

Carmelo Dotolo

**DIO, SORPRESA
PER LA STORIA**

Per una teologia post-secolare

QUERINIANA

INTRODUZIONE

«“Dio” è una parola che non ha senso se non si perde in altre, in tutte le altre, anche quelle mai pronunciate o impronunciabili, come un loro nome comune, il più comune, come la parola segreta di ogni essere».

(L. Muraro)¹

1. Riproporre la questione di Dio e del suo significato per l'oggi² può sembrare un'operazione quasi museale, attardata sullo sfondo di un passato religioso che ha riempito l'architettura del sapere e ha contribuito all'organizzazione del vissuto. Di fatto, il riferimento a Dio come possibile orizzonte orientativo del reale non sollecita più di tanto la passione della ricerca, a tal punto che appare più che legittimo l'interrogativo se Dio interessa ancora, se appartiene alle grandi e irrinunciabili domande dell'esistenza, se la possibilità di ripensare Dio implica l'ipotesi di una rivisitazione della nostra riflessione e dell'approccio alla simbolicità del reale. Legittimità rafforzata dal fatto che il termine Dio si è arenato nella inerzia delle grandi parole della cultura (quali storia, etica, umanesimo, padre, democrazia ecc.) ritenute inadeguate ad attivare energie conoscitive e motivare discorsi validi per un impegno sociale e uno sviluppo culturale. Parole che esprimono la

¹ L. MURARO, *Il Dio delle donne*, Mondadori, Milano 2003, 19.

² Si vedano orientativamente A.W.J. HOUTEPEN, *Dio, una domanda aperta. Pensare Dio nell'era della dimenticanza di Dio*, Queriniana, Brescia 2001, 7-81; J. MOINGT, *Dio che viene all'uomo 1. Dal lutto allo svelamento di Dio*, Queriniana, Brescia 2005; M. LÜTZ, *Dio. Una piccola storia del più Grande*, Queriniana, Brescia 2008; C. CALTAGIRONE, *Ri-pensare Dio. Tra mutamenti di paradigmi e rimodulazioni teologiche*, Cittadella Editrice, Assisi 2016, 71-99. Vorrei condividere quanto A. TORNO, *Senza Dio? Due secoli di riflessioni tra speranza e negazione*, Mondadori, Milano 1995, confida al lettore (e a sé stesso) al termine del suo lavoro: «Dobbiamo ammettere che la ricerca di Dio è sempre entusiasmante, sempre ricca di sorprese [...]. È una delle poche indagini che si affrontano ben sapendo che non si troverà una soluzione [...]. Il verbo cercare, che qui ho usato impropriamente al passato prossimo, si addice. Peccato che proprio questo verbo, così adatto all'uomo che indaga Dio, non sia mai stato premiato» (245).

legge simbolica dell'esistenza nel suo rapporto con l'Altro, senza le quali la vita viene amputata nella sua generatività, perché mancante della funzione orientativa dell'Ideale che esse indicano come eredità umanizzante³. Tutt'al più, come annota A.W.J. Houpten, si preferisce virgolettare il termine Dio ad indicare una costruzione umana, metafora che tiene aperto lo spazio e la possibilità di un appiglio in tempi di incertezza. Anche perché il sistema di significato per il nostro tempo dedica le sue energie alla ottimizzazione della immagine del Sé, per la quale l'idea di autodeterminazione e di auto-realizzazione è obiettivo primario, sebbene a rischio di una visione statica e conservatrice del soggetto. Si potrebbe obiettare che tale fenomenologia culturale esprime solo una prospettiva particolare, cioè quella occidentale, che non abilita a generalizzazioni indebite, perché non tiene conto della importanza che la dimensione religiosa ha in altre parti del globo. Ma è proprio la diffusività della religione e la sua presenza nello scenario internazionale che appare contrastante rispetto alla consapevolezza sempre più crescente della lateralità di Dio nei riguardi della lettura del mondo e della storia, per il fatto che l'esperienza religiosa allude sì a Dio, alla sua idea come paradigmatica che, però, non sembra corrispondere alle attese della realtà e del mondo-della-vita. O, meglio, vi corrisponde fino a prova contraria, quella che emerge quando Dio non collima più con alcune funzioni attribuitegli, ritenute superate e rivelatesi inefficaci rispetto alla drammaticità della storia e al cammino dell'umano nell'attuale fase che le scienze cognitive segnalano. Forse, si tratta di un pregiudizio inveterato che attribuisce all'esperienza religiosa l'essere figura di un ostacolo al miglioramento dell'esistenza, portatrice di una "progressofobia" che inclina l'ideale di una conoscenza libera e costruttiva. Insomma, espressione di un contro-illuminismo che sminuisce la ragione, la scienza, l'umanesimo, le cui idealità appaiono ineccepibili per i percorsi di umanizzazione⁴. Tuttavia,

