

Dov'è Dio? La matrice teologica della società post-moderna

Pierpaolo Donati
Università degli Studi, Bologna (Italia)

1. IL PROBLEMA

Le società umane hanno collocato Dio nei posti più diversi e più strani. Nei totем, nell'Olimpo, nella montagna sacra, nelle foreste, nel sole, in qualche forza o evento naturale, nella disposizione dei sassi in un giardino, nell'idea di un Grande Spirito che aleggia nel cosmo. Solo un tipo di società ne ha fatto una "questione personale", cioè ha visto Dio nella persona umana e attraverso di essa, in un rapporto di filiazione-somiglianza fra il creatore e la creatura. È questa la società che siamo soliti chiamare occidentale, cui hanno contribuito varie componenti, dalle radici ebraiche a quelle cristiane.

L'aver collocato Dio in una relazione di filiazione personale ha segnato una svolta nella storia delle religioni, e nelle loro stesse possibilità evolutive. L'Occidente può anche perdere la sua predominanza politica ed economica sul globo, ma la storia del senso di Dio nel mondo non può più essere percorsa a ritroso rispetto a ciò che in Occidente si è manifestato. Lo testimoniano, fra le altre cose, le modalità con cui stanno cambiando le religioni tradizionali nei vari continenti, da quello africano a quello asiatico. In queste aree, emerge un bisogno di personalizzazione della religio-

sità che modifica il simbolismo arcaico e tradizionale su cui sono organizzate quelle società, con importanti riflessi nel modo di intendere i diritti umani. Qualunque cosa accada, e certo le possibilità di regressione rimangono tutte aperte, Dio non può essere sensatamente cercato fuori di quella relazione.

Chi cerca Dio fuori della relazione interpersonale con il trascendente si pone in una condizione di religiosità pre-moderna. E la storia, anche quella religiosa, non può tornare indietro, se non localmente e temporaneamente. Si può anche cercare di “imparare a pensare all’opposto”, come fanno oggi molte sette, incluse quelle al confine con il satanismo, che cercano di eliminare il contenuto personale della relazione. Ma la religione rimane un “imparare a pensare secondo le sorgenti della vita”, che per l’essere umano è personale. La relazione di filiazione-somiglianza resta il paradigma del senso religioso.

Anche il politeismo, di cui si dice che vada estendendosi oggi nel mondo occidentale, non può più essere lo stesso di un tempo. Fra il politeismo delle società arcaiche e quello della modernità c’è la spada di una distinzione che rode ormai il senso religioso dell’uomo contemporaneo dall’interno, senza poterlo abbandonare. È la distinzione fra religiosità persona e religiosità impersonale, laddove la prima implica senso intenzionale, mentre la seconda deriva da simboli astratti.

Parlare di metamorfosi del senso religioso oggi nel mondo dovrebbe comportare almeno due grandi operazioni di analisi: confrontare le religioni del mondo moderno con quelle del mondo pre-moderno (che ancora caratterizzano la maggioranza dei popoli), e cogliere i travestimenti del senso religioso interni alla modernità nel cosiddetto mondo occidentale.

Non ritengo di dover svolgere qui questa analisi, sia per ragioni di spazio, sia perché, seguendo queste piste, si rischia di rimanere ingabbiati nel discorso sulla secolarizzazione. Si è portati a domandarsi se la secolarizzazione aumenti o diminuisca, e con quali varianti. La qual cosa ha considerevolmente limitato e anche distorto il dibattito degli ultimi decenni sulla religione. Sarebbe anche troppo facile dilungarsi sul panorama attuale analizzato in base alla distinzione secolarizzazione/non-secolarizzazione. Ma non è il tema che intendo affrontare.

L’approccio che intendo adottare si propone di capire se e come la metamorfosi del senso religioso si configuri (o meno) come morfogenesi, ossia come un cambiamento di forma che è genetico di un nuovo modo di osservare Dio e di mettersi in relazione con lui. Laddove “osservare” e “mettersi in relazione con” sono operazioni strettamente intrecciate fra loro.

Morfogenesi del senso religioso. Che cosa può significare ?

Assumo che “senso religioso” significhi relazione sensata con Dio in quanto essere che merita assoluto rispetto, cioè amore e ossequio (*eros e nomós* insieme) incondizionati, e che perciò è detto sacro (lì dove sta il *fanum*, distinto da ciò che ne sta fuori e davanti, ossia dal *pro-fanum*). La morfogenesi del senso religioso, secondo questo modo di vedere le cose, è analizzabile come morfogenesi (dotata di senso proprio) della relazione che ha come distinzione-guida il rapporto con il totalmente Altro (= trascendente).

Sosterrò la tesi che non solo la società moderna non ha eliminato Dio, ma, al contrario, che il passaggio dal moderno al dopo-moderno ha una significativa e peculiare matrice teologica. Lo scenario sociologico in cui mi colloco può essere sintetizzato così. La modernità (non dal XVI secolo, ma da due secoli prima) ha squarciauto il velo del cielo, il mondo del soprannaturale, come si apre il vaso di Pandora. Mille e mille divinità ne sono balzate fuori e oggi ce le ritroviamo tutte quante, mentre ci danzano intorno, cantandoci ogni genere di melodia, benedicente e maledicente.

Secondo alcuni, tutto questo ci riporta a forme religiose orgiastiche e tribali. Ma chi osserva le cose in questo modo, mentre vede la superficie, ossia ciò che empiricamente sta davanti al sacro (il pro-fanum), non vede il senso profondo di ciò che osserva. Non vede che il politeismo contemporaneo è ben diverso da quello primitivo. Nelle società semplici, la religione era un fatto collettivo che sovrastava e quasi annullava la coscienza individuale; oggi la religione - comunque la si configuri - deve soddisfare il senso soggettivo della persona umana.

