

Teologia e sociologia di fronte al futuro: un approccio relazionale

PIERPAOLO DONATI*

Sommario: 1. *Premessa: le figure del confronto*. 2. *Proviamo a mappare il territorio. Discorso su Dio e discorso sulla società: che cosa possono mai avere in comune? Il confronto o è relazionale o non è*. 3. *Il senso del confronto: possibilità e limiti*. 4. *Società e religione: quale futuro?* 5. *Di fronte al futuro: osservazioni e interrogativi finali*.



1. Premessa: le figure del confronto

Sociologi e teologi hanno vissuto, dopo le polemiche più o meno infuocate degli ultimi due secoli, una stagione — postconciliare — di relativa non belligeranza. Ma i loro rapporti continuano ad essere certamente non facili. La loro coesistenza è assai più l'espressione di disagi e incertezze, una attesa di eventi futuri, che il frutto di una autentica comprensione reciproca.

La sociologia¹ è cresciuta come scienza autonoma in una maniera che — vista a ritroso — appare strabiliante per la quantità e qualità delle opere prodotte, nonostante le varie crisi di identità che l'hanno investita in tanti momenti. Essa resta, tuttavia, una scienza quanto mai inferma e malferma, indecisa perfino quanto al suo oggetto. Qualcuno ne vede la morte, in realtà alludendo alla sociologia positivista².

* Dipartimento di Sociologia, Università di Bologna, Strada Maggiore 45, 40125 Bologna

¹ Ovviamente esistono molte e differenti sociologie, ma, quando qui parlerò di sociologia *tout court*, intenderò richiamare il punto di vista sociologico per differenza con il punto di vista proprio di altre discipline. Rimando alla documentazione raccolta e commentata nel bel dossier di G. CAPRARO, *Sociologia e teologia di fronte al futuro*, Dossier per il workshop del 3 marzo 1994, Istituto di Scienze Religiose, Trento, gennaio 1994 e al volume di S. BURGALASSI, C. PRANDI, S. MARTELLI (a cura di), *Immagini della religiosità in Italia*, Angeli, Milano 1993, con l'ampia bibliografia generale dei sociologi italiani della religione (1980-1992) a cura di S. Martelli.

² Se è vero che il positivismo è stato ed è tuttora il *leit-motif* dominante della indagine sociologica, non v'è dubbio che oggi questa sociologia sia morta proprio perché non vede più l'umano che è nel sociale. Muore, in altri termini, la pretesa scienziata del positivismo sociologico di ricondurre l'umano al livello dell'inumano, sbarazzandosi di ciò che è «troppo umano». Cfr C. JAVEAU, *La sociologia è morta, viva la sociologia!*, «La Critica Sociologica», 107-108 (1993-94), p. 3.

La teologia³, d'altro canto, ha avuto rilanci notevoli nonostante il fatto che abbia dovuto affrontare sfide multiformi e crisi radicali. Essa ha dovuto fronteggiare un attacco che, complessivamente considerato, può essere ritenuto senza precedenti nella storia, perché non ha riguardato solo questioni per così dire "interne al dominio della fede" (come tante ce ne sono state nella millenaria storia della Chiesa, fin dai suoi inizi), ma ha mirato a problematizzare e de-legittimare *tout court* la stessa scienza teologica.

Negli incontri pubblici, i rapporti fra sociologi e teologi assomigliano molto a quello che, con un termine inglese, chiamerei un *tug-of-war*, un "tiro alla fune", in cui vince la parte che tira più forte. Nei dibattiti si percepisce spesso, a fior di pelle, il problema di una lotta per il potere culturale, una volontà di egemonia o di rivalse più che la volontà di perseguire un sereno confronto sull'oggetto. Il confronto assume spesso la figura del conflitto o della pace armata più che quella del dialogo.

Le cose stanno forse cambiando. Da una parte e dall'altra si notano segni di interesse per una nuova attenzione reciproca. Ma restano tutti i nodi di fondo. E in primo luogo rimane aperta la questione di quale "verità" ciascuna delle due discipline sia portatrice, e se e come tale verità possa essere in qualche modo "riconosciuta" dall'altra.

Non è questa la sede per fare la storia dettagliata di questi rapporti. Mi limito qui a richiamare i termini del confronto sia per capire le novità, sia per dare un contributo ad una possibile "fondazione" del dialogo reciproco.

Tra le varie figure o modalità di rapporti che possono (o potrebbero) intercorrere fra sociologia e teologia, a me sembra che tre di esse abbiano sinora prevalso. Le indico in maniera ideal-tipica.

a) La prima modalità risale alla nascita della stessa sociologia come scienza polemica nei confronti della teologia. Poiché il sapere teologico ha preteso o pretende di dir cose sulla società che sono inaccettabili dal punto di vista di una scienza empirica come la sociologia, quest'ultima reagisce proponendosi come alternativa alla teologia. La figura è dunque quella di *una sociologia che si propone di sostituire la teologia*, almeno in alcuni campi della conoscenza e/o sotto alcuni aspetti rilevanti. Nella versione più radicale, questo tipo di rapporto ha significato, come ancora significa, il tentativo della sociologia di imporsi sulla teologia inglobandola in uno schema latamente "funzionale" che relega quest'ultima a puro fenomeno sociale⁴. In questa linea, la religione può solo essere vista come un prodotto sociale di cui si devono studiare le caratteristiche e le dinamiche in rapporto alle funzioni che essa assolve, in maniera manifesta o latente, principalmente in chiave integrativa e stabilizzante delle incertezze e contingenze, anche se ovviamente deve restare sempre aperta l'opzione contraria, cioè quella di una religione come fattore di innovazione, cambiamento, destabilizzazione, disturbo, fluttuazione e irritazione dell'ordine sociale.

b) D'altro canto, la teologia ha sovente espresso forme di pensiero che hanno

³ Ove non altrimenti specificato, la teologia cui faccio riferimento è quella cristiana.

⁴ Un esempio di non poco conto è l'invito odierno che N. LUHMANN (*La funzione della religione*, Morcelliana, Brescia 1991) rivolge ai teologi cristiani di «lasciar perdere la Resurrezione», cosicché, tolto di mezzo questo «dogma», come dice lo stesso Luhmann, sociologia e teologia possano trovare un migliore terreno di intesa. Evidentemente, su queste basi, nessun dialogo è possibile, neppure un confronto «a distanza».

tentato, come ancora tentano, di delegittimare la sociologia. Il modello è qui capovolto: *la teologia tende a sostituire la sociologia e/o ad imporsi su di essa*. Qui mi riferisco non solo e non tanto a quelle commistioni fra pensiero sociale e pensiero profetico-teologico che hanno avuto manifestazioni eclatanti dall'Ottocento ad oggi, come quello del cristianesimo utopico (si pensi al "socialismo cristiano" di un Saint-Simon, padre di una certa "sociologia" che continua oggi sotto varie spoglie) e a certe correnti della più recente teologia marxista della liberazione. Mi riferisco anche e soprattutto a quel modo di fare teologia che — all'opposto dei casi precedenti — considera irrilevanti per se stessa non soltanto le indagini sociologiche (giudicate "solo statistiche!", sottintendendo l'interrogativo retorico: "che ce ne facciamo delle statistiche?"), ma addirittura la stessa "realtà" sociale con i suoi fenomeni. Dato che quest'ultima, così si ragiona, è del tutto contingente, mentre la verità è eterna e assoluta, che cosa dovrebbe importare alla teologia dei fatti sociali e delle statistiche che li descrivono? I fenomeni sociali non sono altro, così si risponde, che epifenomeni, o comunque realtà che, alla luce della riflessione teologica, sono del tutto secondarie, effimere, non incidenti sulle verità ultime di cui si occupa la teologia.

c) Come risultato di un siffatto confronto, è emersa una terza figura, che chiamerò di *reciproco distacco e separazione*. La si dovrebbe chiamare "differenziazione", ma questa figura rimane assai problematica⁵.

Oggi, la più parte dei sociologi e dei teologi assume come atteggiamento pratico, e sovente anche teoretico, quello di una *incomparabilità, incommensurabilità, dunque incomunicabilità, tra sociologia e teologia*. Le due discipline si riconoscono a vicenda una specie di diritto all'esistenza, ma a patto di non dover fare i conti l'una con l'altra. L'idea prevalente è che sociologia e teologia siano due livelli di discorso, due punti di vista, due linguaggi del tutto eterogenei, fra cui non è possibile alcuna

⁵ Un processo fisiologico di differenziazione implica che, da un'unità originaria, (per esempio un sapere tradizionale, insieme teologico e sociale), nascano unità distinte e specializzate nel loro proprio ordine di indagine e di metodo (ad esempio teologia e sociologia), che tuttavia mantengono, per la vitalità del tutto, relazioni significative fra loro, con scambi reciproci che sono essenziali per le unità distinte. L'esempio più classico, in campo sociale, è quello della differenziazione dell'antica famiglia estesa contadina — quale unità insieme di vita e di produzione — nella famiglia nucleare da un lato (come luogo degli affetti) e nell'azienda dall'altro (come luogo di lavoro). Nella nuova configurazione (propria della società moderna), famiglia (sfera 'privata') e mercato (sfera 'economica') sono domini distinti e specializzati, ma che tuttavia mantengono relazioni di interdipendenza e di interazione, senza le quali la nuova società differenziata non potrebbe essere vitale. Oggi, invece, la differenziazione avviene come separazione totale fra domini che, essendo privi di relazioni significative fra loro, portano a chiare difficoltà nella capacità di esistenza delle sfere separate, e quindi rendono problematica la loro morfogenesi. Nel caso delle discipline di cui qui mi occupo, la separazione oggi si manifesta così: il trascendente viene ascritto al campo della teologia, mentre l'immanente viene ascritto al campo della sociologia. Il risultato è quello di separare i due domini (e le due realtà) in modo tale che ora non possono più scambiarsi relazioni significative. Ove si voglia e/o si debba aumentare il grado di vitalità delle due sfere, si deve poter presupporre che la *stessa* relazione immanenza/trascendenza sia presente in entrambi i domini (nei loro oggetti di indagine), seppure secondo modalità diverse, e secondo percorsi di interdipendenza e di interattività più complessi di un tempo. L'alternativa è che entrambe le discipline vadano verso una certa rispettiva atrofizzazione. È anche per questa ragione che ritengo urgente chiederci se ci sia, e se sì quale sia, una «matrice teologica» della società (e della sociologia) post-moderna.

comunicazione, tantomeno alcun trasferimento di conoscenze. Tutt'al più, nelle posizioni dei cosiddetti "sociologi cristiani", come di molti teologi "benevolenti" verso le scienze sociali, si assume che la sociologia faccia le "sue" ricerche empiriche e le "sue" descrizioni "dopo" le quali viene la teologia con le "sue" valutazioni e i "suoi" giudizi (una posizione che è, in realtà, insostenibile, dato che la sociologia osserva e misura — se può — solo ciò che si prefigge di osservare, e non esiste una descrizione oggettiva o "neutrale" che sia tale in quanto eguale per qualunque osservatore).

