

LA RI-NOMINAZIONE POST-MODERNA DI DIO COME INCOMPRENSIBILE E NASCOSTO*

I movimenti di pensiero post-moderni, proprio in quanto post-moderni, hanno tentato di pensare l'impensato della modernità. Mettendo in questione le forme della centrale auto-comprensione della modernità, inclusa la forma onto-teo-logica del modo di nominare Dio tipico della modernità, i pensatori post-moderni hanno iniziato nuove vie, allo stesso tempo radicalmente nuove e curiosamente antiche, per nominare e pensare Dio. Nel corso di queste nuove nominazioni con forme nuove, il pensiero post-moderno ha anche messo in dubbio ogni eccessiva confidenza nelle forme tradizionali pre-moderne del nominare Dio (per esempio narrazione, simbolo, drammatica).

Gran parte del pensiero post-moderno è volto allo smascheramento di due illusioni della modernità: l'irrealtà del credere moderno nell'auto-presenza, nell'auto-comprensione della modernità come *il* presente, e l'irrealtà della comprensione moderna del sé autonomo e auto-fondantesi. Entrambi, presenza e sé, inoltre, si pretende di esprimerli nelle forme della onto-teo-logia moderna.

In una prima forma teologica, la teologia della 'morte di Dio' può essere vista come un primo precursore della post-modernità in teologia. Ma come la prima ricezione esistenzialista di Nietzsche, la teologia della morte di Dio (almeno nell'opera centrale di Thomas Altizer) dipende soprattutto da una nozione di presenza – invero, come Altizer non esita ad affermare, "presenza totale". Nell'opera post-moderna di Mark C. Taylor, per contrasto, la presenza è pro-

* *Lezione tenuta dal Professore David Tracy presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, sezione di Padova, il 6 Dicembre 2000.*

fondamente messa in questione anche se, come afferma Taylor, la sua posizione è un'ermeneutica della morte di Dio. Un'ermeneutica, va detto, che sfida sia le ermeneutiche tradizionali che la tradizionale morte di Dio a favore di sospetti tipicamente post-moderni di ogni linguaggio moderno di presenza e sé¹. Smascherare la credenza illusoria nella pura presenza tipica di gran parte del pensiero moderno non è un risultato da poco. Molte forme del pensiero moderno, infatti, cercano sempre di fondare se stesse nella loro propria auto-presenza. Gran parte della modernità, come Cartesio, aspira a costruire per se stessa le proprie fondazioni in una coscienza ingannevolmente pura e un'identità ingannevolmente sicura. Come hanno messo in luce i post-moderni, anche il sé moderno, sfortunatamente per le sue pretese fondazionaliste, deve usare il linguaggio. E proprio il gioco auto-decostruttivo, non fondante, dei significanti nel linguaggio garantisce che nessun significato, soprattutto il grande significato moderno trascendentale [teismo o egoismo (il soggetto moderno)], potrà mai fondare l'identità pura, l'auto-presenza chiara e distinta che esso persegue o la totalità che cerca di afferrare. Il soggetto moderno auto-fondantesi, auto-presente è morto: ucciso dalle proprie pretese di fondare tutta la realtà in se stesso. Quel soggetto, io credo, non dovrebbe essere rimpianto da nessuno, insieme ai moderni sistemi totalizzanti costruiti su di esso².

I post-moderni inoltre agiscono per mezzo di gesti decostruttivi di riflessione critica. I loro atti migliori sono atti di resistenza: resistenza alla tentazione di una compiacente, umanistica immagine di sé; resistenza al concetto del presente che porta l'illusione della pura presenza; resistenza a una coscienza alinguistica e astorica; resistenza alla compiacenza onto-teo-logica in tutti i moderni "ismi", incluso il teismo; resistenza a ciò che Foucault graziosamente chiama

¹ MARK C. TAYLOR, *Erring*, The University of Chicago Press, Chicago 1983.

² Si vedano i saggi in R.P. SCHARLEMANN (ed.), *Theology at the End of the Century: A Dialogue in the Postmodern*, University Press of Virginia, Charlottesville VA 1990.

