a precise situazioni di dominio e di oppressione, in vista di un effettivo servizio di amore agli uomini e pertanto attenta alle analisi del presente, alle alternative possibili" (p. 29). Di conseguenza, si possono smascherare i rischi provenienti dalla diffusione di ideologie tecnocratiche, che tendono "a far sì che sia la sola forza oggettiva immanente alla crescita tecnica a determinare il futuro dell'umanità" (p. 33), e, nello stesso tempo, viene fatta salva l'esigenza di lasciare sufficienti margini di libertà all'azione dell'uomo che opera nel divenire storico per la creazione del *novum* futuro. Per sfuggire però "alla politicizzazione immediata della teologia o alla teologizzazione del politico" (p. 34), le prospettive della teologia politica non possono immediatamente tradursi in orientamenti politici determinati, ma devono passare attraverso la mediazione del momento etico-pratico, che diventa così criterio di verità della teoria stessa. A questo punto sorgono serie difficoltà per il discorso di Metz, sintetizzabili nel rischio di cadere nel dilemma o di sopprimere "ogni elemento cristiano specifico" o di usurpare il titolo di politica in quanto iscriventesi "nell'ordine delle teologie irrilevanti sul piano della pratica politica" (p. 36; Maier), oppure nell'aporia di dover "legittimare in maniera non politica quegli interventi politici che auspica" (p. 38; Xauflaire). Grassi coglie lucidamente questi nodi teoretici che la teologia politica di Metz deve impegnarsi a sciogliere, se vuole "dispiegare così fino in fondo le potenzialità di 'contagio politico' che essa contiene" (p. 38).

Ampio spazio l'autore dedica alla presentazione del pensiero sociologico e teologico di Berger, prendendo in esame i suoi preziosi contributi in merito alle questioni del ruolo sociale svolto dalla religione, della sua emarginazione, con evidente metamorfosi di funzioni, nelle moderne società industriali e secolarizzate, e soffermando la sua attenzione sulle nuove prospettive teologiche da lui impostate. Dopo aver descritto la dialettica attraverso cui, secondo Berger, si struttura la realtà sociale, dialettica che si snoda mediante i tre stadi della esteriorizzazione, oggettivazione e interiorizzazione (che risulta da un'abile fusione di tesi mutuata da Weber, Durkheim e Marx) e dopo aver messo in rilievo la sua convinzione che i prodotti sociali traggono origine dall'attività umana anche se, una volta oggettivati, conservano un potere condi-

zionante sul comportamento dei singoli, Grassi passa a delineare la concezione bergeriana del ruolo della religione in un siffatto contesto: "la religione è stata storicamente lo strumento più universale e più efficace di spiegazione e giustificazione" (p. 70) dell'ordine sociale costituito. Essa, tra i vari livelli di legittimazione esistenti, rappresenta il grado più alto, "quello degli universi simbolici, 'complessi di tradizione teoretica che integrano diverse sfere di significato e abbracciano l'ordine istituzionale in una totalità simbolica'" (p. 71). La legittimazione avviene con una mistificazione, in quanto considera l'ordine istituzionale, che è opera umana, "come manifestazione di qualcosa da sempre esistito" e gli conferisce "uno statuto ontologico e una validazione suprema che non possederebbe altrimenti" (p. 70). La teologia sarebbe un sistema di legittimazione di secondo grado, poiché "è un meccanismo concettuale di conservazione dell'universo simbolico religioso; teorizzando sullo stesso lo legittima" (p. 73). Con il fenomeno della secolarizzazione, alla cui origine, secondo Berger, ha contribuito non poco la tradizione religiosa ebraico-cristiana, fenomeno ormai ampiamente diffuso nelle società industrializzate, la religione viene sospinta a svolgere ruoli esplicanti non più nella sfera pubblica, bensì in quella privata, con la chiara conseguenza della sua "perdita di realtà obiettiva" e del suo "trasformarsi in opinione" (p. 90). "Passata — afferma Grassi — da ruolo di elaboratrice di sistemi integrati di definizioni della realtà, comuni universi di significato per i membri di una società, a quello di costruttrice di universi frammentati di significato sostenuti dalla moderna famiglia nucleare o, più vastamente, da chiese sempre più 'associazioni private', la religione ha una fragile plausibilità" (p. 88). Per arginare questa caduta nel relativismo e nella psicologizzazione o soggettivizzazione della religione, Berger apre nuove prospettive, proponendo la fondazione di una teologia induttiva, di una teologia, cioè, che partendo da alcuni segni empiricamente constatabili, rinvii alle realtà trascendenti. Questi segni che Berger chiama "gesti umani prototipici", sono concepiti come "certi atti o certe esperienze comuni e ripetute che sembrano esprimere gli aspetti essenziali dell'essere umano" (p. 98), e sarebbero individuabili nell'inclinazione e nell'attività ordinatrice dell'uomo, nel giuoco, nella speranza di un futuro nuovo, nel bisogno di una perfetta e consumata giustizia e nell'umorismo. Questo discorso teologico, che acquista in questo modo plausibilità, che va al di là delle divisioni confessionali e rimane discorso di fede, perché, nonostante la sua fondazione empirica, non elimina il rischio della decisione, offre una concreta possibilità di superare la banalità e la mancanza di senso imperversante nelle società che si sono chiuse al trascendente.

