

C. MENDOZA-ÁLVAREZ, *Deus absconditus*. Désir, mémoire et imagination eschatologique. Essai de théologie fondamentale postmoderne, Cerf, Paris 2011, 308 p.

La teologia fondamentale (TF), collocata liminarmente tra ragione e fede, sul posto di frontiera – priva della protezione del centro ed esposta alle rivendicazioni di chi è oltre il confine – deve portare le ragioni della fede in termini significativi e pertinenti ad ogni nuova forma di razionalità. Nel fare questo la TF incontra necessariamente il tempo della postmodernità quale suo contesto dinanzi al quale è chiamata ad essere in un atteggiamento di “conversazione fruttuosa”, che la spingerà a sollevare le questioni brucianti ma senza pre-giudizio (giudicare prima) la postmodernità relativista e nichilista (cf 38-42). Il contesto – quale luogo in cui si dice il testo (cf Waldenfels) – diventa costitutivo dell’essere e ragione della permanente provvisorietà della TF. La vera sfida – quella che si propone anche il volume – non è tanto assumere il contesto ma interpretare la contemporaneità postmoderna come un “luogo teologico” inedito, per scoprire i tesori della rivelazione divina e permettere di dire balzubientemente Dio nel mezzo delle rovine della modernità, comprendere la pertinenza della fede cristiana nell’esperienza degli essere umani viventi che sono sotto l’influenza del disincanto del mondo, del crollo delle grandi storie e della crisi di credibilità delle grandi istituzioni moderne (cf 12-15). Ebbene il postmoderno si rivela essere un grande *kairos*, ben più del pensiero ellenico per il cristianesimo delle origini. Infatti ci siamo finalmente liberati della modernità con il suo delirio d’onnipotenza, i *grand récits* forieri di violenza, la dittatura di una ragione assoluta che ha prodotto ingiustizia e violenza, nel culto idolatrico dell’identità come ipseità, incapace di fare spazio all’altro e misconoscitore dello statuto ontologico dell’uomo. L’ecatombe della modernità e delle sue derive idolatriche, a cui ha dato un grande contributo la cristianità, è la vera liberazione che mentre seppellisce una traduzione inautentica della fede (praticamente tutto il cristianesimo fino ad oggi) dischiude finalmente il tempo propizio: non più pensiero forte, non più «la perversità di una ragione univoca identificata con il potere tecnoscientifico e politico ideologicamente giustificata» (54) che in Auschwitz, Hiroshima, Tchernobyl (?) ha dato frutti amari e penosi; certo la modernità ci ha umanizzati, è il luogo della democrazia, della scienza, dei diritti umani, ma bastano poche righe per riassumere i “meriti” del moderno, mentre occorre un libro per raccontarne i misfatti. Ben venga la decostruzione che, lungi dal giustificare l’anarchismo, è l’origine indistruttibile contro le pretese d’assoluto dei discorsi simbolici e pratiche dei singoli o delle collettività, ben venga un approccio relativista della verità (che l’a. impropriamente accosta ad un approccio contestuale), i soggetti (e il pensiero) deboli che designano «la procedura di costruzione storica e d’intersoggettività nel seno dei dinamismi della volontà e della ragione critica, sempre a partire dal riconoscimento delle differenze» (62), ben venga il nichilismo e la ripresa vattimiana della kenosi del verbo perché grazie a ciò «per questi autori nichilisti la *differenza* troverà nel cristianesimo la sua espressione teologica ultima in quanto *agonia*, cioè esistenza vissuta fino in fondo, che conduce l’intersoggettività al punto estremo della donazione *della vita sua propria*, in questa logica iniziata secondo l’idea giudea del Messia che ha preso la sua configurazione ultima nella vita e nella morte del Galileo» (67). La postmodernità come la fine della storia, del totalitarismo moderno, della ragione ideologica, ma non la fine del mondo come “casa comune”, piuttosto la possibilità di un’altra storia a partire dalle vittime, dagli anonimi e dagli esclusi, dai “piccoli” della storia attraverso i quali parla la saggezza divina, i privilegiati di Dio, aperti al dinamismo divino che è donazione nella gratuità, i “soggetti deboli” che nessuno ascolta, quelli descritti da Vattimo, insomma. Lascio all’eventuale lettore giudicare questa visione irenistica e a volte anche grossolana che troppo nettamente divide tra buoni e cattivi, tra una modernità delirante e una postmodernità evangelica mentre all’a. avrebbe fatto bene riferirsi al *Discorso filosofico sulla modernità* di Habermas (autore molto citato) oppure agli studi sociologici sui diversi percorsi della secolarizzazione e la presenza di due Occidenti (cf Berger), evitando di liquidare il caso degli Stati Uniti come «la necessità per ogni impero di creare un quadro mitico di giustificazione del suo potere» (51).

