

Introduzione

Pensare l'incarnazione

IL COLLOQUIO CHE QUI È PRESENTATO si snoda attorno al tema «Dio: la possibilità buona», espressione usata da Gianni Vattimo nel corso dell'intervista, e che è sembrata a entrambi gli intervistati sufficientemente indicativa dell'indirizzo che anima le rispettive posizioni. Esse hanno il denominatore comune nella analogia comprensione del fenomeno della secolarizzazione, dal quale il colloquio si avvia. Non è il caso qui di ripercorrere da un punto di vista genealogico¹ il fenomeno nei suoi molteplici aspetti, quanto piuttosto di cogliere quelle coordinate generali all'interno delle quali si muovono i discorsi di Gianni Vattimo e Carmelo Dotolo, pur nelle rispettive differenze, per poter disegnare il luogo storico a partire dal quale le considerazioni di entrambi assumono senso. E questo poiché, ermeneuticamente, la relazione tra l'uomo e il luogo-tempo in cui abita, ovvero il suo mondo storico, è alla radice del rapporto dell'uomo con se stesso, con il resto dell'ente e con Dio. Optare per l'una o l'altra delle comprensioni del fenomeno della secolarizzazione non è pertanto indifferente, poiché è a partire da essa che si profilerà la vocazione storica propria di questa generazione, la nostra, nella consapevolezza del chi che si è, e nella responsabilità del *come* e del *cosa* si debba fare della vita che ci viene affidata. Solo con una sufficientemente

1. Per la quale rimando a un titolo per tutti: G. MARRAMAO, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Laterza, Roma-Bari 1994.

te chiarezza sul mondo da noi abitato, potremo cioè essere all'altezza della nostra vocazione storica.

A tal proposito l'alternativa, riguardo alla secolarizzazione, è la seguente: il fenomeno dell'avvento della modernità trova la sua intelligenza come fenomeno di rottura con il cristianesimo o come fenomeno di derivazione dal cristianesimo? I nostri due autori, contro altre letture², propendono entrambi per la seconda delle ipotesi, interpretando la tradizione ebraico-cristiana come madre della modernità, poiché la laicità della modernità, con i valori antropologici, cosmologici e politici che la distinguono, si costituisce come sua prosecuzione desacralizzata. Essa è una figura per certi versi paradossale. In effetti la secolarizzazione moderna si caratterizza come traduzione immanente dei valori religioso-sacrali ereditati dal cristianesimo medievale. Eppure questa diviene possibile in virtù di un ritorno a condizioni di comprensione tipici dalla matrice ebraica del cristianesimo, le quali fanno esplodere dall'interno la cosmologia medievale, ricalcata piuttosto sulla sua matrice ellenistica³. Insomma il tratto secolarizzante della modernità è reso possibile proprio dalla tradizione ebraico-cristiana che l'illuminismo credeva di aver messo fuori gioco. Più precisamente, il disincanto del mondo, reso possibile dal monoteismo ebraico che rompe con ogni numinosità magica o animistica del mondo, è la condizione per lo svilupparsi di una concezione della natura intesa come meccanismo unitario, capace di funzionare secondo leggi semplici, e dunque disponibile al calcolo e alla previsione; nonché la condizione per

2. Classica rimane quella di H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna* (1966, 1974), Marietti, Genova 1992.

3. R. BRAGUE parla dell'«eccesso abramitico» come ragione del transitare dal modello standard cosmologico medievale al mondo nuovo della modernità, ne *La Sapienza del mondo. Storia dell'esperienza umana dell'Universo* (1999), Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, cap. XI. Cfr. anche C. CALTAGIRONE, *Ripensare il mondo. Spazio-tempo, cosmovisioni, conoscenze*, Salvatore Sciascia, Caltanissetta-Roma 2001.

no che è assunto proprio in quanto non divino. Il peso specifico del mondo, come spazio autonomo rispetto all'ambito del divino, viene mantenuto e legittimato dall'evento e nell'evento dell'incarnazione.