C'è chi rimane compiaciuto e c'è chi rimane deluso da come la religione viene configurandosi in Occidente. Ma un fatto è certo. L'attuale danza degli dei non soddisfa più il Soggetto. La modernità occidentale si ritrova oggi in una situazione del tutto paradossale: da un lato ha perso il senso personale di Dio e - con lui - il senso dell'Uomo, dall'altro manifesta l'esigenza di mettersi di nuovo alla ricerca dell'uno e dell'altro. Il che può essere fatto solo a certe condizioni. Sono queste condizioni che vorrei qui indagare dal punto di vista sociologico, che è quello che mi compete.

2. LA FENOMENOLOGIA ATTUALE DEL SENSO RELIGIOSO NELLE SOCIETÀ POST-MODERNE

2.1. *I dati della ricerca sociologica*

Le ricerche sociologiche offrono molti dati e molti materiali di riflessione. Ma, purtroppo, l'attendibilità di questi dati e soprattutto la loro interpretazione sono quasi sempre altamente problematiche. Gli stessi studiosi lo denunciano¹.

Non entro qui nei problemi metodologici della sociologia della/e religione/i. Ma debbo richiamare i forti limiti e carenze che quest'ultima presenta, soprattutto perché: a) non dispone di serie storiche e di studi longitudinali circa la religiosità delle popolazioni umane, b) non ha sviluppato metodologie di comprensione del fenomeno religioso capaci di uscire dal circolo ermeneutico, c) manca quasi completamente di una approfondita ricerca empirica comparativa fra le diverse religioni in

¹ Cfr. S. BURGALASSI - C. PRANDI - S. MARTELLI (a cura di), *Immagini della religiosità in Italia*, Angeli, Milano 1993.

contesti culturali differenti. Perciò ogni discorso che voglia fondarsi su referenze empiriche affidabili resta ancora precario.

Per affrontare un tema così complesso, occorrerebbero indagini molto ampie e sofisticate, con costi elevati, che nessuno ha potuto sinora affrontare.

Debo, quindi, limitarmi a ragionare sulle sabbie mobili di risultati di ricerca piuttosto incerti, che danno qualche informazione qui e là, sulle società e le culture occidentali, a prevalente religione cristiana, che oggi si confrontano con culture e religioni non-cristiane.

Sotto questo profilo, mi sembra che le ricerche si dividano in tre grandi gruppi:

1. la più parte delle indagini sostengono che cresce la secolarizzazione, intesa come eclissi o perdita del sacro, anzi che c'è una «secolarizzazione della secolarizzazione»²;

2. altre indagini sostengono che c'è una certa "tenuta" della religiosità, specie popolare³, anche se si parla di una «religione con fede debole» ovvero di una religione senza trascendenza⁴;

3. altre ricerche sostengono che vi è una ripresa di religiosità, sotto forma di tendenze de-secolarizzanti, le quali possono prendere varie direzioni, alcune all'insegna della neo-modernizzazione, altre all'insegna di una ripresa di tradizioni e/o di sincretismi di vario genere⁵; dei fondamentalismi si parla poco, e in genere solo per osservare che non sono forme nuove, ma solo regressioni arcaiche, in modo tale da poterle subito rimuovere dalla scena.

Probabilmente, anzi senza dubbio, tutti questi processi sono all'opera. La società non cessa di interrogarsi su Dio, anzi ne torna a parlare in pubblico, dopo che la modernità, con il suo ethos liberale, aveva tentato di farne una questione puramente privata, intima, incomunicabile.

Dal punto di vista sociologico, il problema è quello di capire perché Dio torni ad essere un tema pubblico e perché e come queste tendenze di ripubblicizzazione della religione tocchino certi gruppi sociali piuttosto che altri. Vorremmo sapere di quale tipo di persone questi gruppi siano composti, che consistenza quantitativa abbiano, come si formano e come evolvano. Ed è qui dove non abbiamo dati sufficientemente sicuri e significativi.

Il fatto è che le caratteristiche delle persone che compongono questi gruppi variano nel tempo e nello spazio. Non bisogna pensare, come accadeva fino a qualche tempo fa, che la religiosità degli individui sia stabile nel corso della loro vita. Il senso

² Cfr. S. MARTELLI, *La secolarizzazione della secolarizzazione*, in S. BURGALASSI - C. PRANDI - S. MARTELLI, *Immagini della religiosità in Italia*, pp. 157-183.

³ Cfr. V. CESAREO et al., *La religiosità in Italia*, Mondadori, Milano 1995.

⁴ Cfr. F. GARELLI, *Forza della religione e debolezza della fede*, il Mulino, Bologna 1996.

⁵ Si veda, in proposito, l'ampia rassegna in S. MARTELLI, *La religione nella società post-moderna tra secolarizzazione e de-secolarizzazione*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1990.

dell'appartenenza religiosa, le forme di espressione della religiosità, i modi di vivere la religione, si sono fatti più variabili. Oggigiorno, le persone entrano ed escono dalle appartenenze religiose con più facilità di un tempo, e comunque con una libertà del tutto inedita nel corso della storia umana.

Non intendo svolgere una siffatta analisi. Mi limito ad osservare che nessuna indagine sulla religiosità ha finora seguito questa impostazione (non conosco ricerche empiriche che abbiano studiato la religiosità degli individui lungo il corso della loro vita per popolazioni abbastanza ampie, rappresentative di un contesto con pluralità di religioni).

Mi fermo alla seguente constatazione. L'appartenenza ad una certa religione è il più delle volte ancora assunta quasi come fosse un dato ascrittivo della persona, mentre invece sappiamo che è diventata o sta diventando un fatto acquisito per scelta. Se c'è qualcosa che connota la metamorfosi del senso religioso è che questo senso caratterizza un agire sempre meno "tradizionale" (di consuetudine o eredità culturale) e invece sempre più "espressivo" (ossia affettivo ed estetico), non si sa bene quanto "razionale" (vuoi rispetto al valore simbolico, vuoi rispetto allo scopo), per stare alle famose categorie concettuali di Max Weber.