Nella versione più generosa, supposta non conflittuale, la sociologia e la teologia sono considerate come due domini di discorso in se stessi legittimi, anche "perfetti", in quanto auto-referenziali. Nelle versioni più correnti, la sociologia è vista come una scienza empirica, mentre la teologia è considerata come una dottrina normativa a contenuto fideistico, più o meno oscurantista o liberatorio a seconda dei casi.

Queste sono, dunque, le attuali "figure" del confronto. E ci chiediamo: un tale punto di arrivo è accettabile e soddisfacente? Non esiste altro modo di intendere i rapporti fra sociologia e teologia?

In questo contributo io vorrei prendere le distanze da tutte queste "soluzioni". A mio avviso, esse condividono una grave insufficienza, che ha condotto all'attuale situazione di stallo. Si tratta del pregiudizio, comune a molti sociologi e teologi, in base al quale gli uni *dovrebbero insegnare* qualcosa agli altri, laddove il problema è invece se e come gli uni *possano apprendere* qualcosa dagli altri.

Le domande che mi pongo sono: in che relazione stanno fra loro sociologia e teologia? a quali condizioni possono apprendere qualcosa, e se sì che cosa, l'una dall'altra?

Occorre innanzitutto una mappatura del terreno su cui ci muoviamo: di che cosa stiamo parlando? Spesso sociologi e teologi credono di parlare delle stesse cose, ma sappiamo bene che non è affatto così. Quando essi cercano di spiegarsi sul significato di ciò di cui parlano, ad esempio la "religiosità", i problemi diventano ancora più difficili e insolubili, perché le osservazioni e i linguaggi sono diversi. Ma allora di che cosa si parla?

Bisogna sgombrare il campo dall'idea restrittiva che sociologia e teologia si confrontino sul solo terreno della religione. Una tale selettività finirebbe per rendere sterile il confronto e condurrebbe fuori strada. Di fatto, nei fenomeni storico-empirici, sociale e religioso non sono mai nettamente separabili. È senza dubbio più utile mantenere aperto l'orizzonte, e prospettare un confronto su tutto il sociale, o, se si preferisce, sulla totalità della relazione umano/divino nel sociale.

La mia tesi è che occorre cercare un quadro di riferimento (un *conceptual framework*, costruito su "concetti-di-confine", in primo luogo — come poi dirò — quello di "relazione") che possa costituire una sorta di filo di Arianna seguendo il quale teologia e sociologia possano arrivare a definire un comune terreno di confronto (paragrafo 2). È su quel terreno che, diventa plausibile vedere, nell'analisi dei temi e delle dimensioni della realtà di cui si parla (il fenomeno religioso, ma non certamente solo quello), quali sono le possibilità di confronto e i suoi limiti (paragrafo 3). Solo così diventa possibile vedere se, a proposito del futuro, la sociologia e la teologia possano diventare scienze capaci di un dialogo reciprocamente istruttivo, anziché punti di vista mutuamente escludentesi, specchi che riflettono solo se stessi, attori di un gioco inutile. Occorre, per così dire, che il confronto si configuri come un "gioco

a somma positiva”, anziché come un gioco “a somma zero”. Un tale confronto non è possibile se il tempo viene pensato come a-religioso. Occorre vedere la matrice religiosa delle rappresentazioni del tempo, perché da queste rappresentazioni dipende la qualità del sociale, ossia “quale società” viene all’esistenza (paragrafo 4).

Alla fine, il discorso porta su come le due discipline pensano e, pensando, “costruiscono” interpretativamente il futuro (paragrafo 5). La tesi che sosterrò è che la “relazione”, come categoria logica e sociale, è un terreno di confronto su cui è assai utile e conveniente misurare le convergenze e le divergenze — negli oggetti e metodi di studio — fra le due discipline.

Non possiamo esagerare le possibilità del confronto, ma neppure escluderlo o minimizzarlo in partenza. E così per i limiti del confronto, che non debbono essere né sopra-valutati né sotto-valutati.

Ci incamminiamo per un sentiero difficile: cercare di comprendere a quali condizioni la teologia possa *ri-conoscere* le ragioni della sociologia, e, viceversa, a quali condizioni la sociologia possa *ri-conoscere* le ragioni della teologia; e come tali reciproci riconoscimenti, ove possibili, possano servire ad entrambe per *vedere* la loro reciproca irriducibilità come distinzione sinergica, anziché come mutua esclusione. La meta è simboleggiata, questa la mia argomentazione, da una “figura relazionale”.

2. Proviamo a mappare il territorio. Discorso su Dio e discorso sulla società: che cosa possono mai avere in comune? Il confronto o è relazionale o non è

La teologia è un discorso su Dio, su ciò che Dio è, e/o sulle varie manifestazioni del divino. La sociologia è un discorso sulla società, su ciò che la società è, e/o sulle sue varie manifestazioni. Che cosa possono mai avere in comune due discipline di questo genere?

Nulla o quasi nulla, appunto, è la risposta oggi prevalente (la terza figura di cui ho detto sopra) sia fra i sociologi, sia, penso, fra i teologi. Chi si distacca da questa tesi, il più delle volte lo fa per ricondurre l’una disciplina all’altra. Così c’è ancora chi, in campo teologico, pensa alla sociologia come *ancella* di una certa teologia (morale e pastorale) e chi, nel campo sociologico, pensa alla teologia come il lato ideologico, irrazionale, il *good amazement*, ovvero la *bestia nera* di una certa sociologia (quella, appunto, che si lascia incantare dalle sirene teologiche).

Eppure entrambe parlano di oggetti comuni: l’uomo, le sue azioni, le sue “creazioni”, l’intera società e la sua storia. E usano anche alcune tecniche e metodi comuni per l’indagine scientifica. Ridurre l’oggetto comune ai soli aspetti religiosi (comportamenti, credenze, ecc.) limita, e con ciò distorce, immediatamente il campo del confronto. Anche ridurre la comunanza del metodo solamente ad una certa ermeneutica significa pregiudicarsi in anticipo un confronto che abbisogna di selezioni sempre aperte.

La teologia pretende di dire molte cose non solo su Dio e il divino, ma anche sulla società degli uomini (il riferimento, evidente, è alla dottrina sociale della Chiesa, come parte della teologia morale). La sociologia pretende di dire molte cose non solo sul sociale, sull’uomo e sulle sue manifestazioni religiose, ma anche sulla

religione come tale (si vedano, appunto, le ricerche di sociologia della religione e delle religioni).

Quale che sia la definizione di “sociale” e di “religioso”, sociologia e teologia avanzano ciascuna pretese di discorso su entrambi questi campi, e non può essere diversamente. Ma di quali pretese e di quale discorso si tratta? Le due discipline hanno in sé strumenti per differenziarsi adeguatamente all’oggetto?

Dipende, evidentemente, da “quale” sociologia e da “quale” teologia vengono considerate, ovvero da “quali” sociologi e da “quali” teologi, parlano di sociale e di religioso. Le varietà sono notoriamente molte, potenzialmente indefinite. Non posso qui entrare nel merito. Il problema che esse sollevano è comunque: con quale giustificazione la teologia parla della società e la sociologia parla della religione?

C’è chi le interpreta come interferenze (si dice: dovrebbero ciascuna limitarsi al proprio campo) e c’è invece chi vi vede un necessario collegamento (si dice: la conoscenza non può essere divisa in compartimenti stagni). Pochi pensano che le connessioni siano *in re*⁶. Molti reputano che siano solo nella mente, o nella mistica (magari nella mistica del soggetto).

Il problema può essere formulato così: nel parlare della società e dei fenomeni sociali, tra cui la religiosità, teologia e sociologia sono discipline chiuse, fra loro incommensurabili, ossia sono — ciascuna in sé — auto-poietiche e auto-referenziali, oppure sono o possono essere discipline reciprocamente aperte, o almeno tali da costituire l’una un ambiente di stimolo e di apprendimento per l’altra, s’intende “a debita distanza”?

Per rispondere a questa domanda ci si deve orientare in modo adeguato all’oggetto. Se uno vuole osservare una stella, non può farlo guardando per terra. E se poi la vuole vedere nei dettagli, gli serve uno strumento *ad hoc*.

Non si può osservare il fenomeno religioso in modo adeguato se ci si colloca da un punto di vista già pregiudicato in partenza. Lo fanno: I) dal lato dei sociologi, coloro che assumono il cosiddetto “ateismo metodologico” (che è appunto un modo di voler vedere le stelle guardando per terra); II) dal lato dei teologi, coloro i quali assumono un “metodo ermeneutico” talmente “forte” da imprigionare l’osservatore dentro il circolo che esso implica (che è un modo per guardare le stelle con uno strumento, il “Libro”, su cui sarebbe già tutto scritto). Vediamoli distintamente questi modi distorti di rispondere al nostro interrogativo.