La consonanza su questo punto tra le posizioni di Vattimo e Dotolo mostra come entrambi trovino nel cristianesimo l'antidoto a ogni sacralizzazione del mondo e di Dio, che ogni posizione di metafisica⁵ onto-teo-logica, teistica o ateistica che sia, porta con sé. In particolare mi pare di poter dire che il cristianesimo rappresenti l'antidoto a ogni fondazionalismo, a tutte quelle posizioni che, per un verso o per un altro, ritengano di poter raggiungere il *fundamentum inconcussum* in base al quale strutturare un qualsiasi ordine ontologico, che si presenti come sistema definitivo nel quale incastrare la realtà una volta per tutte. Ma troppi sono stati i *fundamenta inconcussa* nella storia del pensiero occidentale per poterci ancora credere⁶, e per poter credere a una ragione monologica e astorica, ovvero astratta, che sia capace di assoluta incontrovertibilità. La fine delle metanarrazioni mo-

5. In questa introduzione intendo «metafisica» sempre con la connotazione heideggeriana, ovvero, grosso modo, nel senso di «sistema di pensiero dell'ordine stabile e definitivo del mondo». Diversa è invece un'accezione di «metafisica» intesa come apertura e tensione del finito verso un'ulteriorità di senso.

6. «Essenze, entelechie e sostanze nel pensiero antico e medioevale; i principi autoevidenti della tradizione razionalistica; le sensazioni degli empiristi; le idee chiare e distinte dei cartesiani; le categorie kantiane intese come strutture stabili della mente umana; la 'materia' o, alternativamente, lo 'spirito'; il 'fatto' dei positivisti (o di *molti* positivisti), la 'natura umana' dei giusnaturalisti; le ferree ed ineluttabili leggi della storia umana nella sua totalità (leggi che molti filosofi della storia hanno garantito di aver scoperto); la struttura economica dei marxisti; il principio di verificaione dei neopositivisti non sono se non esempi, tra altri, di quel *fundamentum inconcussum* di cui la ragione forte (o giustizianista, o fondazionista, o fondamentalistica, cioè metafisica) è andata senza sosta alla ricerca», D. ANTISERI, *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano. Per un razionalismo della contingenza*, con una Replica di mons. Rino Fisichella e una Lettera di Sergio Galvan, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, p. 51.

derne legittimanti il sapere circa la realtà: quella emancipativa dell'enciclopedia illuminista e quella speculativa dell'enciclopedia idealista, ci è stata raccontata ultimamente da Lyotard⁷. L'epoca di una metafisica onto-teo-logica è chiusa. Non dico che sia *finita*, perché ci sono ancora autori che ne scrivono, ma è *chiusa* perché ha concluso la sua parabola storica, ha esaurito, per quanto capisco, le sue possibilità storiche. Rimane in piedi solo come residuo, per coloro che non avendo ancora strumenti concettuali idonei ad affrontare il tempo in cui siamo chiamati a vivere, regrediscono a posizioni che storicamente hanno fatto il loro tempo. Insistere su posizioni metafisiche ateistiche e materialistiche che si affannano a voler *dimostrare razionalmente* che Dio non esiste⁸ o su posizioni teistiche e spiritualistiche che si affannano a voler *dimostrare razionalmente* che Dio esiste⁹, significa combattere battaglie di retroguardia.

7. J.-F. LYOTARD, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere* (1979), Feltrinelli, Milano 1989⁴. Si veda particolarmente il cap. x riguardo la delegittimazione estrinseca e intrinseca dei metaracconti della modernità.

8. Tra i recentissimi: M. ONFRAY, *Trattato di ateologia* (2005), Fazi, Roma 2005; D.D. DENNETT, *Rompere l'incantesimo. La religione come fenomeno naturale* (2006), Cortina, Milano 2007; A. SCOLA, P. FLORES D'ARCAIS, *Dio? Ateismo della ragione e/o ragioni della fede*, Marsilio, Venezia 2008.

9. L'enunciato del Concilio Vaticano I circa la conoscenza naturale di Dio ha trovato una ricezione condivisa in teologia, riconoscendo che ivi «si parla di *conoscenza in senso latissimo*, non di un modo di pensare di tipo logico-argomentativo. Non si è dunque definito che Dio può essere dimostrato con il lume naturale della ragione», W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo* (1982), Morcelliana, Brescia 1985², p. 103. La stessa idea si potrà trovare in BERNARD SESBOÛÉ (a cura di), *Storia dei Dogmi* (1996), 4 voll., Piemme, Casale Monferrato 1998, vol. IV: B. SESBOÛÉ - C. THEOBALD, *La parola della salvezza. XVI-XX secolo. Dottrina della Parola di Dio, Rivelazione, Fede, Scrittura, Tradizione, Magistero*, p. 246, ove Christof Theobald afferma: «Non viene determinata in realtà l'estensione di questa conoscenza [...]. L'espressione 'Dio principio e fine di ogni cosa' dice in ogni modo da una parte i limiti del mondo e dall'altra l'apertura della ragione all'Assoluto». Non moltiplico le citazioni.