2.2. Esiti dell'esame fenomenologico

Questa prima constatazione sociologica può essere formulata con altre parole. Dal punto di vista fenomenologico, il senso religioso appartiene sempre meno alle culture stabilizzate (stabilità) nel tempo e diventa sempre più "ricerca". Questo fenomeno non è affatto ovvio come potrebbe sembrare, perché la religione è la componente più inerziale della società.

La religione (*re-ligio*) è ciò che tiene assieme la società più di ogni altra cosa⁶. In tale ricerca, gioca un ruolo primario la soggettività, sia individuale sia collettiva (di gruppi, movimenti, associazioni). Molti dicono: la religione si soggettivizza. Che cosa, però, realmente si soggettivizza? Se Dio è il totalmente Altro, come può essere soggettivizzato da chi l'osserva o si pone in relazione con lui?

In realtà, gli individui soggettivizzano i comportamenti e anche le credenze, ma non possono soggettivizzare Dio. Soggettivizzano la sua immagine, soggettivizzano il vissuto e la relazione che "sentono" (secondo un sentire in-mediatato che non presuppone la elaborazione di mediazioni simboliche, anche se utilizza simboli-sogni). Ma questa è un'altra cosa, per quante conseguenze sociologiche rilevanti la cosa possa avere.

⁶ Cfr. J.C. ALEXANDER, *Religio*, in C. MONGARDINI - M. RUINI (a cura di), *Religio. Ruolo del sacro, coesione sociale e nuove forme di solidarietà nella società contemporanea*, Bulzoni, Roma 1994, pp. 15-23.

Nei gruppi, nei movimenti e nelle associazioni sociali, la soggettivizzazione assume la forma di un'uscita dalle istituzioni religiose esistenti e la creazione di chiese, sette, tribù alternative⁷. Anche in questo, la religione, in quanto risposta alla domanda su Dio (chi è e dov'è), si mostra un fatto non solo individuale, ma soprattutto sociale.

Ciò che viene soggettivizzato è innanzitutto la rappresentazione (l'interpretazione) di Dio e poi le regole di condotta che possono mettere in contatto con lui.

Sulla religione influiscono le dinamiche di quella cultura tardo-moderna che slega tutto, che rende tutto convertibile in qualcos'altro. Al punto che l'essenza della nuova religione sembra proprio consistere in questa convertibilità. Dio è interpretato come il *generator of diversity (god)*⁸. La religione va in fluttuazione. Anzi la religione diventa la stessa la rappresentazione di questa fluttuazione, di un caos indeterminato che genera dei sentimenti di mistero.

Più questo accade, più si rivela un fenomeno su cui è necessario focalizzarsi. La religione si polarizza in due tendenze:

- da un lato, Dio è identificato nell'incertezza, nell'indeterminato, o - come si dice - nel mistero (sta in un luogo che sfugge all'uomo, in un luogo ultra-mondano);
- dall'altro, Dio è identificato nel povero, nel derelitto, nel bisognoso di aiuto, nell'assistenza sociale (sta nell'azione benevolente come realtà intra-mondana).

Lo si vede, empiricamente, nei giovani⁹. Queste tendenze sono solo apparentemente opposte; in realtà, esse hanno qualcosa in comune. Ma, per vedere ciò che hanno in comune, bisognerebbe collocarsi in un particolare sistema di osservazione, esterno ad entrambe. La modernità non può far questo, perché non possiede un "Altro" punto di vista, ovvero il punto di vista del radicalmente Altro. E di qui la sua incapacità a rispondere all'interrogativo (dov'è Dio?) in una maniera che non sia né un vago appello a qualcosa di irrazionale (il mistero), né una tendenza a secolarizzare Dio nella filantropia).

Questa polarizzazione della rappresentazione del divino fra il misterioso-misterico da un lato e la pietà verso il bisognoso (quale che sia il suo bisogno) dall'altro, è una scissione che ha un carattere di novità, la quale appare come uno degli esiti della modernità. Viene a spezzare la distinzione-guida di quel pensiero religioso che, dall'antichità fino ai nostri giorni, ha cercato di mantenere la connessione fra mistero e dono, e di trovare proprio in questo legame (*re-ligo*) Dio stesso, regolando la religione come insieme di norme che danno vitalità e impulso ad un agire umano 'misteriosamente' ispirato verso l'Altro.

⁷ Si vedano i contributi relativi, contenuti nel volume curato da C. Mongardini e M. Ruini.

⁸ Cfr. P. DONATI, *Teoria relazionale della società*, Angeli, Milano 1991.

⁹ Cfr. P. DONATI - I. COLOZZI (a cura di), *Giovani e generazioni. Quando si cresce in una società eticamente neutra*, il Mulino, Bologna 1997.

Vedere, trovare Dio nel povero, in colui che grida il suo bisogno disperato come bisogno di Altro, era un modo per vedere il soprannaturale (il trascendente) nell'immanente, nel secolare, e per connettere in modo significativo i due livelli. Oggi, questa connessione salta completamente. I due lati della distinzione tendono ad andare ciascuno per conto proprio. Nulla più li lega.

Questa, dunque, è la fenomenologia attuale: da un lato, c'è il senso di Dio come equivalente al sentire il mistero dell'irrazionale; e, dall'altro, c'è il senso di Dio come disponibilità alla benevolenza umana. Chi prova a cercare connessioni significative fra l'uno e l'altro, fra il motivo soprannaturale e l'azione secolare, deve assumere un atteggiamento profetico, il quale, non appartenendo né ad un lato né all'altro, non viene riconosciuto. Deve restare completamente ai margini della nostra società. Non ha alcuna cittadinanza. Stenta perfino ad avere una cittadinanza religiosa.