³ È indicativo quanto sostiene M. RECALCATI, *Il complesso di Telemaco. Genitori e figli dopo il tramonto del padre*, Edizioni Corriere della Sera, Milano 2016, 33-34: «L'esposizione della vita alla sua contingenza illimitata genera l'umano come un essere che proviene dall'Altro. La Legge della parola sancisce innanzitutto questa mancanza di fondamento della vita separandola da se stessa e annientando così l'unità identitaria della vita propriamente animale. Il linguaggio agisce sulla vita rivelando come essa non sia mai autodeterminata – nemmeno dall'istinto –, ma dipenda costitutivamente dall'azione dell'Altro. Senza la presenza dell'Altro la vita umana muore, appassisce, perde il sentimento stesso della vita, si spegne [...]. La Legge della parola è la Legge del riconoscimento del desiderio dell'Altro di cui si nutre la vita umana».

⁴ È questa la posizione ribadita recentemente dallo psicologo cognitivo S. PINKER, *Illuminismo adesso. In difesa della ragione, della scienza, dell'umanesimo*, Mondadori, Milano 2018, 36-37, che tra gli ideali contro-illuministici del XXI secolo annovera le religioni, sovente in contrasto con l'umanesimo. Di

rimane l'enigmatico paradosso del fatto che l'atmosfera culturale ha ritagliato uno spazio utile alla religione, senza esigere quella nostalgia dell'Altro, dell'Assoluto, di Dio, spesso considerata frustrante, né avanzare pretese trasformative, semmai terapeutiche a certe condizioni⁵. Pare più saggio fare i conti con un'assenza che, al massimo, può risvegliare qualche nostalgia in un diverso ordine del mondo; o, invece, riconoscerne il pericolo per un'esistenza che nella sua finitezza è convocata al buon senso di una gestione della contingenza. Così annota J.B. Metz:

«Non è facile diagnosticare tale crisi, in quanto si trova immersa, tanto all'interno quanto all'esterno del cristianesimo, in un'atmosfera benigna per le religioni. Viviamo in una sorta di crisi di Dio dalla forma religiosa. Il motto recita: religione sì – Dio no, in cui questo no non è a sua volta pensato categorialmente nel senso dei grandi ateismi [...]. La controversia sulla trascendenza sembra chiusa, l'aldilà ha definitivamente finito di ardere. Così l'ateismo di oggi può