Anche in questo caso la figura dell'incarnazione ci offre delle possibilità ermeneutiche. Una razionalità che pretenda di prendersi per i capelli e di portarsi fuori dalla propria determinazione storica, oltre ai problemi logici cui dà corso¹⁰, sembra piuttosto voler esorcizzare l'intrinseca finitezza della ragione umana, rifugiandosi in una specie di purismo di stampo docetista, che metta tra parentesi ogni appartenenza mondana e sacralizzi uno sguardo *from nowhere*. Ma una razionalità che ha paura della caducità della propria mondanità o, propriamente, della propria *carzialità*, tenta di compiere un'impresa analoga a quell'operazione «chimica di separazione dell'empirico dal razionale»¹¹ che tentò di compiere Kant. Purificata da ogni legame con le persone reali e con il loro orizzonte di comprensione storicamente determinato, la razionalità metafisica si disincarna, si demondifica, si destoricizza e, pertanto, si angelizza, si eternizza, si sacralizza, come nuovo totem che pretende obbedienza. Tale modello di razionalità, in effetti, porta avanti il suo discorso sistematico secondo una modalità apodittica e monologica, che prescinde da qualsiasi forma di consenso esplicito da parte di un qualsiasi interlocutore reale¹². Tale pretesa, di una ragione fattasi astratta, generale e anonima, censura l'alterità concreta, particolare e personale, in quanto ritiene di disporre a prio-

10. Cfr. le oramai classiche considerazioni di H. ALBERT, *Per un razionalismo critico* (1968), il Mulino, Bologna 1973.

11. I. KANT, *Critica della ragion pratica*, v. MATHIEU (a cura di), edizione bilingue, Bompiani, Milano 2004, p. 343 (*KpV*, p. 291). L'analogia ricorre anche a p. 197 (*KpV*, p. 165).

12. Le radici di questa distinzione della ragione in ragione dialogica e ragione monologica sono antiche. H.-G. GADAMER ha cercato di illustrare il passaggio dalla ragione dialogica di Platone alla ragione monologica di Aristotele nello studio *Etica dialettica di Platone. Interpretazioni fenomenologiche del Filebo*, in *Studi platonici*, 2 voll., Marietti, Genova 1983, vol. 1, pp. 17-56. Si veda anche C. CELLUCCI, *Le ragioni della logica*, Laterza, Roma-Bari, 2005⁴, in cui l'intera problematica del volume circa la logica matematica viene impostata sulla base del paragone tra la logica platonica, generatrice di sistemi aperti, e la logica aristotelica, generatrice di sistemi chiusi.

ri della interezza delle possibilità del discorso, potendo così annullare fin dall'inizio qualsiasi obiezione. È una ragione non falsificabile. Precludendosi la via della *carne* quale via della propria finitezza e caducità, la ragione metafisica si presenta come ragione unica e definitiva, insomma una ragione assoluta, sciolta da ogni caratterizzazione umana. Rispetto a tutto questo, il cammino critico del pensiero del Novecento, erodendo ogni pretesa assoluta della ragione moderna, ha risposto con chiarezza che «l'ideale di una ragione assoluta non costituisce una possibilità per l'umanità storica»¹³. Solo una ragione consapevole della propria contingenza storica può essere odiernamente percorribile. Proprio perché niente di umano può essere assoluto, ogni assolutezza umana non è altro che l'assolutizzazione di orizzonti storici contingenti. Con questo non voglio dire, d'altra parte, che il passaggio al postmoderno abbia già chiaro in mente quale debba essere un giusto equilibrio tra fiducia nella ragione e consapevolezza dei suoi limiti, tutt'altro. Ma certo il luogo storico a partire dal quale oggi il pensiero è chiamato a esercitarsi in forme che vogliono essere significative non è più la metafisica, teistica o atea che sia.

Se Vattimo e Dotolo si collocano entrambi nell'ambito di una comprensione storica condivisa, che trova nel teorema della secolarizzazione il suo fuoco ermeneutico, l'intendere Dio come la possibilità buona dal punto di vista di Vattimo e di Dotolo non significa esattamente la stessa cosa. Gianni Vattimo, si basa su di una interpretazione della *kénosis*¹⁴ che è ra-

13. H.-G. GADAMER, *Verità e metodo* (1960), tr. it. di Gianni Vattimo, Bompiani, Milano 1994, p. 324. È singolare, in questo senso, la consonanza dell'ermeneutica con la filosofia della scienza del xx secolo: cfr. G. GIORELLO, *Introduzione alla filosofia della scienza*, Bompiani, Milano 1994; D. GILLIES - G. GIORELLO, *La filosofia della scienza nel xx secolo*, Laterza, Roma-Bari 1995.