3. L'INTERPRETAZIONE DELL'ATTUALE FENOMENOLOGIA

Come interpretare questa fenomenologia? Il punto di partenza sta nella constatazione che la modernità non ha, non esprime e non può offrire, un complesso simbolico adeguato a trattare la realtà e la rappresentazione di Dio. La modernità pensa Dio o come sopravvivenza superstiziosa o come Luce di una Ragione immanente al mondo e alla sua storia. La novità è che questi due modi di pensare oggi cadono.

Che la religione non sia una superstizione lo si vede nel fatto che, proprio quando tutti i miti vengono abbattuti, il bisogno di una realtà soprannaturale, di un Essere Altro che non può essere racchiuso in nessun luogo e in nessun mito, non scompare, ma anzi si fa più forte. Che non sia la Luce di una qualche Ragione immanente alla storia lo si vede dal fatto che il mondo perde non solo la fede nella Ragione, ma la stessa Ragione.

La modernità fallisce completamente nel suo modo di pensare Dio, sia in negativo sia in positivo. Ciò che ne consegue è segnato da questi fallimenti. Adesso Dio sta nel rimando a qualcosa di residuale, che non si riesce a ricondurre al sistema. Sta nella pura incertezza, nella mera indeterminazione, in una possibilità senza alcun fondamento.

Ma, in pari tempo, è finita la rappresentazione della secolarizzazione come processo di emancipazione dell'umanità. Si esaurisce la idea che il progresso umano consista in un allontanamento evoluzionistico lineare da un "sacro" che sarebbe stato soltanto il prodotto della immaginazione puerile della umanità primitiva. Il sacro torna ad essere qualcosa che ci appartiene, che è con noi da sempre e resterà per sempre, qualcosa che non sta solo nel passato, ma anche nel presente e nel futuro.

Prendono di nuovo vigore le domande: se Dio non è superstizione che cos'è? se Dio non è Luce della Ragione dove sta?

Le risposte dell'uomo contemporaneo, almeno di quello colto, sembrano indirizzarsi verso due modalità di pensare Dio:

1) Dio è ciò che l'individuo sente come misterioso, è il lato oscuro della vita che il soggetto deve rendere presente (“rappresentare”) con una rappresentazione la quale gli significhi (in modo immaginario) ciò che sta dietro il suo vissuto interiore, e che si fa più acuto quando l'individuo si sente (si percepisce) in una condizione di maggiore insicurezza e disorientamento;

2) Dio sta nell'ambiente del sistema, in ciò che non è Ragione illuminata e immanente al sistema sociale e alle sue istituzioni; sta in quell'essere “altrimenti” che si colloca fuori del sistema, e di cui l'individuo fa esperienza residualmente nell'incontro (non strumentale) con l'altro.

Fin qui la riflessione della modernità che ragiona ancora su se stessa. Poiché la modernità manca di un codice simbolico capace di trattare la trascendenza, queste esigenze assumono oggi una forma prevalentemente immanentistica e panteistica, con spiritualismi di vario genere (del tipo New Age). L'esito è evidentemente paradossale, perché ad un'esigenza di trascendenza si risponde consigliando un'ulteriore immanentizzazione¹⁰.

Per dirla in breve, non solo la religione viene a coincidere con quel sistema culturale specifico che tratta i paradossi della trascendenza. Viene, essa stessa, dichiarata un paradosso. Anzi: diventa il paradosso dei paradossi. Non solo la religione appare come una modalità (quella più radicale) di formulare i paradossi, ma viene a consistere in quelli. Le formulazioni, ovviamente, sono le più variopinte.

In pratica, ciò viene a significare che la religione vissuta di fatto diventa un modo per formulare la trascendenza come paradosso immanente alla vita umana.

Ma può esistere una religione (un Dio) senza vera trascendenza (fuori della immanenza)? La risposta è chiaramente negativa, sia in linea teorica che di fatto. Senza trascendenza non vi è religione, ma solo cultura sociale, nel migliore dei casi sapienza umana. F. Nietzsche lo avverte in modo drammatico quando si chiede «che altro sono ancora queste chiese, se non le fosse e i sepolcri di Dio?» (*La Gaia scienza*, n. 125).

Le indagini empiriche lo confermano. Le persone che non riescono a pensare, né tantomeno a vivere, la trascendenza come ascesi verso il totalmente Altro, si rifiutano in un senso tutto sensibile o sensitivo di Dio. Non c'è da meravigliarsi se oggi, dal punto di vista numerico, sono la maggioranza. Lo sono sempre state.

A prescindere dalla quantità di individui che si collocano da un lato o dall'altro (chi crede in un Dio trascendente oppure immanente), ciò che va messo a fuoco è l'abisso che si apre fra l'agire di fede (ciò in cui praticamente si crede) e Dio in quanto alterità radicalmente Altra.

¹⁰ Così si esprime N. LUHMANN, *Funktion der Religion*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1977 (tr. it. *La funzione della religione*, Morcelliana, Brescia, 1991).

Chi vuole cercare il Dio veramente trascendente lo deve fare abbandonando il mondo. Diventa perciò del tutto marginale, e può esistere solo come una specie umana (arcaica) protetta in recinti separati dal resto della comunità. Chi resta nel mondo è condannato a praticare una fede tutta immanente.

Questa è l'eredità della modernità. Ma è anche la direzione del nostro futuro? Vorrei dubitarne.

4. LE PROSPETTIVE SOCIOLOGICHE SUL FUTURO DEL SENSO RELIGIOSO

4.1. *Spostamento del confine tra trascendenza e immanenza*

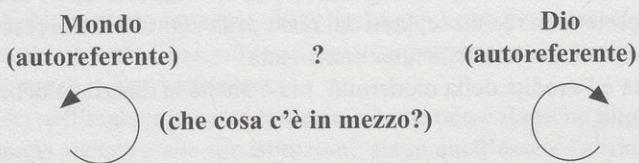
La tesi che vorrei proporre alla discussione dice che il distacco, la discontinuità più significativa, fra mondo moderno e mondo dopo-moderno si attua proprio su questo confine, cioè là dove il confine fra trascendenza e immanenza viene ridefinito e spostato.