fatto, la storia e la geografia della secolarizzazione smentiscono la tesi che in assenza della religione le società siano costrette all'anomia, così come non è affatto ovvia la ripresa religiosa su scala globale. Ciò ha un effetto lineare: «la maggior parte delle persone non ha idee molto chiare in fatto di teologia, e si trattiene dal dichiararsi atea, pur ammettendo di non avere religione né credenze religiose, di ritenere la religione priva di importanza, di essere spirituale ma non religiosa, o di credere in qualche “potere superiore” che non è Dio [...]». Secondo il WIN-Gallup International's Global Index of Religiosity and Atheism, un sondaggio condotto su cinquantamila persone in cinquantasette paesi, il 13 per cento della popolazione mondiale si identificava “ateo convinto” nel 2012, in aumento del 10 per cento circa dal 2005 [...]. Un'altra ricerca globale, da parte del Pew Research Center, ha cercato di proiettare nel futuro l'affiliazione religiosa. La ricerca ha stabilito che nel 2010 un sesto della popolazione mondiale, alla richiesta di indicare la propria religione, sceglieva la risposta “Nessuna” [...]. Entro il 2050, la differenza tra le persone che avranno abbandonato la loro religione e quelle che ne avranno una sarà di 61,5 milioni» (447-448). Tuttavia, le credenze religiose e la spiritualità possono rendere la vita degna d'essere vissuta se rispecchiano la gratitudine per l'esistenza.

⁵ Una delle funzioni che si ritengono tollerabili per la religione sta nella sua capacità di cooperare terapeutamente in quanto processo adattativo biologico, affettivo, socio-culturale di grande impatto sulla socializzazione e i suoi vantaggi. A più riprese nel suo libro *Psicoterapia di Dio*, Bollati Boringhieri, Torino 2017, B. Cyrulnik sostiene che l'idea di Dio si attiva in circostanze particolari della vita, cessando di essere una rappresentazione astratta. Dio può essere una figura di attaccamento (soprattutto in Occidente), paterna, anche punitiva, in grado di favorire un ordine alle cose e assicurare un valore morale, specie della sofferenza e della colpa. Ciò indica che «Dio prende forme differenti a seconda del modo in cui il credente lo incontra» (93) e che la religione è un importante fattore di resilienza (cf. 198-203). Per questo, dichiarava in modo icastico e non senza una vena di ironica polemica J. LACAN, *Dei Nomi-del-Padre seguito da Il trionfo della religione*, Einaudi, Torino 2006, 100.102: «Se la psicoanalisi non trionferà sulla religione è perché la religione è inaffondabile [...]. La religione è fatta per questo, per guarire gli uomini, vale a dire perché non si accorgano di ciò che non va». Ma se il fallimento degli ordini simbolici tradizionali, quali Dio, ha provocato un eccesso nell'ideale del Super-Io, dove sta la vera forza guaritrice: nell'ateismo dell'inconscio?, nello gnosticismo inteso come ritorno al proprio Sé interiore?, o nella religione quale indicatore di un Altro? Cf. alcune considerazioni di S. ZIZEK, *Leggere Lacan. Guida perversa al vivere contemporaneo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, 108-120.

avere ancora Dio sulla bocca – il Dio messo da parte o il Dio abbandonato – senza riferirsi veramente a Lui»⁶.

L'incrocio decisivo si palesa, quindi, sull'orizzonte di una faglia interpretativa nella quale la *crisi* di Dio beneficia di un'atmosfera favorevole per la religione. Come e perché si è generata tale faglia? Quale possibilità ha ancora il discorso su Dio che segue a dichiarazioni più che comprovate della sua eclissi definitiva?

[...omissis...]

6. È all'interno di tale scenario e delle sue rappresentazioni teoriche e pratiche che si snoda l'itinerario del nostro lavoro⁷. In particolare, a partire da una tesi: la questione che Dio rappresenta per la ricerca umana, *domanda* che apre a una visione del mondo e della realtà oltre l'ovvio e il noto. Vale a dire: che più che la morte di Dio preoccupa la *morte del problema* che Dio rappresenta per la storia di ogni uomo e donna. Tale questione si affianca all'interrogativo se l'attuale congiuntura epocale spinga il cristianesimo ad una sua trasfigurazione, al ritrovare forme e figure d'una identità essenziale in grado di attraversare passaggi storici e teoretici complessi e contrastanti rispetto alla persistenza di una certa tipologia del religioso. La tesi non è

⁶ J.B. METZ, *Memoria Passionis. Un ricordo provocatorio nella società pluralista*, Queriniana, Brescia 2009, 73. Cf. A. MATTEO, *Il Dio mite. Una teologia per il nostro tempo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2017, 182-196.