14. Termine greco usato, in forma verbale, nel celebre inno della Lettera ai Filippesi di San Paolo 2, 5-11. Esso indica l'abbassamento, lo svuotamento, l'annichilimento di Cristo nell'incarnazione.

dicale e che fa riferimento all'evento cristico, quale luogo nel quale si annuncia – oltre alla desacralizzazione del mondo – la desacralizzazione di Dio, la smentita dei tratti naturali e metafisici della divinità. Nella *kénosis* Dio si annuncia come colui che non vuole essere più tale. Il suo annichilimento è completo, e coincide con la sua riduzione alla storia. Dio non è più qualcuno o qualcosa che 'c'è', che stia lì da qualche parte. Dio è la sua storia, ovvero la storia scritta dalle interpretazioni che di volta in volta lo hanno nominato con molti nomi differenti, tramandandone una comprensione instabile. Una teologia possibile, per Vattimo, non può consistere pertanto in un tentativo di dire 'come è fatto Dio', per dirla brutalmente. Dio non è un 'oggetto' da descrivere. Dio piuttosto accade e ci raggiunge ogni volta di nuovo attraverso la tradizione dalla quale ognuno proviene e alla quale ognuno appartiene e si affida: è questa l'idea di *grazia* che Vattimo propone e che chiarisce cosa intendesse quando nel *Postscriptum* di *Credere di credere* parlava del «bisogno della grazia come dono che viene da un altro»¹⁵. L'altro è qualcuno solo nel senso di coloro che ci hanno preceduto e che affidano a noi ciò di cui sono portatori, sperando che anche noi ci affidiamo a loro e al dono che ci fanno, ringraziando a nostra volta con un pensiero che, pensando il dono ricevuto, ne faccia una possibilità buona per noi nel tempo-luogo che ci tocca abitare. Da questa grazia di appello e risposta si schiudono quindi delle possibilità vivibili guidate dalla comprensione di sé, degli altri, del mondo e di Dio. In essa Dio, di volta in volta, viene annunciato come la possibilità buona, storicamente determinata, a partire dalla quale giudicare la differenza tra ciò che è e ciò che può essere, in un inarrestabile circolo ermeneutico che mai adegua realtà e possibilità in una pacificata riconciliazione. Dio, in altre parole, si offre come il senso da cui e in vista di cui la storia dell'essere di volta in volta si muove, e che, come uomini stori-

15. G. VATTIMO, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996, p. 104.

ci, siamo chiamati a discernere e ad assumere con responsabilità, rispondendo all'appello e dell'appello che ci viene rivolto per una possibilità storica precisa.

La possibilità storica di cui oggi la tradizione che annuncia la dissoluzione di Dio si fa portatrice è la *caritas* che deriva dall'indebolimento delle strutture forti dell'essere: la storia che ci raggiunge annuncia l'impossibilità di proseguire nelle pretese del pensiero metafisico che, pretendendo di avere un accesso privilegiato alla realtà, sarebbe in grado di afferrare i principi certi e fondanti dell'essere. Queste pretese verità definitive non servirebbero ad altro che a instaurare e legittimare un potere, che vincolerebbe gli altri, che hanno motivi per non essere d'accordo. Contro questa pretesa violenta della metafisica¹⁶, Vattimo, sulla base della *kénosis*, può invocare, al contrario, la *caritas* come unica «norma escatologica»¹⁷. Non vorrei prendere questa espressione di Vattimo in maniera troppo forte, non è nel suo stile. Ma se il risultato della metafisica è il suo stesso esautoramento, proprio per una volontà di verità, come sosteneva Nietzsche, che ci costringe ad ammettere che nessuno può arrogarsi il diritto di essere il portatore della verità, allora non resta che aprirci gli uni agli altri nel rispetto della rispettiva alterità. Se nessuno ha un accesso privilegiato alla realtà, che ne domini le ragioni ultime, allora debbo per principio essere disposto a rivedere la mia posizione, debbo essere disposto ad ascoltare. In linea di principio, quindi, ognuno ha diritto di parola, ognuno ha cittadinanza, e solo nell'esercizio della *conversazione*, per dirla con Santiago Zabala, su questo punto seguace di Rorty, una possibile verità viene a costituirsi. Una verità comunque provvi-

16. Un tema ricorrente in Vattimo. Cfr. per es. G. VATTIMO, *Metaphysics and Violence*, in S. ZABALA (a cura di), *Weakening Philosophy. Essays in Honour of Gianni Vattimo*, McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston - London - Ithaca 2007, pp. 400-421.