Nel capitolo in appendice, Grassi analizza il contributo al dibattito di Luckmann, contributo notevole, perché apre gli orizzonti della ricerca all'analisi di fenomeni ancora poco conosciuti, quali le forme di religione non di chiesa, non istituzionalizzate, che si rifugiano nell'autonomia privatistica, con rischi di chiusura che non lasciano certo intravedere "casi di liberazione".

La religione nella costruzione sociale offre motivi e momenti di grande interesse: in primo luogo per l'importanza e l'attualità delle questioni trattate,

che evidenziano la possibilità di aprire strade di liberazione per l'uomo nella società di oggi; in secondo luogo per la puntualità dell'analisi dei problemi resa ancora più efficace dal personale coinvolgimento dell'autore.

Michele Cascavilla

P. Ciaravolo, *Max Stirner. Per una teoresi dell'Unico*, Cadmo, Roma 1982, pp. 174.

Sottoporre l'opera di Stirner ad una indagine di respiro teoretico è impresa che ha una sua difficoltà oggettiva proprio nella struttura genetica dell'*Unico*, che sembra rispondere a motivazioni di carattere pratico. In questo senso, anche l'intonazione del testo stirneriano mira a creare suggestioni di stampo polemico che contribuiscono ad accrescere ulteriormente gli ostacoli che si frappongono ad un approccio essenziale. La fatica di Ciaravolo, tuttavia, si orienta proprio nella direzione di un ribaltamento di ciò che è volutamente consegnato al modo dell'apparire, nel tentativo programmatico di tematizzare le premesse teoriche intorno alle quali va organizzandosi il discorso portato avanti da Stirner nel saggio in questione.

Conformandosi a siffatto indirizzo, l'esegesi ha come scopo quello di andare oltre la puntualità del commento, per cercare di chiosare i punti nodali che intrecciano i riferimenti problematici. Per questo motivo essa, dopo avere rapidamente segnalato gli effetti prodotti sul lettore dal procedimento *destruens* dell'opera, si articola via via nel portare alla luce l'aspetto sotterraneo di un procedimento *construens* rivolto, questa volta, alla liberazione dell'uomo per configurarlo come irripetibile realtà singolare. Si delinea, quindi, uno schema criptico dell'*Unico*, la cui comprensione non ha la semplice valenza di possibile chiave di lettura, ma è funzione ermeneutica unificante ed organante. Il senso filosofico della riflessione stirneriana rivela, da questa angolazione, un ordine logico unitario che obbliga alla vigenza della deduzione.

L'autore, infatti, riconduce la frammentazione del discorso stirneriano ad una garanzia interna di unità di principio a partire da un *presupposto* determinato come *pensiero già pensato*. L'essere stato pensato del pensiero vale come presupposto solo perché qualcuno lo ha posto a principio di discorso dopo che lo ha pensato. La sua posizione iniziale è tale in quanto principio di riferimenti e di relazioni che occupano lo spazio di una esperienza concettuale, ma risulta come prodotta in quanto espressione di un atto non imputabile al pensiero. Il principio è coevo al pensiero, ma principio e pensiero non sono originari, bensì dipendenti.

Questo assunto viene considerato come terreno di preparazione della insorgenza dell'*Unico*, e tuttavia si riconosce che in Stirner i passaggi sono insufficienti quando si afferma l'equazione pensiero-parola e, per contrasto,