1) L’*ateismo metodologico* nasce da un chiaro fraintendimento del requisito di “neutralità rispetto ai valori”, che è notoriamente una regola-principe e irrinunciabile del metodo sociologico. Neutralità rispetto ai valori non significa, infatti, ignorare i valori o assumere che i valori non ci siano, o che siano tutti equipossibili o equiprobabili, o cose simili. Significa non privilegiare alcun valore come base della propria osservazione, il che è differente. Significa non pre-giudicare l’osservazione con la scelta *a priori* di un valore. Significa non prendere partito, da parte dell’osservatore, per un valore o per l’altro. Ma il metodo è fondato, appunto, sull’ipotesi che la realtà sociale sia, come è, fatta di valori, e sul presupposto che azioni e fenomeni sociali

⁶ Un tale atteggiamento lo si riscontra solo allorché la realtà viene considerata da un punto di vista già *committed*, oppure quando lo studioso assume il punto di vista fenomenologico del *natural attitude*. Cfr. H. WALDENFELS (a cura di), *Nuovo dizionario delle religioni*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993.

siano, come sono, espressione e conduttori di valori. Il metodo sociologico non può partire negando i valori. Semmai, va alla ricerca di valori, valorizza i valori, li esplicita laddove sono latenti, non assume, in breve, la loro assenza, e senza dubbio non assume la loro irrilevanza (anche se si proponesse, in linea di principio, di dimostrarne poi in seguito una eventuale rilevanza). Max Weber ha escluso che l'analisi sociologica possa assumere dentro di sé uno o più valori preferenziali *a priori*, ma ha sempre sostenuto la inevitabilità e anche l'utilità della "relazione al valore"⁷.

ii) Per contro, e in coerenza con tutto ciò, una teologia che compisse le sue osservazioni scegliendo o accettando *a priori* di restare dentro l'orizzonte ristretto delle proprie pre-comprensioni, del proprio "mondo della vita" considerato come insuperabile, ossia come *circolo ermeneutico* da cui l'osservatore non può in nessun modo uscire, si pre-giudicherebbe a sua volta la visione di una realtà "altra" e l'uso di strumenti "altri" rispetto a quelli del proprio orizzonte culturale. Il "Libro", almeno per le religioni che ne hanno uno, è una risorsa fondamentale. Ma i fenomeni sociali non possono essere sempre e comunque interpretati solo in relazione alle "Scritture". Il Libro deve essere culturalmente mediato e questo avviene solo per il tramite delle relazioni sociali. Le relazioni sociali, a loro volta, implicano certamente una componente ermeneutica, ma non solo quella, perché è in gioco una sottostante fenomenologia del senso. Le relazioni vanno ben oltre l'interpretazione dei significati, segni, simboli e linguaggi coinvolti, perché sono azioni reciproche che hanno effetti emergenti. Anzi, la stessa relazione sociale è un "fenomeno emergente" assai complesso. In ogni caso, in una società come la nostra, che manipola il senso e il simbolico come nessun'altra ha mai fatto nella storia⁸, l'ermeneutica cui si deve fare ricorso — anche in teologia — non può più essere solo quella contenuta nei "Libri" o nelle "Scritture". La relazione sociale non è solo un testo da leggere⁹. E in ogni caso non c'è più un solo linguaggio, ma molti linguaggi e tanti codici simbolici. E inoltre, in un'età post-metafisica¹⁰, si pongono formidabili problemi di adeguamento fra senso e simbolico.

⁷ L'analisi sociologica può essere libera da valori, ma non può mai essere libera da relazioni al valore: cfr. P. DONATI, *Teoria relazionale della società*, Angeli, Milano 1991, cap. 4 (con riferimento anche all'opera di V. Lidz, pp. 196-197). Per una ampia analisi del metodo sociologico: cfr. C. CIPOLLA, *Teoria della metodologia sociologica*, Angeli, Milano 1990. Sostenere che il metodo sociologico deve per forza di cose assumere la condizione secondo cui l'indagine deve essere svolta "come se Dio non ci fosse", equivale a sostenere un metodo che — in generale — si orienta a conoscere la realtà assumendo la formula "come se la realtà non ci fosse" (la sociologia di Luhmann è un ottimo esempio al riguardo). Non sostengo, ovviamente, che si debba pre-giudicare l'osservazione o che si debba coinvolgere l'osservatore con una scelta di valore, dato che osservazione ed osservatore debbono invece essere distaccati dall'oggetto e mettere in atto procedure riflessivamente adeguate a ciò: affermo solo che "distacco" non significa "in-differenza". Dio non è in-differente per la conoscenza, anche quella scientifica, foss'anche in negativo, come la realtà non è in-differente per chi la vuole conoscere, foss'anche in negativo (cioè come esclusione di altre possibilità).

⁸ Cfr I. ROSSI, *From the Sociology of Symbols to the Sociology of Signs*, Columbia University Press, New York 1983.

⁹ Come ritiene P. RICOEUR, *The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text*, «Social Research», 38-3 (1971), pp. 529-562.

¹⁰ Quando dico "età post-metafisica" non intendo affermare che la metafisica sia "superata", dato che semmai è piuttosto vero il contrario (la nostra società ne è disperatamente alla

Molte delle incomprensioni fra sociologia e teologia sono dovute a questi equivoci ed errori: ateismo metodologico da una parte e pre-giudizio ermeneutico dall'altra. Per evitarli, dobbiamo poter disporre di un metodo, e prima ancora di una epistemologia sufficientemente generalizzata che sia in grado di *distinguere senza separare né confondere*.

L'epistemologia relazionale sembra essere una promessa per tale impresa. Essa inizia con una indicazione: definire l'oggetto, ogni oggetto, e il concetto, ogni concetto, come relazione, senza per questo ipostatizzare la relazionalità, dato che, nel tempo, ogni relazione è contingente (nel doppio senso di "poter non-essere", quindi di "poter essere altrimenti", e di "dipendere da")¹¹.

Per la sociologia ciò significa che gli oggetti e i concetti del suo discorso debbono essere definiti come *relazioni sociali*. Per la teologia ciò significa che gli oggetti e i concetti del suo discorso debbono essere definiti come *relazione al divino*. Va da sé che tali relazioni sono incommensurabili quanto all'oggetto (il sociale e il divino), e quindi, almeno per certi aspetti, non comparabili. Chi nega questo incorre in confusioni e teorie conflattive. Ma nel relazionamento delle relazioni (al sociale e al divino) c'è qualcosa di più di una semplice suggestione. Non ci può essere relazionamento fra due termini se si afferma la loro radicale separazione o separabilità.

E ci si chiede: relazioni al sociale e relazioni al divino possono significativamente comunicare fra loro?

Se si risponde negativamente (non c'è comunicazione significativa), come fa il neo-funzionalismo, che costituisce un po' il quadro comune — manifesto o latente — alla più parte delle sociologie odierne, sociologia e teologia restano estranee e mute l'una per l'altra. Tutt'al più diventano rumore (*noise*) reciproco. Se invece si risponde affermativamente (c'è comunicazione significativa), si va alla ricerca di ciò che le fa comunicare, o può farle comunicare, in modo sensato o almeno ci si mette nella disposizione di comprendere come e in che senso esse possano comunicare. Quest'ultima, appunto, è la visione relazionale della realtà, che non cerca la comunicazione a tutti i costi (dato che essa non è mai scontata, ma è semplicemente possibile) e tantomeno la vede come consensuale. La relazione, infatti, è di per sé ambivalente, implica il consenso così come il conflitto.

All'opposto del funzionalismo, l'epistemologia relazionale non rende comparabili i diversi (ad esempio il sociale e l'umano, il sociale e il divino) tramite equiva-

ricerca, dopo averla perduta). Voglio solo sottolineare il fatto che la sociologia si pensa così, come conoscenza e riflessione in un'età priva della possibilità di un pensiero metafisico. L'equivoco è, fra le altre cose, legato al fatto che i sociologi moderni e contemporanei, quando parlano di metafisica, si riferiscono generalmente a Hegel e al dopo-Hegel, rimontando indietro al massimo fino a Kant, e quindi ignorano completamente un pensiero metafisico diverso. Valga per tutti l'esempio di J. HABERMAS, *Il pensiero post-metafisico*, Laterza, Roma-Bari 1991, che, su questo punto, parte da premesse oltremodo anguste e già pre-giudicate. Per dirla in breve, un pensiero "scientifico" che si chiuda nell'orizzonte della modernità non è capace nemmeno di rendersi conto del fatto che la metafisica è una condizione necessaria, anche se non sufficiente, per assicurare che la relazione con la trascendenza possa anche solo essere osservata.

¹¹ In questa sede posso solo richiamare alcuni aspetti fondamentali dell'epistemologia relazionale, mentre per una visione più ampia e dettagliata debbo rimandare a P. DONATI, *Teoria relazionale della società*, Angeli, Milano 1991.

lenze funzionali, per poi rilevare la loro incomunicabilità¹² o, come altri dicono, una reciproca e radicale estraneazione. Al contrario, assume l'eterogeneità e la non-sostituibilità (non-fungibilità) dei fenomeni e dei punti di vista, e proprio su quella base osserva le loro reciproche comunicazioni come relazioni.

Quando si dice che i fenomeni sociali “parlano della società” (come dicono i sociologi) o “parlano di Dio” (come dicono i teologi) si dicono cose *ultimamente* incomparabili fra loro (quanto al senso). I fenomeni sociali sono quello che sono non nello stesso modo, né in modi equivalenti e fungibili, dal punto di vista del senso sociale e del senso soprannaturale. Sono due prospettive, al fondo, incommensurabili. Ma ciò non significa che siano incomunicabili (anche se, ovviamente, esistono formidabili problemi di comunicazione, sia per quanto concerne i soggetti comunicanti sia per quanto concerne le forme e i mezzi della comunicazione, in particolare la reciproca mediazione culturale). Per comprendere questo ordine di realtà occorre fare una constatazione di fatto: che la relazione conoscenza/credenza è cruciale per entrambe le prospettive (e non solo per la teologia)¹³.