17. G. VATTIMO, *Credere di credere*, cit., p. 105.

soria, senza la falsa speranza che il conflitto delle interpretazioni possa un giorno avere fine. L'essere è appunto colloquio, conversazione.

Fin qui la posizione di Gianni Vattimo. Vorrei a questo punto tentare di andare con Vattimo oltre Vattimo¹⁸. In effetti, a mio avviso, questa visione debolmente hegeliana della storia, in cui la storia del mondo viene a coincidere con la storia di Dio senza soluzione di continuità, dà adito a sviluppi problematici da un lato e preziosi dall'altro. Comincio dai primi. Ritengo che di un Dio che si confonde con l'essere, alla fin fine, possiamo fare a meno. La dissoluzione di Dio nelle interpretazioni storiche delle possibilità che vengono dall'essere porta proprio all'evanescenza di Dio. Se Dio ha scelto di sciogliersi nella storia dell'essere, è Dio stesso che ci legittima a non parlarne più come se fosse alcunché di diverso dall'essere. Con questo non intendo immediatamente dare la stura, come forse le osservazioni potrebbero suggerire, a una restaurazione metafisica. Personalmente sono convinto che la stagione della metafisica sia chiusa. Ma questo passaggio da un dualismo metafisico che sovrapponga i piani mondano e divino, a un monismo che rinunci a uno dei due poli della relazione, il divino, per farne una possibilità del mondo, obbedisce, a mio avviso, a una lettura unilaterale della *kénosis*. Se possiamo ammettere che l'incarnazione significhi la desacralizzazione di Dio, non so fino a che punto questa debba coincidere con una sua completa riduzione storica, sia pure salvando una trascendenza orizzontale. La rinuncia alla trascendenza verticale di Dio rischia di fare del mondo un orizzonte chiuso in se stesso e nelle possibilità che da esso provengono. Ma

18. Per alcune delle considerazioni che seguono, mi permetto di rinviare a G. GIORGIO, *Il pensiero di Gianni Vattimo. L'emancipazione dalla metafisica tra dialettica ed ermeneutica*, Franco Angeli, Milano 2006, nonché *Spiegare per comprendere. La questione del metodo nell'ermeneutica di Paul Ricoeur*, Valter Casini, Roma 2008.

questo non comporta forse una assolutizzazione del mondo che sconfinava nella sua divinizzazione? Aggiungo che tale possibilità non la vedo esclusa proprio dalla postmodernità. Proprio questo tempo postmoderno mostra la dissoluzione delle strutture forti dell'ontologia nel moltiplicarsi pluralistico delle differenze e nel conflitto delle interpretazioni. Ma se si assume che il moltiplicarsi delle differenze sia in ogni caso ricapitolabile nel teorema unitario dell'indebolimento dell'essere, non ci troviamo di fronte a un metaracconto che omologa ogni differenza, negandola come differenza effettiva, nell'unica storia dell'essere? Per quanto si moltiplichino le interpretazioni, queste non faranno che confermare il metaracconto unitario dell'indebolimento dell'essere, che fa un tutt'uno con la *kénosis* divina. Ma allora: questo indifferenziarsi delle differenze, tutte ricapitolate in un unico destino dalla lettura monista della storia dell'essere, non significa capovolgere, sia pure inintenzionalmente, il nichilismo ermeneutico in un assolutismo? Non si rischia di riproporre, sotto spoglie indebolite, gli esiti dell'hegelismo, ovvero di idolatrare la storia? E questo non accade perché nella sovrapposizione del Dio metafisico di tradizione greco-cristiana e del Dio della tradizione ebraico-cristiana, si è di fatto rinunciato a Dio *tout court*, leggendo unilateralmente la *kénosis* come dissoluzione di Dio nella storia dell'essere?