Dalla fenomenologia di cui ho parlato si evince che non è il senso della trascendenza di per sé che viene meno. Anzi il bisogno di trascendenza si acuisce. Ciò che viene meno è “il legame fra” mondo e Dio così come è stato configurato fino ad oggi. Nei termini tradizionali della teologia cristiana, è il rapporto fra natura e grazia che si disperde apparentemente nel vuoto. Quella relazione, proprio in quanto relazione, però, non scompare. Subisce una morfogenesi. Diventa più complessa, viene segnata da un nuovo ordine di complessità. Da un lato, chi ne fa esperienza (la persona umana) si sente più confuso. Dall'altro, chi riflette su di essa (la teologia), trovandosi del tutto impreparato a gestire una nuova complessità relazionale, va in tilt. Si capisce così perché, al momento attuale, la relazione immanenza/trascendenza venga vissuta e giocata secondo una sorta di involuzione auto-referenziale:

- da un lato, l'uomo contemporaneo vede il Dio immanente, che genera se stesso autoreferenzialmente come Mondo (con la M maiuscola) (questo è il regno delle scienze sociali),
- dall'altro, l'uomo contemporaneo pensa il Dio trascendente, che genera se stesso autoreferenzialmente come Ambiente incomprensibile, incomunicante e incommensurabile con il Mondo-Sistema (questo è il regno della teologia).

Il Dio della teologia di derivazione hegeliana va adesso in due direzioni opposte. E non poteva essere diversamente, da quando la differenziazione ha vinto sulla ricoduzione all'uno. La teologia hegeliana si dissolve quando l'equazione di un Dio che è uguale alla negazione di ciò che non è [secondo la logica $A = -(-A)$] si trasforma nell'autopoiesi di due orizzonti (immanenza e trascendenza) senza relazioni fra loro (fig. 1).

Fig. 1 - L'esito della modernizzazione



Adesso, in condizioni di tarda modernità, Dio e Mondo fluttuano ciascuno nel proprio autogenerarsi: che cosa c'è in mezzo? Là dove dovrebbe esserci una relazione, c'è il nulla.

Questo punto di arrivo è chiaramente l'esito ultimo della Riforma protestante, che ha iniziato proprio lì, nel rescindere la relazione fra Dio e Mondo, fra immanenza e trascendenza, fra l'agire umano e il senso di Dio. Tale scissione si è concretizzata soprattutto nella eliminazione (teorica, cioè teologico-dogmatica, e pratica, cioè pastorale) della Chiesa come forma di mediazione fra i due poli della relazione.

Il protestantesimo, partito dall'affermazione di una libertà-responsabilità tutta centrata sull'individuo, solo di fronte a Dio, ha guadagnato qualcosa nel codice etico (che sta alla base della moderna società civile democratica), ma ha perso la relazionalità del sociale. Ha reso più rigorosa ed efficiente la condotta del singolo, ma lo ha isolato.

La Riforma protestante, additata da tutta la sociologia moderna come il grande atto di innovazione culturale che ha aperto il Progresso della modernità¹¹, si è auto-sconfitta¹². Essa ha bensì fornito la spinta spirituale propulsiva della modernità, con l'idea di una grande affermazione di Dio nel Mondo (ascetica intramondana), ma alla fine ha perso la relazione fra Dio e il mondo, e oggi perde anche i termini di questa relazione. Essa ci lascia in eredità, con la cancellazione della relazione, un doppio vuoto: il vuoto del Mondo (e, con esso, dell'Uomo e del Soggetto) e il vuoto di Dio (e, con esso, il vuoto di tutto ciò che è Ambiente del Mondo).

La sociologia della religione farebbe bene a riflettere sul fatto che la cosiddetta secolarizzazione, in quanto diversa dallo spirito secolare (che è un'altra cosa), è in larga parte il prodotto dell'abolizione della relazionalità fra immanenza e trascendenza. Eliminata tale relazione, la mediazione culturale fra Dio e il Mondo diventa una realtà paradossale, cioè allo stesso tempo necessaria e illusoria, come attestano le correnti del pensiero debole¹³.

¹¹ Cfr. T. PARSONS, *Christianity and Modern Industrial Society*, in *Sociological Theory and Modern Society*, Free Press, New York, 1967.

¹² A. SELIGMAN, *The Idea of Civil Society*, The Free Press, New York, 1992 (tr. it. *L'idea di società civile*, Garzanti, Milano, 1993).

¹³ Si vedano G. VATTIMO ed altri in CRESPI F. (a cura di), *Etica e scienze sociali*, Rosenberg & Sellier, Torino 1991.

4.2. La metamorfosi del senso religioso

Da dove ripartire, allora, per comprendere il senso di Dio nella società dopo-moderna? Dedicherò l'ultima parte di questo breve intervento ad esporre la mia tesi. La quale, in grande sintesi, dice così: nel mondo dopo-moderno, la metamorfosi del senso religioso può avvenire lungo tre direzioni maggiori:

a) il senso di Dio può consistere nel ri-entrare la distinzione immanenza/trascendenza dal lato dell'immanenza (mantenendo, per quanto possibile, l'unità della distinzione), quindi secondo una ulteriore intra-mondanizzazione della religione, il che lo si constata nei gruppi e nelle sette del neo-protestantesimo a sfondo scientista o che si immerge nella destrutturazione della cosiddetta cultura post-moderna;

b) il senso di Dio può consistere nel ri-entrare la distinzione immanenza/trascendenza dal lato della trascendenza (mantenendo, per quanto possibile, l'unità della distinzione), quindi accentuando il "misterico" del sacro o della divinità, il che lo si vede nel fiorire delle sette spiritualistiche, in minima parte neo-monacali o neo-profetiche, in maggioranza basate su una emozionalità espressiva, che abbandonano la corruzione e la cattiveria di questo mondo al loro destino;

c) il senso di Dio può consistere nel ri-coniugare la distinzione immanenza/trascendenza come relazione, il che si realizza là dove la religiosità si fa morfogenesi del significato relazionale della filiazione divina e, a partire da ciò, riconnette Mondo e Dio nella loro reciproca relazione di alterità; una via che empiricamente emerge oggi in alcuni settori delle chiese cristiane, cattoliche e non cattoliche, attraverso un nuovo senso religioso della laicità.