Per fare un esempio. Quando si dice che in un fenomeno sociale come il matrimonio parla la società e parla il divino si dicono cose certamente diverse, incomparabili quanto al loro senso ultimo o più profondo. Ma se definiamo il matrimonio come una relazione intersoggettiva culturalmente mediata (per esempio come reciprocità fiduciaria che genera un patto non-privato, anche se fatto da soggetti “privati”), anziché come un'emanazione di qualcos'altro (un'istituzione di Dio o della società), possiamo vedere che l'incommensurabilità delle due prospettive non significa necessariamente una loro inconciliabilità o incomunicabilità. Nel matrimonio, in quanto fatto sociale e in quanto fatto religioso, i due livelli sono collegati tramite una semantica relazionale¹⁴. Più in generale, sociologia e teologia dovrebbero considerare il fatto che, in entrambe le prospettive, c'è *una relazionalità che dice una trascendenza fra elementi cognitivi (conoscenza) ed elementi fiduciari o di fede (credenza)*. La credenza è necessaria quanto lo è la conoscenza. Per esempio, nel caso del matrimonio: come luogo sociale dell'umano.

Il *framework* relazionale non nasce nel vuoto e non ha una valenza qualunque, come alcuni ritengono allorché osservano che il concetto di relazione è talmente generico e ubiquo da inflazionare ogni considerazione. Non è così.

Non posso qui fare una disamina dell'argomento. Per comprendere il senso di

¹² Come teorizzato da N. LUHMANN, *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, Il Mulino, Bologna 1990.

¹³ La relazione fra conoscenza e credenza (*knowledge/belief*), se si lasciano da parte le posizioni ingenuie e radical-ideologiche dell'ultimo secolo, è certamente stata poco esplorata, soprattutto nell'ottica interessata alle relazioni fra punti di vista o discipline diverse. Un'attenzione degna di considerazione mi sembra quella che emerge dalla recente “ecologia dello sviluppo umano” (in particolare di U. Bronfenbrenner: cfr. K. LÜSCHER, *Nature, Nurture and Culture*, Lecture at the Urie Bronfenbrenner Symposium, Ithaca, N.Y., September 1993).

¹⁴ Questa affermazione meriterebbe, ovviamente, adeguati approfondimenti. Ho trattato questi argomenti, cercando anche di esemplificare, in P. DONATI, *La famiglia contemporanea e il pensiero sociale della Chiesa: fatti e norme*, «Anthropotes», 3-1 (1987), pp. 65-95; *La solidarietà come bene relazionale*, «Quaderni di azione sociale», 91, gennaio-febbraio 1993, pp. 13-41.

quanto voglio dire, basterà, spero, fare una considerazione di massima, centrale per il confronto sociologia/teologia.

Facciamo una semplice constatazione. Il cuore della teologia cristiana è la Trinità. Il cuore della sociologia è la relazione sociale. Si tratta solo di “accoppiamenti strutturali” casuali? Oppure si tratta di “risonanze”? O di un “continuum strutturale”? C’è più di un motivo per interrogarsi sul ruolo della relazione — come concetto generalizzato — nei rapporti fra sociologia e religione¹⁵.

Come tutti sanno, il mondo moderno è nato dal rovesciamento ateistico del pensiero cristiano¹⁶. La concezione trinitaria sta al centro di questo rovesciamento, non solo e non tanto in quanto simbolo significativo di una realtà, o di una entità, che viene interpretata dalla modernità diversamente da come viene interpretata nella tradizione cattolica, ma proprio come mutamento nella logica globale del pensiero e del tempo, come modalità di rileggere *ab imis* la società e la storia¹⁷.

La logica dialettica che procede secondo la triade “tesi-antitesi-sintesi” non serve solo a ridefinire “in un certo modo” una Trinità concepita da molti (ma non, ad esempio, da S. Tommaso d’Aquino) fino all’epoca moderna come fissità immobile in se stessa. Lo schema “tesi —> antitesi —> sintesi” ha il senso di una costruzione nel tempo che portando oltre il tempo (fuori del tempo), implica un tendenziale annullamento del tempo storico. Serve soprattutto a introdurre una circolarità nella linearità, al punto che la concezione circolare si viene poco a poco a sostituire alla concezione lineare del tempo e della storia (è quanto, già anticipato in vari autori, fra cui Marx, si realizza in modo manifesto e plateale con l’attuale post-modernità).

Con questo cambiamento epocale del codice simbolico si dà vita ad un gioco relazionale senza precedenti, che solo oggi viene a maturazione. Tra le altre cose, si crea un tempo circolare che riporta la teologia cristiana a quella “condizione primordiale” dell’umanità quale può essere osservata nelle religioni dell’Estremo Oriente (soprattutto l’induismo, che è la matrice di buona parte delle religioni orientali) che hanno una concezione ciclica (circolare all’infinito) del tempo, rispetto alle quali diventano possibili commistioni in precedenza sconosciute, o che erano state escluse sin da Aristotele e poi combattute in Occidente per duemila anni.

Questo la teologia lo sa, ma solo in parte, perché la riflessione trinitaria non ha fatto - nel frattempo - molti passi in avanti. Così, la più parte della teologia è oggi indecisa se tornare indietro (ritorno ai “Libri”?) o “andare avanti”. Quel che è certo è che, anche volendolo, non sa come procedere, perché le mancano le distinzioni con cui trattare una società divenuta “relazionale” ad un livello di complessità che eccede

¹⁵ Tra i pochi che hanno attirato l’attenzione su questi aspetti si veda il contributo di P. BEYER, *Introduction*, in N. Luhmann, *Religious Dogmatics and the Evolution of Societies*, The Edwin Mellen Press, New York-Toronto 1984, pp. V-LIII.

¹⁶ A parte le opere significative di tanti grandi autori, l’esposizione più interessante di questo processo storico — anche ai fini del presente discorso di rapporto fra sociologia e teologia —, personalmente, l’ho trovata nei saggi di V. Tranquilli su «La Rivista Trimestrale» (in buona parte raccolti in V. TRANQUILLI, *Il concetto di lavoro da Aristotele a Calvino*, Ricciardi, Napoli 1979).

¹⁷ A mio avviso, non è ancora stato sufficientemente valutato il fatto che questo cambiamento avviene tramite la ridefinizione della categoria della relazione: cfr. R.P. HORSTMANN, *Ontologie und Relationen. Hegel, Bradley, Russel und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen*, Athenaum, Hain Königstein 1984.

le categorie tradizionali della cultura e del pensiero, in particolare la stessa visione trinitaria delle relazioni e le relative mediazioni culturali. Il “personalismo comunitario” (pensiamo a J. Maritain) è stato ed è tuttora una risposta che ha un suo apprezzabile valore, ma, se la teologia si ferma lì, non può fare significativi passi in avanti, adeguati ai cambiamenti sociali in atto.

C'è qualcosa di “mistico” nella formula di contingenza della dialettica trinitaria hegeliana che non può essere fronteggiata con concetti dotati di scarsa complessità. La formula hegeliana tende a tutto comprendere in una logica immanente, autopoietica, che elimina la trascendenza. È per questo che lo schema ha avuto ed ha tanta presa anche in sociologia, dove è stato rielaborato in molte forme, tutte più o meno legate all'idea di una emergenza sociale auto-generata da un campo di forze. La formula più nota e divulgata è certamente quella che si trova nella sequenza: “istituzione (=tesi) → movimento (=antitesi) → cambiamento sociale (=sintesi)”.

Indubbiamente, il carattere “mistico” di cui si parla è legato al rovesciamento immanentistico della formula teologica della trinità cristiana (“padre → figlio → spirito santo”). Ma va notato che, diversamente dalla formula hegeliana e dalle formule successive (sempre più secolarizzate), quella cristiana presenta il senso di una “generatività” che — nel pensiero filosofico e sociologico dell'ultimo secolo — è andato perduto. Anzi, si potrebbe quasi dire che il carattere *generativo* della *relatio* trinitaria cristiana è stato tradotto in una metafisica della *negatività* interpretata come categoria vitale¹⁸.

Ciò che fa problema è — notoriamente — il terzo termine della triade (nella trinità cristiana è lo “spirito santo”, detto anche il “grande sconosciuto”, e nello schema hegeliano — in parallelo — è la “sintesi”). Che la relazione fra padre e figlio non possa essere intesa come “sintesi”, anche quando queste due figure vengano interpretate come tesi e antitesi, è evidente. Ma la modernità si è rifiutata di trarre questa considerazione. Lo fa oggi che sono cadute tutte le sue illusioni. Ma anche la sociologia ha molto tardato a prendere atto di ciò che il cambiamento semantico trinitario (come semplice codice simbolico) ha implicato e implica. Sul piano sociologico, non si produce cambiamento sociale solo perché una istituzione (tesi) viene contestata da un movimento sociale (antitesi). Un tale atto non produce di per sé “innovazione”, né tantomeno una qualche “sintesi”.

La realtà è che il *tertium* è, come i termini che collega, una relazione. Ed è una relazione *generativa* fra due relazioni che allude ad una *reciprocità totale*. Solo questo “atto” pro/duce qualcosa, e qualcosa che assume i caratteri sia universali sia specifici dei *relata*, senza annullarli né confonderli. Perciò, se si deve averne una rappresentazione logica, questa è del tipo: $A \leftarrow C \rightarrow B$, cioè una sinergia relazionale piuttosto che una composizione spaziale triangolare, il che porta a vedere come, fra immanenza e trascendenza, vi sia rel-azionalità, anziché assenza di comunicazione

¹⁸ A scanso di equivoci, ritengo opportuno esplicitare il fatto che l'epistemologia relazionale da me proposta intende prendere le distanze, e distanze incolmabili, rispetto alla filosofia hegeliana (e la *Denkform* dialettica in particolare), la cui utilizzazione è stata ed è tuttora molto vasta nelle scienze sociali, seppure in differenti versioni spesso solo indirette. La mia argomentazione è che l'interpretazione teologica della trinità operata da Hegel costituisce una versione molto particolare — e in ultima analisi fuorviante — della relazione trinitaria (teologica e sociale), nonostante tutto ciò che è stato detto e scritto da Hegel in poi a questo proposito (P. CODA, *Il negativo e la trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987).

(nel caso della teologia: “Padre <— Spirito Santo —> Figlio”; nel caso della sociologia: “istituzione <— cambiamento sociale —> movimento sociale”).