⁷ Il presente saggio si innesta in alcuni lavori precedenti, quasi a comporre un ideale, anche se parziale, trittico che cerca di mettere a fuoco la responsabilità del cristianesimo all'interno del mutamento epocale e di un diverso "credibile disponibile". In *Un cristianesimo possibile. Tra postmodernità e ricerca religiosa*, Queriniana, Brescia 2007, si indicava l'ipotesi che dalla *crisi del cristianesimo* era necessario traghettare verso l'idea che *il cristianesimo è crisi strutturale* rispetto alle domande di senso, alla lotta per la libertà e felicità, alla pertinenza dell'esperienza religiosa nei riguardi della vita. Le congiunture storiche sono passaggi verso nuovi itinerari, segnati dalla fantasia dello Spirito al quale spetta il compito degli inizi e l'imprevedibilità dei percorsi. La scelta di fondo non può che ricadere nella *differenza qualitativa* della proposta cristiana che, nel Vangelo parola inaugurale, dona un salutare disorientamento nei riguardi di un teismo apatico e di un umanesimo asettico. Qui si situa l'inedito della sua universalità. Nel saggio *Teologia e postcristianesimo. Un percorso interdisciplinare*, Queriniana, Brescia 2017, l'accento è stato posto sulla necessità del compito teologico di rappresentare la memoria di Dio per l'umanità e di inscrivere creativamente nella storia la sua affidabilità. Ciò esige un dialogo aperto e critico con gli sviluppi conoscitivi e culturali della ricerca umana, soprattutto in un contesto di diversificazione delle possibili esperienze religiose. In particolare, rispetto alla questione di Dio oggi e al fatto che non coincide mai con le nostre idee e rappresentazioni. Nella convinzione che Dio rimane una *domanda aperta* al nostro pensare e vivere, ipotizzavamo di collocare la ricerca sul *chi è Dio?*, per giungere alla riscoperta del luogo originario del suo dirsi e mostrarsi: l'evento Gesù Cristo.

affatto nuova, ma si espone ad una trascrizione storica inaspettata nel momento in cui la vitalità delle religioni e l'evenienza del sacro come riserva del reale chiamano in causa l'esigenza di una *rivisitazione teologica* del teorema della secolarizzazione, di là di qualsivoglia usura interpretativa. Il motivo è che la resilienza della categoria di secolarizzazione⁸, rimessa in gioco per converso dall'ipotesi della post-secolarità, rinvia ad una intenzionalità che la religione biblico-cristiana ha introdotto nei circuiti della storia, tale da configurarsi come immagine-di-mondo caratterizzata dalla logica dell'*alleanza* e della *creazione*, fino all'interpretazione della *kenosi* e della *risurrezione* quale possibile schema della vita umana. Qui si cela un'ermeneutica dell'impensato nel quale il cristianesimo ribalta una inossidabile e reiterata precomprensione: quella che reputa la relazione con l'alterità di Dio un limite e una castrazione simbolica del processo di autonomia e libertà umane. Verosimilmente, è questa la motivazione per cui il cristianesimo ha innescato effetti interpretativi singolari e paradossali, fino all'ossimoro fecondo di essere *a-teo*, forma religiosa di una *de-coincidenza*⁹ con la reli-