“niente di nuovo” [“more of the same”]; resistenza a quello ‘stesso’, soprattutto in nome della differenza e dell’alterità.

Come Foucault, molti post-moderni cercano di scrivere una “storia del presente”. Nel migliore dei casi essi scrivono le loro storie in maniera tale che all’altro, precedentemente dimenticato e represso, della tradizione moderna – isterici, pazzi, mistici, dissidenti, artisti d’avanguardia, comunità di resistenza soggiogate nel passato e nel presente – viene finalmente concesso di parlare nei propri termini. La diversità, la differenza, la trasgressione, l’eccesso diventano le alternative alla letale identità, ai sistemi totalizzanti, alla falsa sicurezza del soggetto moderno che si auto-fonda. Nietzsche ritorna. Ma ora viene non come il ‘vecchio’ Nietzsche esistenzialista bensì come il ‘nuovo Nietzsche’ che ride di fronte agli abissi di indeterminatezza che egli rivela nell’autoritratto del sé moderno e nella non-presenza del presente moderno in quanto i suoi esperimenti stilistici disgregano il moderno teismo e anche il moderno ateismo.

Nel nominare e pensare Dio i post-moderni recuperano due figure della tradizione radicalizzate e largamente marginalizzate: profeti e mistici. Innanzitutto i mistici. Nei termini di un approccio alle forme, i post-moderni fanno due mosse caratteristiche: fanno esplodere o trasgrediscono la forma dell’amore – al di là delle moderne nozioni di amore come relazionalità (cioè teismo processuale [process theism] e Hegel) e al di là di forme pre-moderne di amore come traboccamento ed emanazione (neo-platonico), verso un amore ora inteso come mero eccesso e trasgressione. Le forme profetiche tradizionali sono anche caratteristicamente trasgredite in forme di post-modernità più eticamente orientate – come in Walter Benjamin o in un suo discepolo, il teologo cristiano Johann Baptist Metz – nella forma trasgressiva dell’interruzione, distruzione, eccesso apocalittici. Dove una qualsiasi forma, sia moderna che pre-moderna, non è spinta verso tale trasgressione ed eccesso, si dissolve secondo alcuni post-moderni in mera mancanza di forma, nel vuoto. Forse più accuratamente la post-modernità spesso intende il vuoto come forma, la forma come vuoto. La tradizionale dialettica religiosa orientale di forma come eccesso (ad es. l’Induismo nel nominare e pensare Dio attraverso un eccesso di forme) e come assen-

za di forma (per esempio il Buddismo) riappare nei ripensamenti post-moderni e nella ripresa della teologia negativa – come si può vedere nei recuperi filosofici e teologici contemporanei delle tradizioni apofatiche e mistiche esemplificate negli scritti di Dionigi l'Areopagita³.

Nella tradizione cristiana ci sono quattro principali forme di teologie mistiche. Due di queste – misticismo d'amore e misticismo apofatico – si sono rivelate particolarmente importanti per il pensiero post-moderno. Ci sono pochi dubbi sull'importanza del misticismo d'amore per molti post-moderni: nell'influente opera di Bataille sull'eccesso e la violenza, nel lavoro di Lacan sul godimento di Teresa d'Avila, o negli studi di Kristeva su Bernardo di Chiaravalle e Jeanne Guyon, o nell'opera di Irigaray sui mistici d'amore, oppure nei brillanti studi di De Certeau sull'emergere del linguaggio del misticismo come linguaggio marginale e l'esperienza dell'eccesso nella Francia del XVII secolo, infine nell'opera di Françoise Meltzer su Giovanna d'Arco. In ogni caso, per quanto in modi diversi, il linguaggio dell'amore dei mistici d'amore, insieme con il loro uso di un linguaggio trasgressivo fortemente erotico come pure a volte violento, ha attirato molti pensatori essenzialmente post-moderni, a cominciare da Bataille.