Per queste ragioni, ritengo che il discorso di Vattimo possa puntare verso un'altra direzione di senso. La introduco con questa domanda: se nella croce, esito dell'incarnazione, muore il Dio metafisico, non potrebbe darsi che la resurrezione di Cristo abbia qualcosa da suggerire circa il volto di Dio? Dobbiamo per forza rinunciare alla trascendenza verticale di Dio per scoprire il volto di un Dio amico dell'uomo? A mio giudizio, al contrario, proprio la dissoluzione del volto metafisico di Dio libera lo spazio affinché il Dio cristiano venga ripensato nella sua diversità dal primo, come Dio *trinitario*. La *caritas* come norma escatologica e l'essere come *conversazione* mi sem-

bra ci possano dischiudere la possibilità di volgersi al *volto plurale* del Dio cristiano, vivente proprio del gioco inesausto della *carità*. Il rimando continuo di grazia dell'una persona all'altra e alle altre impedisce proprio il prevalere dell'una sull'altra, man-tenendole nell'unità di una comunione sempre rinnovantesi, la quale, azzardo, potrebbe forse anche non escludere una certa misura di conflitto. Un Dio che viva dell'eccedenza della conversazione dialettica della carità è un Dio che può liberare l'alterità reale del mondo creato e lasciar essere il mondo come mondo, rifiutandosi come fondamento, al quale il mondo sia subordinato. D'altra parte il Dio della storia dell'essere è un Dio che non può essere né pregato, né bestemmiato. E se una speranza che non tutto andrà perduto, a giudizio di Vattimo, fa parte dei punti irrinunciabili del cristianesimo, allora mi pare che si debba tentare di allargare il discorso a una speranza per il mondo che non derivi dal mondo stesso. Questa speranza si annuncia nel volto trinitario del Dio di Gesù Cristo.

In tal senso la lettura della *kénosis* che dà Dotolo mi pare offrire delle possibilità ermeneutiche che vanno in questa direzione. Se la *kénosis* implica la legittimazione del mondo come mondo, essa comporta anche il riconoscimento di Dio come divino, come altro dal mondo. Questa sua alterità, che è propriamente escatologica, è un elemento liberante per ogni umanità storica. Il riferimento a Dio non come la possibilità buona che di volta in volta assume nomi diversi nella storia, ma come la possibilità buona alla quale si apre il mondo in quanto tale, permette una distanza critica rispetto a ogni economia storica dell'essere¹⁹. Nessun ordine storicamente accadente è Dio, e nemmeno l'interezza della storia è Dio²⁰. Dio è altro dalla storia. Ciò

19. L'espressione «economia storica dell'essere» la mutuo da R. SCHÜRMAN, *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger* (1986), il Mulino, Bologna 1995.

20. Cfr. E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* (1978), Jaca Book, Milano 1983, come pure J.-L. MARION, *Dio senza essere* (1982), Jaca

comporta una criticità della fede cristiana rispetto a ogni ordine che pretenda di spacciarsi per assoluto, compresa una storia che, nella sua interezza, resti chiusa nelle sue dinamiche. Se ci priviamo della trascendenza di Dio, come l'incarnazione *non* ci invita a fare, rimane in piedi un'appartenenza all'essere, rispetto alla quale non riusciamo ad avere in linea di principio uno sguardo sufficientemente critico. Questo sguardo critico significa forse ricostituire il Dio sacro della metafisica o, come dice Dotolo, una iperfisica di Dio? No, perché nella *kénosis* può intravedersi «il superamento di quel dualismo tra Dio e mondo che rendeva poco interessante la proposta cristiana»²¹. Il cristianesimo non guarda la storia *from nowhere*, anche se alcune versioni di esso tentano di farlo, impaurite dalla situazione attuale di incertezza. Il punto di osservazione cristiano da cui guardare il mondo è interno al mondo, ma non si identifica con esso. Questo punto di osservazione è Gesù Cristo: Dio e uomo senza confusione e senza separazione, come afferma il dogma di Calcedonia. Un *cristianesimo secolare*, come lo chiama Dotolo nell'intervista, allora sarà chiamato a ripercorrere questa strada, appartenendo al mondo, assumendo la storia in cui si è gettati, ma mantenendo verso ogni appartenenza possibile una costante 'riserva escatologica' che viene dalla fede nel Dio di Gesù Cristo. È proprio questa riserva escatologica a impedire di assolutizzare la storia. La figura dell'incarnazione, del resto, mi pare particolarmente aderente all'ermeneutica e alla sua allergia verso ogni semplicità del principio. Il circolo ermeneutico mette in gioco almeno una diastasi: due poli che non sono separati e non sono confusi. Ed è proprio dallo stare nel modo giusto all'interno del circolo che il circolo stesso evita di essere un circolo vizioso e diventa un circolo virtuoso, produttivo di senso senza arbitrarietà, perché ogni

Book, Milano 1984. Il titolo italiano dell'opera di Marion non rende la sfumatura francese del titolo *Dieu sans l'être*.