Dal punto di vista sociologico, si tratta di capire se, dove e come queste alternative si realizzino di fatto nella società, cioè in quali gruppi sociali e culturali, in quali realtà di movimento (movimenti collettivi o comunitari) e/o di istituzioni vengano fatti questi tre diversi tipi di selezioni.

Non penso che possa esservi una dominanza assoluta di una di esse. Piuttosto il problema è sapere quali selezioni caratterizzeranno il dopo-moderno. Per lo spazio limitato di cui posso qui disporre, mi limiterò solo a esporre più analiticamente la mia opinione.

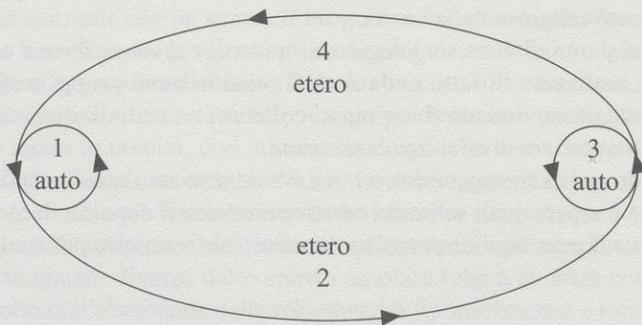
4.3. Un'utile provocazione

Vi è una tesi-sfida di Luhmann che non è stata raccolta (o almeno così mi sembra), allorché questo autore sostiene che tutto, nel mondo, è autoreferenziale, mentre solo Dio - unico fra tutti gli esseri - sarebbe etero-referenziale. In questa formulazione paradossale c'è un'evidente provocazione, perché con questa prospettiva Luhmann intende rovesciare tutto il pensiero occidentale. Da sempre, ancor prima del cristianesimo (Aristotele), l'Occidente pensa Dio come l'Essere autoreferenziale per eccellenza, e il Mondo come realtà che deve essere necessariamente riferita a Lui. Oggi Luhmann afferma che è vero esattamente il contrario.

La provocazione, dicevo, va raccolta. Non si tratta di cercare una “buona”, benevola interpretazione del paradosso luhmanniano (cosa che Luhmann, probabilmente, neppure amerebbe), traducendola così: con il dire che Dio è il solo essere etero-referenziale perché, in quanto bisogno assoluto (ipostatico) di relazione, deve riferirsi ad altro da sé; ossia: come Amore assoluto non può amare solo se stesso, ma deve amare tutto ciò a cui si relaziona, cioè la sua stessa creazione. Una siffatta formulazione attribuirebbe a Luhmann una intenzione che egli non ha, e sopravvaluterebbe il senso relazionale del pensiero luhmanniano, oltre a fargli accettare indebitamente il contenuto di un dogma cristiano.

La sfida luhmanniana va raccolta nel senso di accettare di pensare Dio “relazionalmente”. Ma poiché io ritengo che Luhmann abbia ridotto il pensiero relazionale a dicotomie e logiche binarie che rappresentano la formula più primitiva (e non propriamente interattiva) di relazionalità, vorrei osservare le cose in altro modo. Contrariamente a quanto pensa Luhmann, che attribuisce al Mondo un carattere auto-referenziale e a Dio un carattere etero-referenziale, io parto dall’idea che la realtà sia, tutta, relazionale. Essa è, al tempo stesso nella sua totalità (nella pienezza di ogni essere) e nelle sue singole parti (elementi), allo stesso tempo auto- ed etero-referenziale. Ma lo è in una forma complessa, nel senso che la relazionalità corre avanti e indietro fra i poli e lungo le linee di interazione fra i termini della relazione (fig. 2).

Fig. 2- Il carattere auto ed etero-referenziale della realtà (per esempio nella relazione Dio-mondo).



La sfida luhmanniana, quella che ci invita a pensare Dio come unico essere etero-referenziale, allora, è interpretabile come visione di una religione che si capovolge in paradosso mondano, manifestando con ciò dove potremmo andare: verso una società che vede Dio totalmente in funzione di sé, anziché come il totalmente Altro. Ossia quella forma di relazionalità che, notoriamente, ha contraddistinto tutte le religioni pagane.

Che questo sia l’esito storico ultimo della banalizzazione (secolarizzazione) della Riforma protestante è evidente anche sul piano empirico.

Non metto in dubbio che questi processi secolarizzanti e “paganeggianti” (dal-

la cosiddetta "morte di Dio" alla visione di Dio come Io narcisistico e orgiastico) siano all'opera. Metto in dubbio che essi siano i più significativi dal punto di vista dell'esperienza religiosa e del suo futuro. Per decidere in merito, occorre una visione più ampia.

Nelle attuali modalità di vivere il senso religioso, bisogna saper leggere il gioco immanenza/trascendenza in modo nuovo. La novità viene dal lato della trascendenza, perché è essa che addita modelli di ri-generazione (con-versione). Ma nel pensare la trascendenza si constata l'emergere di una nuova semantica. La trascendenza non è più letta solo come un "andar oltre", ma anche e soprattutto come "scendere tra" (non nel senso spaziale di andare verso il basso, ma nel senso di "entrare dentro").