Un altro filo conduttore del pensiero teologico e filosofico post-moderno si riconosce meglio nella relazione diffidente con le tradizioni radicalmente apofatiche del pensiero mistico: qui le recenti opere filosofiche sulla religione di Jacques Derrida, John Caputo e altri sono particolarmente significative⁴. Ciò che colpisce in queste tradizioni mistiche è questo fatto singolare: l'interesse principale non è, come per i moderni, sull'amore come relazionalità né, come per i pre-moderni, sull'immagine e la Trinità, ma spesso in posizioni radicalmente apofatiche come quelle dello Pseudo-Dionigi, di

³ J.-L. MARION, *God Without Being*, The University of Chicago Press, Chicago 1991.

⁴ In particolare si veda J. DERRIDA, *How to Avoid Speaking: Denials*, in S. BUDICK – W. ISER, *Language of the Unsayable: The Play of Negativity in Literature and Literacy Theory*, Columbia University Press, New York 1989; R.P. SCHARLEMANN (ed.), *Negation and Theology*, University Press of Virginia, Charlottesville VA 1992.

Scoto Eriugena, Marguerite Porète, Meister Eckhart, Cusano. Inoltre, il richiamo alla nostra mancanza di conoscenza non è interpretato dai post-moderni nel modo in cui veniva interpretato dagli esistenzialisti (per esempio Tillich e Merton): in fin dei conti un richiamo alla buia notte dell'anima del cercatore esistenzialista moderno, solitario e profondamente tormentato. Piuttosto, è molto più probabile che il pensatore post-moderno affermi la realtà positiva della nozione della radicale incomprendibilità di Dio e/o del Vuoto. In breve, questa categoria post-moderna dell'Incomprendibilità si riferisce non solo alla nostra finitezza umana e mancanza di comprensione, ma piuttosto all'Incomprendibilità come affermazione positiva della stessa realtà di Dio (Karl Rahner), come un indicatore del Vuoto mai puramente disponibile (Maurice Blanchot), o come un punto interrogativo sospeso in un certo senso tra Dio e il Vuoto (Derrida, Caputo e Taylor). Per i teologi, il Dio Incomprendibile come modo più adeguato per nominare la realtà di Dio come mistero, si rispecchia nella 'Divinità oltre Dio' di Meister Eckhart, come pure chiaramente in Paul Tillich e J.A.T. Robinson, che ha indovinato così acutamente nel suo *Onesti con Dio*, opera teatrale del 1960, ancora così attuale perché così sconvolgente. Il dibattito all'interno della grande e ampiamente ignorata tradizione della teologia mistica (per esempio Eckhart vs. Ruysbroeck), così come l'emergente dialogo buddista-cristiano, può aiutare tutta la teologia cristiana a capire di nuovo se queste tradizioni apofatiche possono anche fornire un'ulteriore comprensione della realtà intrinsecamente relazionale di Dio – come amore, come sapienza, come Trinità. Anche prima di queste conversazioni, tuttavia, l'affermazione della radicale incomprendibilità di Dio – non solo ai limiti delle nostre possibilità di capire Dio (vedi Kant a proposito di Dio come concetto 'limite') ma come un nuovo punto da cui cominciare a capire Dio in quanto Dio – potrebbe rivelarsi uno dei risultati singolari delle forme post-moderne di teologia.

Queste teologie, infatti, accettano completamente il carattere anti-onto-teo-logico di buona parte del pensiero post-moderno in modo tale che spostano la comprensione cristiana della realtà divina oltre le solite forme di relazionalità processuale, analogica o dialet-

tica, verso una posizione più simile a quella che si trova nelle tradizioni radicalmente apofatiche, solitamente marginali, del pensiero cristiano – quella corrente sotterranea che a volte appare in superficie come un vortice nei pensatori cristiani. Per la comprensione cristiana di Dio, questa prima forma, orientata misticamente, del pensiero post-moderno è la più suggestiva per ripensare la radicalità del Mistero Divino come Incomprensibilità positiva.