⁸ Sono da soppesare alcune condivisibili considerazioni sulla opportunità o meno di una "manutenzione" ad ogni costo del concetto di secolarizzazione, sottoposto a molteplici immigrazioni teoretiche, come argomenta P. COSTA, *La città post-secolare. Il nuovo dibattito sulla secolarizzazione*, Queriniana, Brescia 2019. Non c'è alcun dubbio che l'incertezza dell'appropriazione lessicale si rifletta su di un uso a molteplici funzioni, in cui il processo della secolarizzazione, in quanto mito fondativo della modernità, risponde ad un modello rizomatico «in cui le varie incarnazioni culturali e istituzionali della religione e della secolarità appaiono come gli esiti macroscopici, visibili, di una rete sotterranea di complesse relazioni pratiche e ideologiche le cui manifestazioni nei decenni precedenti erano state spinte ai margini del campo di attenzione degli esperti da una più o meno generica adesione alla tesi del suo inevitabile declino» (15). Eppure, se la teoria classica denota un'aporia, è perché nella costellazione teorica della stessa ha agito una genealogia interpretativa che ha posto il *focus* della novità secolare nella forma della contrapposizione alla particolarità del cristianesimo, obliando, per eccesso, il ruolo che ha avuto nel promuovere alcuni elementi della svolta moderna. La lettura stessa della post-secolarità e delle sue possibili figure, se misurata sul binomio religioso/secolare, tentenna nell'analisi di una metamorfosi del secolare entro cornici religiose. Allo stesso modo, non riesce a rendere ragione della curvatura secolare del religioso senza aprirsi all'eventualità che il cristianesimo (e non solo) intenzioni diversamente e criticamente il binomio religioso/secolare. Perché, al di là di un uso «parsimonioso e circostanziato del concetto» (211), ciò che è in gioco è la questione del sistema di significato che la religione rappresenta secondo la forma cristiana, la cui estensione secolare non gli è estranea, in virtù di un'ermeneutica che il cristianesimo stesso propone.

⁹ Prendo in prestito tale termine dalla riflessione di F. JULLIEN, *Il gioco dell'esistenza. De-coincidenza e libertà*, Feltrinelli, Milano 2019, 9-20, per il quale la pratica della de-coincidenza sottende un principio teorico: rischiare un'uscita dalla chiusura e produrre una distanza che non si adegua nei confronti della regolazione delle cose e del loro adattamento al mondo. Tale processo di apertura fa emergere risorse inimmaginabili precedentemente. In tal senso, il cristianesimo sembra suggerire tale movimento di de-coincidenza che promuove vita, come lo stesso filosofo e sinologo intravede attraverso una rilettura del *vangelo di Giovanni in Risorse del cristianesimo. Ma senza passare per la via della fede*, Ponte alle Grazie, Milano 2019. Così annota: «D'altro canto, in senso più generale, è proprio del cristianesimo il

gione che urta i registri dell'ideologia teistica e della sicurezza idolatrica. Nel cuore di tale ossimoro è riposta la convinzione che Dio è l'Altrimenti, il Nome che non è dicibile quale ipotesi deduttiva dalla realtà; e, al tempo stesso, che la sua Alterità non indica estraneità, opposizione, fino ai limiti di una indifferenza nichilistica, ma dispone ad una relazione che inaugura una 'qualità' dell'esistenza anche nei segni indecifrabili e assurdi del negativo. L'inattuale attualità della ricerca atea (e neo-atea), i percorsi di forme religiose, spirituali e mistiche confinanti con la psicologia del profondo, ma anche con l'universo religioso buddhista e *zen*, il bisogno neopagano di un politeismo che assume, radicalizzandola, una dimensione della secolarizzazione, quella della «immanentizzazione di Dio»¹⁰, esprimono la fatica di un itinerario di senso nel quale la religione indica la possibilità dell'incontro con Dio, anche se mancato o ancora inesplosivo. Ma ciò che conta non è una fusione di orizzonti, ma il reciproco comprendersi che l'esperienza religiosa mette in atto.