I capp. 2 e 3 descrivono il contesto della riflessione nata dalla crisi della modernità. Essere postmoderni, ritenere la postmodernità la manna che deve impedire nostalgie dei pasti rassicuranti

della modernità, non può significare in alcun modo essere anti-moderni o, come dice l'a. "contro moderni"; per questo i tentativi di fare epoché della vituperata modernità cercando di tornare o di recuperare il passato della tradizione teologica classica è da rifiutare in ogni modo come sintomo del rifiuto della modernità. L'a. presenta tre forme di questa "contromodernità". La prima è in seno al cattolicesimo e costituisce una ripresentazione aggiornata della crisi modernista. Da un lato, quanti nella Chiesa cercano l'aggiornamento, seguendo il Vaticano II, dall'altro i propugnatori «di una lettura revisionista del Concilio per correggerne gli "eccessi" in diversi ambiti come, per esempio, la dottrina, la morale e la liturgia, al fine di ritornare al "vero" legame, quello della Tradizione e della Chiesa» (79). In concreto, dal lato "buono" la teologia della liberazione, la vita religiosa inculcurata nel contesto locale, la pratica profetica dei vescovi vicini agli ultimi, dall'altro lato la repressione di Giovanni Paolo II e di Ratzinger che ha prodotto un "inverno ecclesiale" e la fuga dalla Chiesa, ad esempio in America Latina. La seconda forma è il tomismo critico che propugna un realismo epistemologico restituendo all'uomo la conoscenza dell'essere e una metafisica che già Hegel, faccio notare, rivendicava contro la sciagura kantiana (cf *Fede e sapere*). La terza forma è il movimento della *Radical Orthodoxy* di J. Milbank che vuole dimostrare l'errore della secolarizzazione del pensiero nell'aver evacuato il legame con la trascendenza divina e propone una critica del nichilismo occidentale a partire dall'ontologia della differenza. Quale stima l'a. possa avere della *Radical Orthodoxy* si capisce subito considerando che esso «si oppone alla ragione debole come il nemico da abbattere perché è l'ultimo stadio della decostruzione condotta dalla dialettica moderna» (112) e non a caso l'a. vede nel movimento il rischio di scivolare verso un nuovo totalitarismo della ragione religiosa (cf 114).