Con alcune notevoli eccezioni, tuttavia, troppi pensatori post-moderni si sentono liberi di decostruire la storia del passato e del presente senza attualizzare alcuna speranza concreta etico-politica. Vorrebbero decostruire lo *status quo* in favore del *fluxus quo*. E tuttavia questo non è possibile, senza un'ulteriore riflessione sul peso etico-politico delle loro denunce decostruttive. C'è un'etica della resistenza implicita nel pensiero post-moderno. Ma tale etica è a volte presente contrariamente alla tendenza della riflessione post-moderna sull'impossibilità di ogni determinatezza. Come si può salvaguardare la resistenza senza un qualche agente – certamente non il falso soggetto autofondantesi della modernità, ma piuttosto il sé responsabile dei grandi profeti? Emmanuel Lévinas, il più severo critico dei post-moderni, in parte perché li comprende così bene, conosce questo segreto difetto del pensiero post-moderno. Come loro, anche lui sa che un desiderio di totalità è il desiderio nascosto e il fato della ragione moderna, che ha a che fare con la morte⁵. Lévinas sa che il tema principale oggi è il tema dell'alterità, non più dell'identità [the same]. Ma diversamente da alcuni post-moderni, Lévinas sa anche che questo tema deve essere etico-politico: la faccia dell'altro autentico dovrebbe liberarci dal desiderio di totalità e aprirci ulteriormente a un vero senso di infinito per nominare e pensare Dio. La faccia dell'altro deve anche aprirci alle tradizioni ebraiche piuttosto che a quelle greche che costituiscono la cultura occidentale. Perché la faccia dell'altro ci può aprire alla re-

⁵ Questa è certamente la pretesa centrale di tutta l'opera di Lévinas, specialmente il suo "ma-num opus", *Totality and Infinity*. Si vedano anche i saggi in R.A. COHEN (ed.), *Face to Face with Levinas*, State University of New York Press, Albany 1986.

sponsabilità etica e perfino alla chiamata dei profeti all'azione politica e storica.

Insieme a Lévinas e, più recentemente, a Derrida, il pensiero femminista post-moderno è la coscienza della post-modernità. Nel leggere un pensatore come la prima Julia Kristeva, si trova il soggetto moderno morto e non compianto. Ma si trova anche l'emergere di un nuovo soggetto oltre al solito non-sé dei post-moderni; il soggetto-in-processo-sotto giudizio [the subject-in-process-on-trial]. La metafora del processo qui, per una volta, non è solo un'altra espressione di una coscienza moderna quietamente evoluzionistica di un processo infinito. La bella metafora di Kristeva è piuttosto sia la metafora relazionale di processo che la metafora legale di processo come tribunale giuridico. Siamo tutti soggetti-in-processo-sotto giudizio.

Il sé moderno apparentemente autonomo pensa se stesso come vivo in quelle forme di ego-psicologia moderna che promettono liberazione riportando infine l'ego ad accettare lo *status quo*. Nella lettura che Lacan fa di Freud (che io preferisco assai alle più tarde ego-psicologie e terapie ottimistiche e consolanti) l'Alterità dell'inconscio di Freud è un vero reale, spaventoso e grande. Allo stesso tempo stanno emergendo altre nuove voci attraverso tutti quegli altri, emarginati dalle storie ufficiali del moderno trionfo occidentale. Questi altri, soprattutto i poveri e gli oppressi in tutte le culture (donne, afro-americani, indigeni americani e popolazioni latine nella cultura americana) ora parlano, diversamente dai post-moderni, come soggetti storici con vecchie e nuove narrazioni, canzoni, rituali, simboli sia di resistenza che di speranza. Insistono che il futuro, inteso come promessa e come giudizio, deve interrompere ogni presenza anche al di là della denuncia post-moderna del falso senso moderno di presenza auto-fondantesi.