A nostro avviso, come suggeriscono alcune istanze per una *teologia post-secolare* che a conclusione di ogni capitolo indicano il *leit-motiv* della riflessione proposta, il cristianesimo propone un ripensamento del religioso, perché innesta nel percorso di comprensione la differenza teologica nella misura dell'evento Gesù Cristo. A partire da quella paradossale svolta monoteistica che la *kén sis* ha avviato nella relazione tra Dio e uomo. Sì, perché in tale evento non solo entra in crisi una visione astratta di Dio, sulla falsariga di un'ontoteologia universale, ma emerge il dato sorprendente che Dio è Gesù Cristo: cioè che l'esser-stesso di Dio si coinvolge nella realtà del mondo e della condizione umana, che l'*in-sé* di Dio si espone al *per-sé* che ogni uomo può sperimentare, accettare o negare. Questa è l'impensabile dismisura della proposta cristiana che libera Dio da forme di teismo metafisico e religioso. Verosimilmente, per esporsi all'originalità del Dio cristiano è opportuno riscoprire, come indica O. Clement, «l'antinomia trinitaria»¹¹,

fatto di operare una de-coincidenza rispetto all'ebraismo, senza perciò separarsene. Di smontarne le coerenze edificate in verità e impantanate nelle loro posizioni: il pensiero dei funzionari e dei farisei, non più vivo ma sclerotizzato. Di una siffatta "coincidenza" ideologica, si sa, è fatto il conformismo, dalla notte dei tempi. Gesù non vuole rompere con la comunità giudaica, non ci pensa affatto, vuole però modificarne dall'interno la prospettiva per riaprirle un futuro» (75).

¹⁰ S. NATOLI, *I nuovi pagani*, il Saggiatore, Milano 1995, 40.

¹¹ O. CLEMENT, *La rivolta dello Spirito*, Jaca Book, Milano 1980, 220. Scrive F.X. D'SA, *Dio, l'Uno e Trino e l'Uno-Tutto. Introduzione all'incontro tra Cristianesimo e Induismo*, Queriniana, Brescia 1996, 74: «Il messaggio cristiano del Dio Uno e Trino è sia una professione di fede, sia un compito affidato. Esso afferma che l'uomo può sperimentare nel suo essere l'amore incondizionato e che questo amore è necessariamente diretto a creare una comunità umana».

spazio per un pensiero ed una esperienza che può riaprire in modo inatteso la questione di Dio. Essa convoca ad una *diversità* che invita ad un riconoscimento che non sottrae la differenza, né alimenta l'insufficienza del desiderio arcaico di identificazione, bensì consente un accesso alla verità dell'uomo nella storia di Dio. Qui si situa l'ermeneutica *teo-logica* che, parafrasando E. Levinas, non può fare a meno di *pensieri s-quilibrati*, come l'evento cristologico suggerisce, che invocano non la risposta dell'identico, né la sicumera del senso comune. Perché l'avvento di Dio non è pensabile se non in ragione della non-cerchezza che decostruisce una conoscenza incapace di rischiare l'audacia che deriva dalla *significazione* della parola Dio. Per questo, l'esistenza è una lotta nel "chiedere il nome" (cf. *Gen 32,30*), nella disponibilità ad esser messi di fronte ad un paradossale "principio della realtà" che porta il nome di Gesù, impensabile e affascinante *sorpresa* del Dio della storia. Come scrive finemente C. Duquoc:

«Se Dio s'è fatto umano in Gesù, non è per fondare una morale stoica o una religione senza legami con le preoccupazioni quotidiane. Ma la simbolica trinitaria, per riferimento alla figura storica di Gesù, traccia un asse: quella della nostra liberazione. La quale non consiste in soddisfazione illusoria, di cui l'Onnipotenza divina sarebbe la garanzia automatica: essa orienta invece verso una felicità che nessuna terra può assicurare, essendovi implicati gli altri e Dio stesso. Lo Spirito ci viene dato perché questo gusto nasca in noi e si fortifichi. Più si fa grande questo gusto, più il volto paterno, filiale e 'spirituale' di Dio, si accorda a quella comunione indescrivibile che è la sua vita stessa»¹².

¹² C. DUQUOC, *Un Dio diverso. Saggio sulla simbolica trinitaria*, Queriniana, Brescia 1985², 110.