La conseguenza di questo discorso meta-teoretico è sufficientemente chiara: *possiamo universalizzare solo se pensiamo l’universale come relazione* (non come “sintesi” che diventa una nuova tesi, o come “pura emergenza” auto-generata) *fra soggetti che stanno fra loro in una relazione reciprocamente generativa.*

“*Genitum, non factum*” (generato, non creato): è un concetto molto fecondo che, per quanto legato alla teologia e anche all’antropologia trascendentale¹⁹, ove usato come presupposizione generale in senso epistemologico²⁰, può illuminare il campo delle relazioni sociali e trovare — a debite condizioni interpretative — una interessante verifica nelle scienze umane.

Applicata alle forme sociali, questa logica comporta la possibilità di forme più generalizzate che stanno in relazione con forme più particolareggiate. Esempi possono essere fatti con riferimento alla famiglia, al lavoro, alla cittadinanza, ai diritti umani, alle relazioni fra culture, e inverso alla struttura dell’intera società²¹.

Il sociologo, per poter fare sociologia, non è certamente obbligato a credere nella Trinità. Non si deve presupporre alcuna “credenza” in tal senso. Per il sociologo la Trinità è un simbolo che fa parte della mappa che studia come qualunque altro simbolo (dei codici culturali). Ma, se non ne tiene conto, se non “apprende” da esso un codice simbolico “altro”, si pregiudica tanti aspetti dell’osservazione. Se ne tiene conto, al contrario, non solo accede ad un punto di vista che può illuminare l’analisi della religione, ma ottiene un’altra “prospettiva sul mondo”. Chi fuoriesce da una “visione trinitaria”, nel senso di rifiutarla o di rinunciarvi per presupposizioni metafisiche o per scelte metodologiche *a priori*²², perde o modifica la prospettiva della relazione (come generatività, mediazione, reversibilità) in modo tale che il rapporto di immanenza/trascendenza viene distorto anche nel sociale²³.

¹⁹ Mi riferisco qui alla antropologia trascendentale di L. POLO, *Por qué una antropología trascendental*, in *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid 1993, pp. 149-208.

²⁰ Mi riferisco qui alla terminologia proposta da J.C. ALEXANDER, *Theoretical Logic in Sociology: Positivism, Presuppositions, and Current Controversies*, The University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1982.

²¹ Per esplicitare almeno un esempio. La famiglia non è un’idea o un “modello” (nel senso di un *pattern* culturale), ma una relazione sociale. Essa può essere universalizzata solo come relazione fra soggetti che si generano reciprocamente come familiari. Pensarla come sintesi di individui o bisogni particolari, che possa poi eventualmente diventare una tesi contrastata da una nuova antitesi, come è nelle visioni emancipatorie di tipo moderno, che ragionano in base allo schema di un continuo accrescimento “dialettico” dei diritti individuali dei singoli soggetti, alla fine elimina/annulla la famiglia. Parimenti, la famiglia non è un auto-valore, una pura emergenza auto-generata e auto-definita dalla comunicazione, dai soggetti che stanno in una relazione qualsivoglia, laddove si pensino come familiari. La famiglia può essere solo una *reciproca* relazione generativa secondo la distinzione direttrice di ciò che, in un contesto culturale, “fa”, ovvero produce, oppure no, reciprocità fra i sessi e fra le generazioni.

²² Mi riferisco qui alla concettualizzazione della conoscenza scientifica secondo quanto teorizzato da J.C. ALEXANDER, *Theoretical Logic in Sociology: Positivism, Presuppositions, and Current Controversies*, The University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1982.

²³ Di esempi illustri se ne possono fare molti. Penso ad esempio alla parabola di C. Schmitt, che dopo lo spirito trinitario di *Cattolicesimo romano e forma politica*, del 1925 (Giuffrè, Milano 1986), è entrato in quelle distinzioni binarie da cui è scaturita in seguito una conce-

Così pure, il teologo, per fare teologia, non deve necessariamente passare attraverso l'indagine empirica della relazione sociale. Però, se non ne assume la prospettiva, se non si colloca dal punto di vista della relazione sociale, al teologo diventerà impossibile fare una buona teologia del mondo, tantomeno potrà fare qualche passo in avanti, anche dentro la teologia. È per questa ragione che una vera e propria teologia "laicale", o meglio della laicità, è ancora così arretrata²⁴: la teologia non ha ancora compreso né appreso il senso dell'autonomia contenuta nella relazione sociale come realtà "secolare" (non si dice secolarizzata).

Se le due discipline ignorano ciò che costituisce l'oggetto più intimo dell'altra non troveranno alcun punto in comune, né alcun concetto di confine che possa farle comunicare fra di loro. Non possono apprendere niente l'una dall'altra, e alla fine non possono far altro che negarsi a vicenda. La costituzione relazionale del mondo sociale e la costituzione relazionale di ciò che è divino rimangono mondi separati, che non solo appaiono come incommensurabili, ma anche come incommunicabili.

Se invece la sociologia rende rilevante per sé il punto di vista trinitario, senza con ciò privilegiare dentro di sé alcun "valore", con questo si munisce di strumenti (concetti teorici) che le consentono di elaborare nuovi concetti e nuove referenze. Di fatto, è così che la teologia cristiana ha ispirato le scienze sociali in tutto il corso della storia²⁵. La teologia ha fornito, e ancora offre, una serie di simboli (significanti) che la sociologia ha utilizzato come chiave interpretativa del senso apparentemente caotico (privo di senso) degli avvenimenti storici²⁶. Il che non esclude che la teologia

zione decisionistica "abnorme" della politica (M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere. La teologia politica di C. Schmitt*, Morcelliana, Brescia 1990).

²⁴ La denuncia, si sa, rimonta ai tempi del Concilio Vaticano II, dopo il quale le cose non sono migliorate di molto. Le ragioni dell'arretratezza sono, a mio avviso, proprio da ricondurre alla mancanza di un quadro concettuale ed epistemologico comune a teologia e sociologia che ne consenta un trattamento relazionale "a distanza".

²⁵ Come sono arrivati a riconoscere in campo sociologico autori come R. BELLAH (*On the Importance of "Subsidiarity" as a Theme in Catholic Social Teaching*, Paper prepared for the University of San Francisco Conference "100 Years of Catholic Social Thought", 1991), J. COLEMAN (*Foundations of Social Theory*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1990), R. COLLINS (*The Rise and Fall of Modernism in Politics and Religion*, «Acta Sociologica», vol. 35, n. 3, 1992, pp. 171-186). In altri campi, della storia e del pensiero sociale, gli esempi sono innumerevoli. Basterà ad esempio citare *Esodo e rivoluzione* di M. Walzer.

²⁶ Penso che si potrebbe leggere in questa chiave molta parte della sociologia classica, in base alla interpretazione proposta da Simmel quando afferma: «perché ci è possibile — in linea di principio — fare la storia? Perché, malgrado il caos degli avvenimenti, malgrado le incertezze della loro conservazione e trasmissione, si può trovare per essi un senso esprimibile concettualmente» (G. SIMMEL, *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*, Puf, Paris 1984, p. 217). Con Simmel la sociologia dà un senso, esprimibile concettualmente, agli eventi storici in quanto li vede non già come dati, ma come costituiti relazionalmente nel tempo e nello spazio. Oggi, diversamente dalla prima svolta relazionale operata da Simmel, dobbiamo constatare che anche il tempo e lo spazio degli eventi vengono a loro volta definiti relazionalmente (la possiamo chiamare "seconda svolta relazionale"). Il che rende ancora più complesso riconoscere o trovare un senso per gli accadimenti storici. La difficoltà è notevolmente accresciuta dal fatto che non solo si tende a definire lo spazio in funzione del tempo (in accordo con la teoria della relatività di Einstein), ma si tende a negare realtà propria al tempo. Il tempo "scompare" (P. YOURGRAU, *The Disappearance of Time: Kurt Gödel and the Idealistic Tradition in Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge

abbia talora bloccato o fuorviato la scienza, e possa ancora influire negativamente sulla conoscenza scientifica.

Viceversa, se la teologia assume come rilevante per sé la relazione sociale, potrà capire molto di più su come si costruiscono valori e norme sociali nel tempo, e così potrà anche diventare più riflessiva, chiarendo meglio il proprio orizzonte ermeneutico: anzi solo così potrà “superare” le eventuali chiusure del circolo ermeneutico. Non è questo quello che ha fatto Giovanni Paolo II quando ha portato nella teologia morale (dottrina sociale) concetti innovativi, di evidente origine o significanza sociologica, come quelli di “strutture di peccato” e di “soggettività della società”?

La teologia, quando parla della società e di fatti sociali, inclusi gli aspetti sociali della religiosità, ha bisogno della sociologia per uscire dal suo circolo ermeneutico. Possiamo dire che la sociologia ha bisogno della teologia? In che cosa? Forse per vedere la possibilità del futuro? Il fatto è che anche la sociologia ha il suo circolo ermeneutico, in cui rimane quasi sempre imprigionata. Un colloquio a distanza con la teologia, specie per quanto attiene la visione del “tempo” (la sua immanenza/trascendenza), non può che esserle di aiuto.

Vale la pena di capire qualcosa di più in merito a ciò che significa un possibile “confronto relazionale”.

La tesi che propongo è la seguente: solo un’epistemologia relazionale, e un metodo ad essa omogeneo, consente di rispondere al problema dei rapporti fra sociologia e teologia senza incorrere in riduzionismi, conflazioni e paradossi non necessari. Ai paradossi necessari, invece, è bene non rinunciare, perché sono proprio questi che illuminano l’incommensurabilità delle due prospettive.

3. Il senso del confronto: possibilità e limiti

Per confrontarsi bisogna poter comunicare. Per comunicare con qualche speranza di riuscire a comprendersi, occorrono numerose condizioni. Una di esse, tuttavia, è cruciale: è la stessa condizione di relazionalità, cioè l’esistenza di una azione reciproca che non ingloba l’altro, ma lo tiene costantemente di mira — lo ritiene rilevante — come condizione per la sua stessa azione (ovviamente, l’azione può anche essere un atto del pensiero). Evidentemente, laddove una parte tende a catturare e manipolare l’altra, nessuna rel-azionalità è possibile, se non in forma mistificata e colonizzante.