In molti modi queste nuove tradizioni profetiche sono anche riconoscibilmente post-moderne, soprattutto nella loro comprensione di Dio implicita (troppo raramente esplicita). Come le prime teologie neo-riformate, queste teologie della liberazione, politiche, afro-americane e femministe, dovrebbero trovare la comprensione del Dio nascosto-rivelato solitamente più appro-

priata alla loro comprensione del Dio mistico comprensibile-incomprensibile. Diversamente dalle prime teologie neo-ortodosse nella loro modalità esistenzialista (Bultmann), è meno probabile che queste nuove teologie trovino la rivelazione del nascondimento di Dio nell'esperienza della croce come estraniamento del sé alienato della modernità⁶. Piuttosto la croce è ora letta come rivelazione di Dio nella debolezza che qui significherà principalmente non tanto individui moderni ma la concreta realtà di quegli individui e gruppi che la cultura dominante chiama non-persone: gli oppressi ed emarginati di tutta la storia, i colonizzati internamente o esternamente del pensiero occidentale. Le loro categorie sono familiari a tutto il pensiero post-moderno: alterità, differenza, marginalità, resistenza, trasgressione, eccesso. Come le prime teologie bibliche, queste nuove teologie di Dio come un Dio che agisce nella storia hanno una grande probabilità di trasformarsi in resoconti biblici delle azioni di Dio come indicazioni segnaletiche, anche ora, per l'autorivelazione di Dio e quindi per la realtà di Dio. Diversamente dalle prime teologie bibliche, tuttavia, le azioni di Dio qui sono da trovarsi più tipicamente nella loro realtà della rivelazione di Dio nella croce dei preferiti da Dio, gli oppressi e gli emarginati della storia. Infatti la storia intesa come il *locus* delle azioni di Dio non significherà né ciò che ora verrà letto come il periodo evoluzionistico omogeneo e vuoto delle teologie liberali e moderne della coscienza storica, né la storicità dell'individuo solitario delle teologie esistenzialiste e trascendentali. Piuttosto la storia sarà ora vista come il *focus* dell'auto-rivelazione di Dio nella sopravvivenza, lotta e conflitto delle persone oppresse e dimenticate, vive e morte: nell'alterità, differenza e marginalità.

Queste teologie profetiche, per la verità apocalittiche, trovano la rivelazione della realtà di Dio nella voce della sofferenza di Dio identificata con gli oppressi di tutta la storia. Queste nuove teologie

⁶ Si confronti qui il tema, tradizionale nella Riforma, della teologia della croce per la comprensione di Dio e del sé: E. JÜNGEL, *God as the Mystery of the World*, T&T Clark, Edinburgh 1983, e, dal versante della teologia politica, J. MOLTMANN, *The Crucified God*, SCM, London 1974.

sono anche diventate non-eurocentriche, non solamente per desiderio (come fa quasi tutta la post-modernità occidentale), ma per azione e modalità di pensiero. Tutti devono essere incoraggiati a trovare ulteriori forme per esprimere teologicamente la loro esperienza di Dio come un Dio rivelato nel conflitto, nella sofferenza, nella debolezza, nella croce e nella gioia, nella storia come lotta concreta e sopravvivenza. Queste teologie – come le teologie afro-americane e le teologie indigeno-americane nella mia cultura – parlano non al potere dominante, ma da e a questi altri, soggiogati in passato dalla cultura dominante. Questi altri, a loro volta, non potrebbero forse aiutare la cultura dominante ad aprirsi all'alterità all'interno di sé, perché l'Inconscio aspetta anch'essa, come fa la morte-il Vuoto in Dio?

Anche le prime forme mistiche della post-modernità trovano il Dio Incomprensibile nelle figure tipicamente emarginate della nostra cultura – mistici, isterici, pazzi, artisti d'avanguardia e dissidenti di tutti i tipi. Così anche le nuove teologie post-moderne apocalittiche individuano non solamente la pratica etica e politica ma anche la stessa dominazione di Dio nella Rivelazione del nascondimento di Dio come vulnerabilità e nell'inutile, innocente sofferenza di intere popolazioni e di individui dissidenti, nella croce della storia passata e presente: per queste nuove teologie il principale auto-discorso della realtà di Dio ai nostri giorni è mediato nelle potenti voci di tutti questi altri così come nell'azione etico-politica per questi altri.