Nel vaso di Pandora che la modernità ha aperto c'è anche questo: un senso religioso che consiste nella reciproca relazione di due relazioni, quella del dentro-sopra e quella del sopra-dentro¹⁴. Si noti la differenza di linguaggio e di codici semantici fra:

- il dire *metamorfosi*: c'è una vita (anche soprannaturale) che si rigenera cambiando l'involucro, e
- il dire *morfogenesi*: c'è una realtà *sui generis*, relazionale, che viene all'emergenza, come relazionamento di relazioni.

Benché molte manifestazioni religiose siano oggi di fatto delle metamorfosi, mi interessa soprattutto vedere le forme morfogenetiche. Dove può essere Dio per un soggetto che si relazioni contemporaneamente alla trascendenza e all'immanenza, senza metterle in antitesi e senza pensare che scegliere di osservare l'una significhi escludere l'altra faccia della medaglia?

Per chi assume questa visione, che certamente è solo una delle possibilità empiriche, Dio è nell'essere delle cose, anzi è il loro stesso essere, non in quanto *subjectum* puramente misterioso, né come partecipazione di una qualche qualità che viene conferita dall'esterno, ma in quanto relazione fra il sé e l'altro da sé. Ossia in quanto reversibilità della relazione del dentro-sopra.

Ci avviciniamo al XXI secolo con un bisogno disperato di una nuova rappresentazione di Dio come essere relazionale. Vorrei ipotizzare che questa sia la matrice teologica del dopo-moderno. Il nostro problema, anche e soprattutto in termini sociologici, è sapere se sarà possibile una mediazione culturale e un'organizzazione sociale che rispondano a questo bisogno¹⁵. Questa sfida coincide con quella di una nuova laicità post-protestante. Il senso di questa laicità sta nel vedere e nell'agire il mondo

¹⁴ Queste categorie concettuali sono utilizzate da E. PRZYWARA, *Schriften*, Band III: *Analogia entis. Metaphysik. Ur-Struktur und All-Rhythmus*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1962 (tr. it. *Analogia entis. Metafisica. La struttura originaria e ritmo cosmico*, Vita e Pensiero, Milano 1995).

¹⁵ P. DONATI, *Pensiero sociale cristiano e società post-moderna*, Editrice Ave, Roma 1997.

come luogo di una realizzazione del divino secondo la relazione dinamica e connettiva (transgiuntiva, e non già disgiuntiva) fra immanenza e trascendenza.

4.4. *La speranza dell'incontro*

In ogni caso, questa la mia ultima conclusione, il mondo dopo-moderno è segnato da una matrice teologica che pone l'enfasi sulla trascendenza come “scendere tra” (nella relazione immanenza/trascendenza) piuttosto che come “andar oltre” (tale relazione). Non è un giudizio di valore, e neppure un auspicio, ma solo una constatazione che faccio da un punto di vista scientifico.

Come la modernità ha messo in latenza la relazione *qua talis*, umana e divina, per correre verso il Progresso (per “andare oltre”), così la post-modernità mette in latenza le categorie che “vanno oltre” (oltre il vissuto, il visibile, l’esperienza), per accentuare l’esplorazione dentro la realtà, anche virtuale, dentro di noi come dentro il mondo vicino, per “scendere tra” (entrare dentro) ciò di cui si fa esperienza, incluso Dio.

Per questa ragione, la religione non ha motivi per disperare, più di quanto non abbia anche motivi per aprirsi alla speranza. Forse che il Dio di Agostino (intimior intimo meo) è più difficile da raggiungere del Dio di Aristotele (l’Atto puro che si libra in un cielo infinitamente lontano e astratto dalle cose del mondo)? La trascendenza, vista come relazione “verticale” (rispetto alla orizzontalità del mondo), non è solo “oltrepassamento”, ma anche “discendenza”. È un discendere nel più profondo dell’animo umano e in ciò di cui si fa esperienza non solipsisticamente, ex-sistenzialmente, ma relazionalmente (qui è la novità rispetto al contesto storico di Agostino). Non è forse vero che, oggi, molte conversioni di atei avvengono quando una persona, nell’avere un figlio (perché diventa padre o madre), scopre quell’Altro che prima non vedeva?

Questo gioco, fra l’”andare oltre” e lo “scendere fra”, rinnova, sotto nuove forme, l’oscillazione fra le due semantiche della trascendenza (*in-ward* e *out-ward*) che hanno segnato tutta la storia dell’Occidente.

Per accostarsi a Dio, l’Uomo del XXI secolo dovrà elaborare un sistema di osservazione più complesso di un tempo (mi riferisco alle relazioni della fig. 2 numerate da 1 a 4):

1. dovrà interrogare il proprio *self*, ri-flettendo su di sé non solo sulla base del proprio sé, ma anche sulla base del proprio atteggiamento verso Dio e di come Dio si relaziona a lui;

2. dovrà ri-flettere sulla relazione che ha con Dio, in quanto agita dalla parte dell’uomo; ossia su come il differente (molteplice) rimandi all’uno, ovvero su come dalla differenza si possa risalire alla trascendenza;

3. dovrà pensare a come Dio si relaziona a se stesso, non solo in base a se stesso, ma anche in base alla relazione che ha con la persona umana;

4. dovrà vedere ciò che Dio gli offre, come comunica con lui, in quanto alteri-

tà; ossia come l'uno assoluto generi il diverso, il molteplice, il contingente, ossia come dalla trascendenza si passi alla differenza.

Tutto ciò presuppone una conoscenza del soggetto (umanesimo) e una conoscenza di Dio (teologia) che siano relazionali (che operino in base al criterio: distinguere per relazionare), non auto-referenziali come una certa modernità ha finito per configurarle.

Compire queste operazioni non è davvero semplice, e per questo dire "dov'è Dio" ha il sapore di una risposta impossibile. Occorrono nuove elaborazioni relazionali che ripartano dal punto in cui sono avvenute le riduzioni metafisiche della modernità¹⁶.