Come può essere perseguito il confronto relazionale di cui qui parlo?

Il senso del confronto è l’apertura reciproca che rende possibili (accessibili) punti di vista “altri”. I limiti stanno nell’esigenza, per ciascuna delle due parti, di non perdere la propria identità.

Dove avviene il confronto fra sociologia e teologia? Avviene, ovviamente, sul terreno dei fatti sociali e storici. La teologia non deve per questo farsi sociologia o storia, né la sociologia deve certamente farsi teologia. E ci si chiede: com’è possibile questo?

1991). Cioché il *nunc fluens* prevale su ogni senso di stabilità storica, ovvero di stabilità del senso storico. È ovvio che, se viene meno la distinzione eternità/tempo, la quale sta alla base della teologia classica e arriva sino alla prima modernità, si genera un’altra matrice della storia (il post-moderno ha una matrice teologica completamente alterata dalla modificazione del senso del tempo).

È possibile se si gestisce la loro relazione come relazione e non come qualcos'altro. Cerco di spiegarmi.

Nei rapporti fra teologia e sociologia si assume di solito che religione e società si confrontino come due punti di vista che si osservano a vicenda cercando di ricondursi l'uno all'altro. L'osservatore sta *da una parte oppure dall'altra*, e tende a ridurre la realtà dell'altro alla sua visione (in breve: sono due osservazioni *observer-dependent*). Si dice (si veda la figura 1):

- (A) la teologia è una certa visione o rappresentazione (riflessiva) del mondo che offre una sua spiegazione della società, come della natura; se si assume tale visione si fa "teologia della società" nel senso che il fenomeno sociale è letto come fatto che afferma, nega, interpreta in un modo o nell'altro la visione religiosa;

- (B) la sociologia è una forma di conoscenza del mondo e della società che, fra le altre cose, tende a considerare la religione come fenomeno/prodotto sociale; essa deve sempre chiedersi se, per la sua conoscenza, parta effettivamente dalla società oppure invece, come capita il più delle volte, dalla propria osservazione sulla società (cioè dalle proprie condizioni di conoscibilità, che sono costruite ed usate come "tecnica ad arte" per evitare questioni *hard*²⁷).

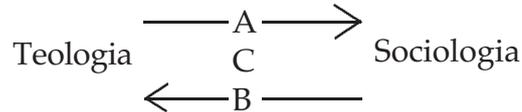
Tale è l'impostazione corrente. Si può pensare diversamente? Io credo che si possa, se si ammette come possibile un altro punto di vista, che chiamerò C, posto nella stessa relazione fra A e B, anzi come la loro stessa relazione.

Il "punto di vista C" è il punto di vista della relazione²⁸. Esso richiede una teoria capace di osservare ciò che emerge dalle interazioni. Nel nostro caso dall'interazione fra teologia e sociologia. Poiché deve osservare queste ultime stando all'esterno di ciascuna di esse, possiamo anche concepirla come meta-teoria, quindi come un punto di vista sui confini di una relazione che ha come suoi "ambienti" la sociologia e la teologia.

²⁷ Cfr. N. LUHMANN, *Religion und Gesellschaft*, «Sociologia Internationalis», Berlin, vol. 29, n. 2, 1991, pp. 133-139. In generale, si nota una grave sottovalutazione delle variabili religiose nelle indagini socio-statistiche ufficiali, a più riprese denunciata da S. Buralassi e altri (S. MARTELLI, *Il cruccio di Le Bras*, Relazione al seminario "La sociologia della religione in Italia", Università di Firenze, 10 marzo 1994). In questa sede vorrei attirare l'attenzione sul fatto che, in moltissime ricerche sociologiche di carattere empirico, le variabili (e gli indicatori) relative alle credenze e pratiche religiose *sono fra le più significative e discriminanti* rispetto ad altre variabili. Ma i sociologi non danno conto di questo fatto. Non danno conto di come le variabili relative alle credenze e alle pratiche religiose distinguano in modo significativo: a) tanti comportamenti e forme di vita sociale (si vedano ad esempio i problemi dell'identità femminile: P. DONATI, C. CIPOLLA, *La donna nella terza Italia*, Ave, Roma 1978); b) le politiche sociali e pubbliche (si veda ad esempio F.G. CASTLES, *On religion and public policy: Does Catholicism make a difference?*, «European Journal of Political Research», vol. 25, n. 1, 1994, pp. 19-40); c) e, più in generale, le relazioni fra convinzioni etico-religiose e comportamenti sociali (è il caso degli studi che hanno mostrato come all'origine della moderna società civile ci sia una "matrice teologica": cfr. A.B. SELIGMAN, *The Fragile Ethical Vision of Civil Society*, in B. S. Turner (ed.), *Citizenship and Social Theory*, Sage, London 1993, pp. 139-161). La sociologia si dimostra qui assai arretrata anche solo rispetto al dibattito che è maturato in discipline affini (ad esempio nell'economia, dove un autore come A. Sen può tranquillamente riproporre il problema etico delle scelte sociali). Un domanda interessante è: l'attuale sociologia della religione riuscirà a porsi il problema della «matrice teologica» del pensiero e della società post-moderna?

²⁸ Cfr. P. DONATI, *Teoria relazionale della società*, Angeli, Milano 1991.

Fig. 1- Esiste un punto di vista C?



Si tratta di una specie di compromissoria “terza via”? Non direi. Il punto di vista C non è sullo stesso piano dei primi due, né è antitetico ad essi. Non è un “terzo” che li nega, ma un “altro” modo di pensare che non si obbliga in partenza al pensiero dicotomico/dualistico o escludente. È il punto di vista di una logica transgiuntiva che *tratta la differenza A/B come relazione* anziché come forma (distinzione) dicotomico-binaria. In questo senso, se il punto di vista C costituisce un’alternativa all’“*aut..aut*”, non è però un semplicistico “*et..et*”, ma un modo di distinguere relazionando, anziché mettere in antitesi, i *relata*²⁹.

Collocandoci in C possiamo vedere tante cose che non sono visibili rispettivamente da A e da B:

- possiamo intendere ciò che significa parlare di “religione rivelata” in un senso non auto-referenziale (come accade per la teologia in A; mentre in sociologia, cioè stando in B, l’espressione “rivelata” può essere vista solo come una auto-costruzione sociale);

- possiamo vedere come il concetto di “religione naturale” sia un concetto che, anziché essere solo una proiezione di religione rivelata, possa anche essere intesa come relazione (generatività, mediazione, reciprocità e reversibilità) fra religione

²⁹ Il «punto di vista C» non è comprensibile né in base all’individualismo metodologico (per il quale si tratta solo di un effetto non intenzionale di azioni, anche se di azioni in sé razionali), né in base all’olismo metodologico (per il quale è una struttura a sé, indipendente dai *relata*). Per comprenderlo occorre aver presente la prospettiva relazionale, secondo la quale il punto di vista C non è solo una realtà non-intenzionale, ma anche una realtà coscienziale e oggettiva suscettibile di intenzionalità, e che anzi, nelle forme sociali più vitali, è anche intenzionale. In breve, il punto di vista C (della relazione): I) non è solo (cosa ammessa dagli individualisti metodologici) l’*effetto emergente* (considerato come inintenzionale, cumulativo, «perverso», cfr. R. Boudon) delle azioni (non delle intenzioni) degli attori (*relata*); II) ma anche un *effetto strutturale* (nel senso formalizzato da P. Blau), vicino al concetto sociologico di “coscienza collettiva” come pressione per un comportamento in base a rappresentazioni e modelli culturali in cui Ego e Alter possono credere o meno, che possono avere interiorizzato o meno, ma che debbono seguire interpretandoli situazionalmente; III) e un *bene o valore in sé* (anche quando si definisca il valore semplicemente come «una concezione duratura di ciò che è desiderabile», cfr. voce «Values» nell’*International Encyclopedia of the Social Sciences*); si tratta del bene-valore della relazione come bene comune che non dipende da ciascuno dei *relata* né dalla loro somma, che può essere intenzionale, ed è oggettivo in quanto bene che può essere prodotto e fruito soltanto assieme dai partecipanti (un *common good* nel senso di J. WALDRON, *Can Communal Goods Be Human Rights?*, «Archives Européennes de Sociologie», XXVII (1987), pp. 296-322).

rivelata e società; la religione naturale, insomma, non può essere pensata come una “assenza di società” (A e B stanno o non stanno in relazione?), ma invece come implicante la società, proprio nella sua esistenza storica;

- possiamo vedere che la religione di cui parla la sociologia manca di trascendenza, è una “religione sociale” che — considerata a sé stante — costituisce solo un modo di autodescrivere della società;

- in breve, possiamo vedere che la teologia, come riflessione interna alla religione, e la sociologia, come riflessione interna alla società, possono comunicare solo inter-agendo.

In ogni caso, si vede che non c'è un solo codice simbolico per trattare la religione (sia esso quello funzionale, come sostiene Luhmann, o un altro). Non c'è un solo codice simbolico — tantomeno prodotto da un processo di differenziazione funzionale autoreferenziale — che decida se un fenomeno stia dentro o fuori del religioso. In parallelo diventa più chiaro perché e come altri temi e ambiti, come l'economico o l'etico o il politico, continuino a stare “in relazione con” la religione, e non semplicemente stiano “dentro o fuori” di essa.

Il che, poi, tradotto in pratica, significa che la religione ha (o può ancora avere) un *impatto* su altri ambiti o dimensioni del sociale, come il politico, l'economico, il professionale o quant'altro. Così come il sociale può modificare il religioso secondo modalità “emergenti”.

4. Società e religione: quale futuro?

I sociologi amano ricordare che “*religion is always good for amazement*”, che la religione va sempre bene per stupire, per dire cose stravaganti. Essi vedono in questa capacità di “meraviglia” il motivo fondamentale per cui la religione non muore, ma, anzi, ha oggi un *revival*. La teologia, ovviamente, non mette certamente in dubbio che Dio possa sempre stupire, ma essa reputa discutibile che in ciò consista la stessa religione. C'è modo di intendersi?