21. C. DOTOLO, *Un cristianesimo possibile. Tra postmodernità e ricerca religiosa*, (Giornale di Teologia, 324), Queriniana, Brescia 2007, p. 186.

polo deve sempre fare i conti con l'altro. L'incarnazione è il circolo ermeneutico a partire dal quale Dio e il mondo si mantengono senza confusione e senza separazione.

Questa coappartenenza, che un cristianesimo secolare vive, impedisce, sia alla fede che al mondo, di stabilire un rapporto determinabile a partire da uno soltanto dei due poli. La fede è chiamata a lasciar essere il mondo nella sua mondanità, prendendo la mondanità del mondo sul serio, senza sommergerla con una 'ideologia cristiana' preconfezionata a priori, metafisica appunto. Questo significa lasciare alle realtà mondane quella autonomia che loro compete, senza eterodirezione. L'arte non deve imparare dalla fede ad essere arte, e così la politica, la scienza, l'economia. Questo consente alla fede di lasciarsi interrogare dal mondo, di porsi in ascolto del mondo che, a queste condizioni, può avere un reale potere di criticità nei confronti della stessa fede, la quale da questo confronto, se è sufficientemente attrezzata, non avrà che da guadagnare. Ma questo consente anche alla fede di essere *per* il mondo. Il cristianesimo è infatti per il mondo, non per se stesso, e quanto più ascolterà il mondo, tanto più potrà modulare l'annuncio di salvezza in modo da essere ascoltato dal mondo. È il mondo, in questo senso, che detta le regole del gioco, non la fede. La fede non ha il potere e il diritto di costruirsi un mondo secondo il suo desiderio. Il mondo è com'è ed è con questo mondo che bisogna, di volta in volta, rapportarsi. Il Verbo ha scelto di incarnarsi in modo non neutrale, adottando stili e saperi di una precisa umanità storica. Questo è chiamato ogni volta di nuovo a fare la fede, come sempre è stato per l'evangelizzazione dei popoli. Quando non ha obbedito al principio dell'incarnazione, che si traduce nella prassi della inculturazione della fede²², il cristianesimo ha rinnegato se

22. «È specifico dell'evento cristiano il dirsi costantemente all'interno dei percorsi della storia; vale a dire, tradurre la novità del Vangelo nell'esistenza di uomini e donne alla ricerca del senso della vita. La decisività della logica dell'incul-

stesso, producendo sofferenze e scandali terribili. Lì dove ha obbedito al principio dell'incarnazione, i frutti sono stati di una tale altezza e bellezza da segnare irrevocabilmente di santità la storia. E se questo è vero, probabilmente il cristianesimo anche oggi ha da dire qualcosa di sensato al mondo. Anche il mondo infatti è chiamato, in libertà, a lasciarsi interrogare dalla fede, prendendola sul serio, senza quella sufficienza un po' spocchiosa, tipica dei soliti laicisti di turno, generalmente piuttosto a digiuno sia di Bibbia che di teologia. Il cristianesimo ha il compito storico di ridire al mondo che, legittimato nella sua mondanità, esso non è Dio. Proprio riconoscendolo nella sua legittimità di mondo, la fede mostra al mondo la sua non absolutezza. Usciti con la secolarizzazione da un mondo divinizzato come natura, il cristianesimo è chiamato a sfondare ogni chiusura divinizzante del mondo come storia, serrata nelle sue possibilità. Alla luce della *kénosis* una mondanità genuina è una mondanità non chiusa su se stessa. Il mondo non è Dio, e Dio rimane la speranza *per* il mondo, quel senso ultimo che impedisce ogni infinizione del finito, ogni totalizzazione del senso.