Il cap. 3 esamina il senso kairologico per la fede cristiana del nichilismo postmoderno, nichilismo che costituisce la forma in cui la modernità, uscita dall'Illuminismo, prende coscienza dei propri limiti e del suo necessario oltrepassamento. Questa nuova figura dell'umano è il soggetto debole, nel quale l'a. distingue ed analizza 4 aspetti: il disincanto del mondo (come presa di distanza dalla volontà onnipotente e rinuncia alla logica dell'identità che rifiuta ogni *différend*; la coscienza dell'esclusione vissuta, lo smascheramento dell'onnipotenza e della logica di totalità, il progetto socio-politico che ne deriva, ovvero una prassi in cui il confronto intersoggettivo non è la sottomissione dell'una all'altra identità ma la coesistenza nella diversità: un soggetto senza fondamento né senso, ma semplicemente come un sé fino in fondo aperto agli altri e al mondo (cf 129). In questo senso la figura cristiana della kenosi del logos, dello svuotamento di sé grazie all'assunzione dell'altro, del nemico divenuto fratello in un atto di donazione totale è la forma perfetta della decostruzione e del nichilismo (cf Vattimo). Non è il principio d'identità ma di differenza che instaura una ontologia relazionale capace di raccogliere e rendere conto della pluralità dei sensi, dell'ambiguità delle azioni e della polisemia del linguaggio (cf 153), una differenza che, più radicalmente pensata con Derrida è *différance*. Questo nichilismo diventa teologia negativa, un'apofatica oggi, il modo di esistere nel limite secondo la "conoscenza interiore" agonica, dove l'agonia definisce la condizione vulnerabile estrema del soggetto in una relazione che oltrepassa la logica della totalità, ogni senso egolatrico, onnipotente e sacrificale. Questa non credenza in quanto arretramento della logica della totalità e avvenimento del pensiero debole, dischiude la vera esperienza di fede, quella dei profeti, degli uomini liberi di spirito, dei giusti della storia, pronti a dare la vita per un'altra esistenza possibile. Insomma, conclude l'a., «si tratta del nichilismo vissuto all'estremo in quanto possibilità di un mondo altro, non del Medesimo ma della *différance* condotta come vita fino in fondo; un mondo a di qua dei fondamenti, del significato, del senso e del valore ... divenuti veri idoli nei sistemi di totalità; un mondo che così fa fronte al nulla» (164).

Gli ultimi due capitoli rappresentano una "euristica del pensiero teologico fondamentale nell'era della postmodernità", un'ermeneutica mimetico-prammatica della fede cristiana nel tempo del crollo delle metanarrazioni, quella della cristianità come quella della modernità (cf 13-14), insomma, quale pertinenza del cristianesimo in quest'epoca della storia dell'Occidente. Nel cap. 4 l'a. si sofferma sugli elementi fondatori della fede cristiana nella sua articolazione postmoderna, in particolare la virtù della stessa fede e la speranza. Si tratta allora di pensare la speranza come teologia

della speranza apocalittica che fa della memoria delle vittime la sorgente dell'annuncio di una possibile riconciliazione degli esseri umani (cf 173): una speranza radicata nella memoria delle vittime per parlare dell'immanenza della storia nella sua propria logica sacrificale e per pensare la trascendenza divina oltre questa violenza (cf 188). L'autore si riferisce alla teoria del desiderio mimetico di Girard ripresa da Alison per spiegare la violenza dell'intersoggettività nella storia e il suo oltrepassamento grazie allo spazio esistenziale nuovo dischiuso dall'esperienza fondatrice di Gesù di Nazareth. Il cap. V ridefinisce il ruolo e il senso della TF nella postmodernità sorta dal tramonto e naufragio di un modello i cui autori sono stati l'illuminismo e lo stesso cristianesimo, in vista di un nuovo modello che potrà affermare la rivelazione divina solo entro il quadro della fragile soggettività (che considera la trascendenza come esperienza di gratuità). La decostruzione necessaria e salutare del (pensiero del) fondamento, dove i fondamenti sono stati smascherati nella forma dell'ontoteologia e del progresso come le due facce dello stesso racconto narcisistico del soggetto onnipotente e forte, dischiudono un'autentica esperienza di fede come "pratica grammaticale della diversità", dove la soggettività è spiegata «a partire dall'*immaginazione escatologica* propria dell'esperienza di Cristo Gesù, nella relazione a suo Padre e secondo la potenza del suo *Ruah* vivificatore» (236). Il dialogo con R Girard dell'ottobre 2007 (cf 267-282) e la bibliografia concludono questo inquietante (nel senso che non lascia tranquilli) testo che ben riflette tutte e tensioni di un particolare contesto della fede

Antonio Sabetta