La 'storia' qui non è né una 'coscienza storica' segretamente socio-evoluzionistica né la 'storicità' filosofica della coscienza moderna. La storia viene qui riconosciuta, come fu intesa una volta da Hegel stesso, ossia come un 'banco del macellaio'. Ma non c'è più una *Aufhebung* hegeliana né un trionfalismo teologico cristiano per salvare la situazione. Marx e gli altri Hegeliani di sinistra letti attraverso i primi pensatori della scuola di Francoforte videro molto più chiaramente: dobbiamo ripensare la nostra storia concreta per salvare la storia dalla sua stessa pazzia e, con la speranza ebraica e cristiana, teologhe femministe [feminist-womanist-mujerista], teologi politici e di tutte le liberazioni devono lottare con la comprensione

della presenza/assenza del Dio Nascosto della storia in nome dei vivi e dei morti.

Le teologie profetiche e apocalittiche della post-modernità trovano le proprie radici mistiche nelle loro ulteriori riflessioni sulla realtà di Dio, per esempio nella "religione popolare" della gente (una volta così disprezzata dai primi teologi della liberazione come mero 'fatalismo'). Allo stesso modo le teologie mistiche della post-modernità si rendono conto che hanno bisogno di capire la realtà di Dio in termini relazionali, ossia etico-politici e profetici e perfino in termini dirompenti apocalittici (Metz). Il ripensare la realtà di Dio che sta avvenendo in questo momento in tutte le maggiori forme di teologie post-moderne non può essere collocato solamente nella traiettoria apofatica o apocalittica. Piuttosto un'adeguata nominazione contemporanea della realtà divina nel nostro periodo può essere trovata soprattutto nell'alterità e differenza di quelle forme inventate dalle voci emarginate attraverso cui Dio manifesta se stesso con un potere che interrompe, rende altro e richiama all'onestà con la vita come succede nella storia: le centrali narrazioni bibliche profetiche e apocalittiche, così come la tragedia greca. Il Dio nascosto-rivelato e il Dio comprensibile-incomprensibile non sono mai stati più vicini nell'auto-comprensione teologica. È questa congiunzione, credo, che libererà le traiettorie sia apocalittica che mistico-apofatica delle teologie post-moderne per trovarsi di nuovo l'una con l'altra, e nel vedere così l'altra, trovare una nuova ulteriore rivelazione dell'insondabile mistero di Dio.

La forma è tornata a complicare per sempre la compiacenza di ogni pensiero teologico su Dio. Il ritorno delle forme pre-moderne di narrazione, simbolo, teatro e metafora, le ermeneutiche femministe del sospetto nei confronti delle forme maschili del tradizionale linguaggio su Dio, la curiosa combinazione di eccesso e distacco in così tante nuove teologie e filosofie hanno prodotto una situazione completamente nuova per nominare e pensare Dio. I grandi '-ismi' moderni della nominazione di Dio, ciò che ora sembra la tradizione classica della modernità, rimangono per concentrare la nostra attenzione critica con la loro chiarezza e acume argomentativo. Ma quella chiarezza deve ora anche cedere il suo dominio mettendo in

questione e lasciando andare la sua forma solamente argomentativa, decontestualizzata e troppo semplicemente proporzionale, di fronte all'esplosione di nuove forme, da parte di popolazioni prima zittite e soggiogate, per nominare e pensare Dio.

(traduzione dall'inglese di Maria Bacilieri)

DAVID TRACY
docente di Teologia
University of Chicago

Summary

The author calls to mind the principle characteristics and representatives of post-modern thought on the nominating and thinking of God. Postmodernists have retrieved two radicalised and widely marginalized figures of Christian tradition: prophets and mystics. The return of pre-modern forms of narration, symbolism, theatre and metaphor, the feminist hermeneutics of suspicion towards the masculine structures of the traditional God-language, the curious combination of excess and detachment in so many new theologies and philosophies have produced a completely new situation for the nominating and thinking of God.