Il tempo, nel senso in cui lo intendiamo oggi, “dopo la modernità”³⁰, cioè come dimensione distinta e autonomizzata dell'essere e del discorso, è entrato nella società con la religione cristiana. In tutte le religioni pre-cristiane o extra-cristiane, il tempo è un fatto della natura, totalmente inglobato in essa. Può la sociologia ignorarlo? A me sembra di no, anche quando — giustamente — si restringa fortemente il campo dell'indagine sociologica dentro limiti empirici.

Nella prospettiva teologica, il futuro è collocato in un *framework* temporale che conferisce senso e significati. È singolare constatare che questo accade oggi anche alla sociologia. È da poco tempo che i sociologi sono arrivati a riflettere sulle discontinuità storiche prodotte nel tempo, anziché pensare nei termini di una evoluzione che fa salti solo quando si presentano problemi di “adattamento” nel tempo, fra un semplice “prima” e un semplice “dopo” degli eventi. Sul tema del futuro, o meglio del tempo, c'è più di una suggestione per reciproci apprendimenti.

³⁰ Cioè entro una società che differenzia i «registri del tempo», per esempio come tempo interazionale, relazionale e simbolico: cfr. P. DONATI, *Tempo sociale, famiglia e transizioni*, «Studi interdisciplinari sulla famiglia», n. 13, Vita e Pensiero, Milano 1994.

Non è un caso che, nel post-moderno, l'uomo perda *contemporaneamente* il senso del tempo e il senso della trascendenza³¹. Si capisce, allora, perché, parlare di “umano” venga *immediatamente* percepito (ma perché deve essere così?) come un discorso *etico*, e perciò (ma perché deve essere così?) come un discorso *religioso*.

In una situazione di “paradigma perduto”³², ogni relazione non può diventare altro che un paradosso. C'è qualcosa di vero e qualcosa di falso in tutto questo. Non lo si comprende se non si tratta la distinzione umano/non-umano come relazione.

L'uomo, si sa, è un animale complesso. Egli condivide caratteri con il mondo degli animali non-umani e qualcosa che se ne distacca. La relazione fra questi aspetti non può essere compresa in base agli stessi elementi materiali con cui descriviamo il mondo animale non-umano. Che cosa li distingue? Sembra proprio che senza una qualche dimensione religiosa non si possa operare questa distinzione, cioè non si possano tenere distinti i caratteri animali generici (li si chiami facoltà “inferiori” o altro) da quelli specie-specifici (li si chiami facoltà “superiori” o altro) propri dell'umano.

Come per le premesse non-contrattuali del contratto, parimenti la ragione umana si scopre “condizionata” da relazioni con la fede: bisogna “credere nella ragione” (non più *credo ut intelligam*, né *intelligo ut credam*), altrimenti quest'ultima va perduta.

La stessa cosa, oggi, accade, al di là del discorso antropologico sull'uomo come essere generico, per una quantità di forme sociali, forse tutte quelle propriamente umane. Pensiamo alla famiglia. Sembra oggi che, quando si parla di famiglia, questo implichi “sempre più” una visione religiosa. C'è qualcosa di vero e qualcosa di falso in questo fatto. La famiglia è un prodotto della società, ma contiene in sé una logica non meramente sociale e ha presupposti pre e meta-sociali (bisogna credere nel contratto fra i sessi e fra le generazioni). Le stesse scienze sociali, infatti, hanno mostrato che l'esistenza della famiglia è universalmente legata al fatto che venga storicamente accettato un principio di continuità tra generazioni, un principio che è — per dirla con le parole di P. Laslett — un “principio di rivelazione” (*a revelatory principle*)³³.

³¹ Cfr. C. MONGARDINI, *La cultura del presente. Tempo e storia nella tarda modernità*, Angeli, Milano 1993. Non si tratta di una perdita assoluta, ma relativa, e precisamente relacionada al fenomeno della “privatizzazione del tempo” (e quindi del futuro): cfr. H. NOWOTNY, *Tempo privato. Origine e struttura del tempo*, Il Mulino, Bologna 1993.

³² L'analogia con il “paradiso perduto” è evidente: cfr. N. LUHMANN, *Paradigm Lost. Über die etische Reflexion der Moral*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1990.

³³ Come afferma P. P. LASLETT, *The Conversation Between Generations*, in P. Laslett, J. Fishkin (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, Yale University Press, New Haven CT, 1979, p. 56, sott. mia): «religious revelation made it possible for time to be held irrelevant and one man in one generation to stand in the place of another man in another generation and if necessary on a special occasion to communicate with him. *Political theory and social analysis have scarcely begun to appreciate the void left in their fabric by the entire abandonment of religious belief*. The Hegelian metaphysic is no substitute. Existentialists, phenomenologists, logical analysts, veil of ignorance contractarians, are all in a like dilemma when it comes to such a question as the conversation between generations». Per dirla in modo più esplicito (N. LUHMANN, *The Future Cannot Begin: Temporal Structures in Modern Society*, «Social Research», 43 (1976), pp. 130-152), con la crisi della modernità «il futuro non può cominciare» e dunque il dialogo fra le generazioni tende a scomparire.

Generalizzando in sede sociologica le considerazioni sin qui svolte, arriverei a dire che:

- in una società religiosa (che opera in base alla distinzione immanenza/trascendenza), il tempo ha una rilevanza simbolica enorme, e proprio per questo può essere reso irrilevante (viene “sospeso”, il che non significa annullato), così da permettere la conversazione fra generazioni anche estinte o che devono ancora nascere;

- in una società non religiosa (nel senso che non opera in base alla distinzione immanenza/trascendenza), il tempo perde di spessore simbolico e diventa comunicazione, tempo puramente interazionale; come tale, permea un numero crescente di ambiti di vita (tutto viene “temporalizzato”) e nello stesso tempo viene annullato; il passato non c’è più, il futuro non può cominciare: *no generation*.

Quella dei giovani d’oggi appare sempre più come una “generazione mancata”. Perfino una *non-generazione*. È una generazione che sente di non esistere come generazione: essa parla di se stessa come di un insieme di persone che vivono una condizione storica priva di generatività. Il loro sentire è: “*talking about no generation*”. Oggi il discorso fra sociologia e teologia rischia di farsi, appunto, un *talking about no generation*. Per tutto questo, possiamo dire che *il futuro o è religioso o non è*, in un senso molto preciso: non si può produrre futuro senza religione (cioè, nella accezione qui intesa, senza operare in base alla distinzione immanenza/trascendenza). Peraltro, solo la religione ci ricorda che la stessa storia è fatta non solo da un umano personale e personalizzante, ma anche da un umano impersonale, anonimo, quello dei piccoli e dei poveri che non lasciano traccia scritta, in una parola dei “senza potere”.

5. Di fronte al futuro: osservazioni e interrogativi finali

Per la sociologia il futuro è una costruzione sociale, è un qualche “sviluppo”, o anche solo differenziazione, dell’immanenza. Può essere altrimenti? Si possono trovare i limiti del costruzionismo? Forse sì, se le linee della differenziazione non seguono una logica predeterminata o tutta endogena o solo unilineare.

Per la teologia il futuro è apertura alla trascendenza, è il campo aperto di una prevedibilità (di Dio) indisponibile per l’uomo. Può essere altrimenti? Si può parlare di con-creazione e di co-redenzione fra l’umano e il divino? Forse sì, se la relazione immanenza/trascendenza, nel campo dell’umano, e contro il parere degli antichi, ha una qualche “reversibilità”.

Siamo qui su piani certamente incommensurabili. Ma totalmente privi di relazioni?

Non credo. Ma, per vedere le relazioni, occorrono dei processi di “sfondamento culturale” (nel senso weberiano del termine). I teologi amano il linguaggio “filosofico-sapientiale”. A loro non piace molto confrontarsi con i fatti sociali, nei quali tendono il più delle volte a vedere “decadimento” più che “rivelazione”. Basta vedere come tanti teologi siano stati e tuttora siano irretiti da quelle filosofie che parlano della morte di Dio nel mondo, arrivando ad accettare — spesso senza neanche accorgersene — una sorta di “nichilismo cristiano”, non di rado propinato proprio da sociologi autodefinitisi “cattolici”. Dovrebbero, se vogliono vedere le relazioni, cambiare completamente strada e guardare in un altro modo alle realtà del mondo.

Certo, non possono più pensare che Dio crei il mondo e che altro non si debba sapere. Nel mondo, *non tutto può restare identico a se stesso*. All'opposto, i sociologi si dilettono del contingente, amano stare nella "novità", adorano le "mode". Dovrebbero, se vogliono vedere le relazioni, pensare diversamente: dovrebbero assumere che la contingenza non esiste senza richiamare la necessità. Nel mondo, *non tutto cambia*.

Il sociologo non può e non deve certamente immettere nelle sue "previsioni" scientifiche le "irruzioni" di Dio. Ma basterebbe che non chiudesse gli occhi di fronte al mistero e al miracolo della vita che ha davanti a sé ogni giorno. Così, in parallelo, il teologo dovrebbe poter vedere come il mondo non sia una categoria residuale, ma il luogo essenziale per la salvezza dell'uomo. Per vedere questo, basterebbe che egli non chiudesse gli occhi di fronte al senso secolare della realtà come *ex-sistenza*. In entrambi i casi, per sociologi e teologi, noi vediamo che è la coppia immanenza/trascendenza che fa problema. Possiamo pensare ad un altro modo di utilizzarla, cioè diversamente da come sociologia e teologia fanno di solito?

L'identità della dimensione religiosa è costruita sulla distinzione immanenza/trascendenza. C'è chi la interpreta come una ricodificazione, nel corso dell'evoluzione, della distinzione noto/ignoto o familiare/non-familiare e così identifica la religione con l'ignoto e con il non-familiare (che a loro volta risulterebbero identici a trascendente). Su queste basi la sociologia non può che annullare la visione teologica.