Dio non è certamente morto. È insieme più lontano e più vicino di un tempo. Più inaccessibile che mai, eppure più amico di prima. Acquista nuova luce quell'affermazione, che sta alla base del pensiero di Przywara, secondo cui quando osserviamo che tra il creatore e la creatura esiste una grande somiglianza, dobbiamo al tempo stesso notare che la loro dissomiglianza è ancora maggiore (Concilio Laterano IV, Denz., 432). Il paradigma relazionale illumina più di ogni altro la ricchezza di questa prospettiva e consente meglio di capire perché e come, quanto più vediamo somiglianza, tanto più notiamo dissomiglianza.

Il problema del mondo dopo-moderno è come relazionare queste due esperienze, di somiglianza e dissomiglianza "sempre più grande", che sono due complessità, le quali esprimono bisogni non soddisfatti e non soddisfacibili per la loro intrinseca trascendenza.

Il nostro problema è capire come e perché ciò avvenga, e avvenga in modo specifico e peculiare oggi, e presumibilmente avverrà ancor di più nel mondo dopo-moderno che si apre di fronte a noi.

Per elaborare un complesso simbolico capace di trattare adeguatamente questo problema ("il senso di Dio") serve una semantica relazionale che nessuna tradizione culturale ha finora sviluppato.

È mia convinzione che gli attuali fenomeni religiosi manifestino fondamentalmente l'esigenza di una tale semantica, che resta ancora in buona misura inaccessibile, come è inaccessibile la sua ragione di essere. Come tale, possiamo solo semantizzarla. Per dirla con altre parole, la religiosità del futuro - quella che non si chiuderà né nella pura immanenza né nella astratta trascendenza, formule entrambe destinate ad autosconfiggersi - nascerà dalle risposte al quesito che porta nel suo seno: se Dio è l'assoluto della relazione (quindi la relazione pura di reciproca alterità) e il mondo è fatto a sua somiglianza, con quali categorie simboliche dovremo trattare il mondo e le sue relazioni con Dio?

¹⁶ L. ROMERA, *Dalla differenza alla trascendenza. La differenza ontologica e Dio in Heidegger e Tommaso d'Aquino*, Barghigiani, Bologna 1996.

Alla domanda “dov’è Dio?”, il mondo post-moderno dà una risposta tanto semplice quanto enigmatica: Dio è nella relazione perché è relazione. O, per dirla con altre parole, Dio non può essere più visto nei totem, nelle foreste o nel Grande Spirito del Cosmo, ma invece in ciò che connette gli uomini fra loro nonostante loro stessi, nonostante le loro inclinazioni, e non di rado a discapito di loro stessi. E quindi, in primo luogo, nel dialogo interpersonale che la relazione necessariamente comporta nel momento in cui è presa seriamente come relazione umana, e perciò stesso - relazionalmente - divina.

La matrice teologica della società post-moderna è all’insegna di un oltrepassamento che significa discendere in profondità nelle relazioni fra gli uomini se, in quanto e allorché si vedono come figli di Dio. Se la religione è rinascere quando si viene a contatto con ciò che è sacro per l’umano, ci si può rigenerare solo attraverso l’incontro personale con l’altro attraverso l’Altro. Dio diventa ciò che svela l’uomo all’altro uomo e gli rivela la sua autentica natura di figlio.

Riassunto. La domanda “dov’è Dio?” ha trovato, nel corso della storia, molte e diverse risposte. Secondo l’autore, nel rispondere a questa domanda, ogni società e, invero, ogni epoca storica formula la “matrice teologica” che la caratterizza. La società moderna, per esempio, ha dato una risposta altamente ambivalente, non sapendo reggere la distinzione fra immanenza e trascendenza di Dio. Essa, comunque, non ha eliminato Dio, come molti sostengono; al contrario, ha sprigionato un nuovo bisogno di ricerca di Dio. Ma dov’è Dio? La tesi dell’autore è che il mondo dopo-moderno dia una risposta tanto semplice quanto enigmatica: Dio è nella relazione perché è relazione. La matrice teologica della società post-moderna è all’insegna di un oltrepassamento che significa discendere in profondità nelle relazioni fra gli uomini se, in quanto e allorché si vedono come figli di Dio.

Summary. The question “where is God?” has found, in the course of history, many and various answers. According to the author, in answering this question each society, and of course each historical period, works out the “theological matrix” which characterizes it. Modern society has given, for instance, an highly ambivalent answer, not knowing how to support the distinction between God’s immanence and transcendence. It has not, however, eliminated God, as many suppose; on the contrary, it has released a new need of God’s search. But where is God? The author’s thesis is that post-modern world gives an answer which is at the same time simple and enigmatic: God is in the relation because He is relation. The theological matrix of post-modern society goes under the banner of an overstep which means descending in the profundity of relations between men if, inasmuch and when they see themselves as sons of God.

Inhaltsangabe. "Wo ist Gott?" Diese Frage hat im Laufe der Geschichte viele und unterschiedliche Antworten gefunden. Jede Gesellschaft und jede geschichtliche Epoche formuliert dabei das für sie typische "theologische Prägemuster". Die heutige Gesellschaft hat zum Beispiel eine höchst zwiespältige Antwort gegeben, da es ihr nicht gelingt, die Immanenz und Transzendenz Gottes voneinander zu unterscheiden. Sie hat jedenfalls Gott nicht abgeschafft, wie viele meinen; im Gegenteil, sie hat ein neues Bedürfnis gezeigt, Gott zu suchen. Aber wo ist Gott? Die These des Verfassers besteht darin, daß die Postmoderne eine ebenso einfache wie rätselhafte Antwort gebe: Gott ist in der Beziehung, weil er Beziehung ist. Das theologische Prägemuster der postmodernen Gesellschaft bedeutet, in die Tiefe der zwischenmenschlichen Beziehungen hinabzusteigen, wenn sich die Menschen als Kinder Gottes betrachten.