Quanto fin qui detto enuncia quindi un criterio *di diritto*, desunto dall'incarnazione, in base al quale è possibile alla fede prendere posizione su come *di fatto* il mondo realizza di volta in volta la sua mondanità. Se la secolarizzazione diventa, come afferma Dotolo, cifra universale dell'esistenza umana nell'età contemporanea e spazio di ripensamento della definizione della realtà cristiana, allora come essa sarà applicabile a una auto-comprensione secolare del cristianesimo, così sarà applicabile

turazione è, quindi, il tratto caratteristico della missione della Chiesa, la quale vive i ritmi del tempo con l'attenzione di chi ha il compito di rendere ragione della rivelazione come segno di una realtà che orienta diversamente il corso della storia», C. DOTOLO, *Pluralismo e missione. Questioni introduttive*, in C. DOTOLO (a cura di), *Pluralismo e missione. Sfide e opportunità*, Urbaniana University Press, Roma 2005, p. 5. Cfr. anche C. DOTOLO (a cura di), *La missione oggi. Problemi e prospettive*, Urbaniana University Press, Roma 2001.

nei confronti di ogni mondanizzazione che pretendesse di chiudere il mondo in una autoreferenzialità divinizzante. Se da un lato saremmo di fronte a una 'ideologia cristiana', tacciabile di fondamentalismo, dall'altro saremmo di fronte a una 'ideologia laicista', altrettanto fondamentalista.

Con queste premesse Dotolo ha buon gioco nel profilare i sentieri interrotti della postmodernità come segnati da un progressivo disagio di civiltà cui corrisponde una civiltà del disagio, mostrando le tensioni irrisolte di un tentativo di «nuova ideologia»²³, che, attraverso i sistemi astratti del mercato e della comunicazione tecnologica, spinge verso nuove possibili omologazioni alienanti. In questo scenario abita l'individuo postmoderno, la cui smarrita identità si esprime nella figura nomadica del vagabondo, come afferma Zygmunt Bauman. Se questa liquidità identitaria²⁴ ne è il frutto, allora il nichilismo diffuso sta a dimostrare che senza un'adeguata relazione tra la ricerca del significato della vita e l'affermazione che esso si mostri in un principio altro che chiama l'uomo a un diverso esercizio della propria libertà, il postmoderno rischia di diventare la caricatura di se stesso, poiché abbandona l'uomo alla dittatura del casuale, alla più deleteria anarchia, alla entropia del senso. Né vale a schiudere orizzonti migliori il disincantato neopaganesimo che, senza negare il cristianesimo, si appaga nell'assumere la caducità umana con malcelata serenità. Negando ogni debito da contrarre nei confronti di una felicità altra, il neopaganesimo, con i suoi miti, è testimone piuttosto di come l'energia che muove alla ricerca del senso non riesce a rimanere prigioniera di un orizzonte di caducità, angusto e con-

23. C. DOTOLO, *Un cristianesimo possibile*, cit., p. 87.

24. Ancora mi permetto di rinviare a G. GIORGIO, *Quale «luogo» abita l'uomo? Modelli di umanità postmoderna nello scenario della globalizzazione*, in C. CALTAGIRONE - G. GIORGIO, *Salì al cielo... verrà a giudicare i vivi e i morti*, (Biblioteca di «Ricerche Teologiche», 6), Dehoniane, Bologna 2007, pp. III-164.

traddittorio. Infine l'attuale ricerca religiosa, imprevedibile fino a un paio di decenni fa, al di là della sua configurazione individuale, allergica alle forme istituzionalizzate, mostra un più serio elemento di fragilità: sembra obbedire più al desiderio di colmare vuoti di senso che alla volontà di disporsi all'ascolto del divino, proponendosi più come risposta ai bisogni di compensazione psichica e spirituale che come sincera apertura alla trascendenza. Ciò che emerge *a contrario* da queste prese di posizione, è che lo sfondamento del mondo verso l'alterità di Dio può rappresentare quel cammino di santificazione che, assumendo il mondo in quanto secolare, risponde alle domande più impegnative della vita umana personale e sociale²⁵ nella logica eccedente del Dio carità.

Concludo questa introduzione, considerando come Gesù Cristo, nella sua singolarità, rimane per filosofia e teologia, e non solo, un grande stimolatore del pensiero, qualcuno che dà ancora e sempre di più da pensare. Una filosofia che dialoghi con una intelligente teologia non ha che da guadagnare una più larga e più profonda intelligenza dell'essere. Una teologia che dialoghi con una intelligente filosofia non ha che da guadagnare una più larga e più profonda intelligenza di Dio. Insieme: senza confusione e senza separazione.

GIOVANNI GIORGIO

25. Cfr. C. DOTOLÒ, *Abitare i confini. Per una grammatica dell'esistenza*, Transeuropa, Massa 2008.