L'epistemologia relazionale mette in causa questa impostazione con l'osservare che la distinzione è una relazione. E come tale, sotto certe condizioni, può diventare reversibile (la società trascende l'individuo, ma sotto, certi aspetti, gli è anche immanente; e, viceversa, l'individuo umano è immanente alla società, ma può anche trascenderla).

Ai teologi serve forse una sociologia della vita quotidiana *in relazione con* una teologia della vita quotidiana. Quest'ultima si fa "laica" se e in quanto sta in relazione alla prima, ossia perché vede il religioso nel quotidiano "secolare", "terreno", non perché, come alcuni dicono, assuma il cosiddetto "ateismo metodologico". E, in parallelo, ai sociologi serve forse una teologia della vita quotidiana che stia *in relazione con* una sociologia della vita quotidiana. Come potranno altrimenti comprendere la dimensione trascendente della religiosità insita nei fenomeni sociali?

Per quanto irta di difficoltà, la via è aperta per una nuova sociologia della religione che, basata sul concetto di relazione come modalità di trattamento della coppia immanenza/trascendenza, consenta di evitare gli scogli da un lato della sacralizzazione dei legami sociali e dall'altro della protestantizzazione del mondo sociale. Oggi assistiamo infatti a due processi concomitanti:

(i) da una parte, il crescere di una religiosità dell'individuo (individualistica), che è in piena continuità con la rivoluzione protestante del mondo moderno di cui hanno parlato Weber e Parsons, e tanti altri, fino alla formula luhmanniana secondo cui "essere religiosi è essere individui differenti"; si tratta del processo che caratterizza, com'è noto, le vicende della religione in Occidente, la sua dialettica fra secolarizzazione e de-secolarizzazione;

(ii) dall'altra parte, la risacralizzazione dei legami sociali, quindi la de-differenziazione fra religioso e sociale, vuoi come sacralizzazione delle strutture sociali (per esempio nel fondamentalismo islamico), vuoi come sacralizzazione di un simbolismo

rigido (per esempio in un certo fondamentalismo ebraico della Legge, una versione a suo tempo già criticata da M. Buber)³⁴; si tratta di forme reattive, e non di rado emotive, con cui la religione si oppone ad una eccessiva parcellizzazione, frammentazione, razionalizzazione, tecnicizzazione della vita.

Una adeguata prospettiva relazionale dovrebbe consentirci di vedere entrambi questi processi con distacco e a distanza. Essi indicano in ogni caso che la società, e la religione, non procedono secondo binari di crescente e lineare differenziazione, ma come oscillazioni che non si lasciano perfettamente cogliere nel segno della differenziazione funzionale. Occorre evitare di pensare che il futuro della religione sia segnato dall'una o dall'altra, o da entrambe, queste tendenze. Occorre mostrare la non tenibilità sia dell'opinione secondo cui la religione diventa il culto dell'individuo e delle sue differenze (una religione senza relazioni sociali, com'è il caso dell'autopoiesi luhmanniana), sia dell'opinione secondo cui la religione diventa il culto di un oggetto sociale (una religione identificata con una relazione sociale, per così dire, reificata, com'è il caso della "tribù" di Maffesoli).

Di fronte a questo passaggio molto stretto, gli appelli ad un vago re-incantamento del mondo³⁵ e/o ad una de-secolarizzazione della società che sfocia nell'irrazionale risuonano vani e vaghi, precisamente se e in quanto non hanno referenze teologiche significative. Forse, la via di uscita sta nel vedere come la relazione sociale non sia sacra in sé, né possa essere annullata. Bisogna saper vedere come la relazione sociale sia *conduttrice* di religiosità se e in quanto rappresenta la necessità di una trascendenza (attraverso il *re-fero* e il *re-ligo*) senza cui lo stesso individuo umano non può esprimere alcuna autenticità, e invero nemmeno esistere come tale. Se si assume questo punto di vista, si può vedere l'importanza della religione come dimensione intrinsecamente necessaria ad una "gestione umana" dei rapporti sociali, particolari e generalizzati, e, invero, per l'individuazione dell'umano in quel "sociale" che tende sempre più a differenziarsi dall'umano stesso³⁶.

Molti oggi si chiedono quale sarà il destino della religione, e in particolare del cristianesimo come religione caratteristica dell'Occidente e dell'Europa, nel secolo XXI.

Di fronte a questa domanda, la teologia può cercare di rispondere facendo ricorso al "tempo di Dio" e la sociologia appellandosi al "tempo della società". Utopismo e scientismo sono le loro rispettive tentazioni. Su quel terreno, poco si può dire circa le loro concrete possibilità di dialogo, benché comunicare possa essere una fonte di interesse e di stimoli.

³⁴ Cfr. M. BUBER, *Il principio dialogico*, Edizioni di Comunità, Milano 1958; *The Knowledge of Man. Selected Essays*, Humanities Press International, Atlantic Highlands, N.J. 1988; *L'eclissi di Dio*, Mondadori, Milano 1990.

³⁵ Come nella *lecture* amalfitana di J. C. Alexander su "re-ligo".

³⁶ Un esempio. Pensiamo al campo delle tecniche di riproduzione umana artificiale, dove le norme o regole etiche sono sempre più costruite come procedure per rendere efficienti e biologicamente sane le operazioni, senza che ci si interroghi sul senso umano delle relazioni sociali che intercorrono sia fra gli attori nell'atto della generazione, sia, in seguito, tra i figli e gli adulti che li hanno generati. L'umano che è in questo sociale viene il più delle volte semplicemente rimosso oppure idealizzato. La manipolazione genetica è, come tutti sanno, un campo dalle enormi implicazioni per il futuro di ciò che è umano. Ma che dire, per esempio, anche soltanto della moda emergente di determinare il sesso del figlio in base ai desideri dei genitori?

Personalmente, penso che, al di là delle differenze fra teologia e sociologia, il loro dialogo possa farsi un po' più "prossimo", reciprocamente simpatetico e forse anche un po' più razionale, mantenendo le loro distinzioni. In che modo? Ho avanzato l'ipotesi di una meta-teoria e di un terreno comune: quello di una visione relazionale della realtà.

Voglio qui sottolineare che una tale prospettiva non è indifferente al quadro storico in cui si colloca, e che essa stessa dovrebbe servire a decodificare. Qual è questo quadro storico?

La modernità è nata da alcune scelte religiose e muore con esse. La sociologia ha seguito molto da vicino queste scelte e le conseguenti vicissitudini, spesso essendone più succube che vera coscienza critica, come dimostrano i suoi esiti e dilemmi odierni, sospesi fra modernismo, post-modernismo e nichilismo. Una riflessione sulle scelte religiose compiute nel passaggio dal medioevo alla modernità non potrebbe che esserle utile. E forse capirebbe che la modernità è stata generata non nel Cinque-Seicento, ma qualche secolo prima, e che i suoi esiti debbono essere misurati in un tempo più lungo.

Non è certo immaginabile un ritorno all'indietro. Così come è anche troppo facile prevedere una crescente entropia, con implosione-esplosione, delle forme sociali e religiose. Qui io ho solamente voluto esplorare una possibilità. Che sociologia e teologia possano individuare uno spazio/tempo di confronto comune per prendere entrambe le giuste distanze da un'epoca di transizione come la nostra. Tale confronto è oggi reso urgente e necessario laddove si constatino i seguenti fatti, che sono reciproci messaggi: la sociologia avverte la teologia che la religione rimane come "istanza dell'indeterminato", e la teologia segnala alla sociologia che essa non può fare a meno di munirsi di nuovi strumenti, soprattutto simbolici, per "rappresentare l'appresentato". Forse, per questa via, potremo cercare risposte meno evasive alla intrigante domanda "qual è la *matrice teologica* dell'epoca post-moderna?".

Con l'avvento del post-moderno ci si può augurare che la sociologia sappia prendere un maggior distanziamento critico dal suo osservare auto-poietico, criticandone le implicite scelte di valore, anche per riferimento alla religione. La teologia, d'altro canto, non può continuare con una visione residuale o derivata del sociale. La proposta relazionale qui avanzata, cioè l'assumere quello che ho chiamato "punto di vista C", può essere utile ad entrambe le discipline per non abbandonarsi all'abbraccio mortale con il post-modernismo.

La religione e con essa la teologia rimangono delle *referenze* necessarie, proprio come *cleavages*, per l'indagine sociologica. Ma quest'ultima deve mettersi in grado — scientificamente — di saper vedere il valore divino dell'umano che è nel sociale, uscendo da quel monadologismo che ha caratterizzato i fallimenti della sociologia modernistica.

Come sociologo, comunque, debbo dire che spetta alla teologia mostrare che anch'essa non è prigioniera del monadologismo, neo o post-modernistico che sia. Che essa deve essere in grado di indicare dove vengono oggi tracciate le nuove distinzioni fra l'umano e il non-umano nel gioco dell'immanenza/trascendenza proprio del sociale.

* * *

Abstract: *The author examines the forms of relationship between theology and sociology in recent decades. Such forms exhibit mutual lack of understanding, despite the fact that both disciplines speak of the same reality: man and his society. A conceptual framework is therefore proposed which allows for significant interaction between the two disciplines, while safeguarding their respective autonomy. Such a framework is called relational. By means of it, a meta-theory can be developed which makes it possible to manage the mutual relationships and boundaries. In the past, the separation and hostility between theology and sociology have impoverished both. The secularization of secularization (instead of “secularity”), nihilism (instead of the “revelation of being”), pathologies of modernity (instead of authentic “emancipation”) are today strong tendencies, in the face of which the two disciplines risk remaining mute or in sterile disagreement. Sociologists and theologians can find a common meeting ground on the basis of the idea that society is a field of social relations which are necessarily marked by the dilemma immanence/transcendence. Change is urgent, also to avoid remaining prey to regressions and to a possible barbarism, which appears not improbable on the horizon of the 21st century, in a western society which seems unable to give itself a significant symbolic representation of itself and its own future—a society which, bereft of religious reference-points in social relations, lacks generative capacity and revolves around itself, without a past and without a future.*