

LA NUOVA EVANGELIZZAZIONE DELLA CULTURA

- 1) Cristianesimo e cultura nel secondo dopoguerra. Il confronto con l'esistenzialismo e il marxismo.

Il rapporto tra evangelizzazione e cultura è un tema essenziale che sta al centro del magistero pontificio nel corso degli ultimi trent'anni. Dall'**Evangelii nuntiandi**, di Paolo VI, alla **Fides et ratio**, di Giovanni Paolo II, la preoccupazione, da parte della Chiesa, per l'"evangelizzazione della cultura" è una costante che ritorna a più riprese. L'estraneità che il mondo secolarizzato dimostra verso la fede sollecita l'urgenza di una riflessione capace di cogliere le attese dell'uomo contemporaneo, di distinguere tra errori e verità, di tenere un dialogo con le varie espressioni dello spirito odierno (letteratura, filosofia, arte, scienza, diritto, politica) in grado di interrogarlo nelle sue esigenze più profonde. Di fronte a questo mondo "estraneo" l'espressione "evangelizzazione della cultura" non è casuale. Con essa si prende formalmente congedo dall'idea di una società cristiana per tornare, in qualche modo, alla prospettiva del cristianesimo dei primi secoli contrassegnato dal confronto con la cultura ellenica e la concezione pagana della vita (1). Un compito di grande rilievo, com'è evidente, i cui risultati, tuttavia, appaiono deludenti rispetto alle premesse. Il pensiero contemporaneo, che pure non mostra più l'ostilità verso il cristianesimo propria degli anni '60-'70, non pare essere interessato ad un confronto con esso. Diviso tra scetticismo, esoterismo, fascino dell'Oriente, riscopre il valore del cristianesimo, in chiave manifestamente strumentale, solo di fronte alle minacce del terrorismo e del fondamentalismo islamico. Il pensiero cristiano d'altra parte non sembra, pur con lodevoli eccezioni – pensiamo all'opera immane di Hans Urs von Balthasar – essere all'altezza del confronto che l'ora presente richiederebbe. Paragonata ad essa la riflessione ebraica, come documenta l'opera di Emanuel Lévinas, ha mostrato di intercettare quanto di vivo si muove nella filosofia contemporanea diventando un punto di riferimento del dibattito odierno.

Per trovare un'analogia vitalità del pensiero cristiano occorre riandare agli anni '50, al confronto appassionato con la corrente esistenzialistica. Quella corrente rappresentava la crisi del razionalismo e del panteismo moderno, affermava la contingenza del mondo, il rilievo delle verità di fatto, delle esigenze della vita. Un tomismo, rinnovato dal confronto con Heidegger e Kierkegaard, dette prova allora, con Maritain, Gilson, Fabro, di essere in grado di incontrarsi con

- 2 -

una cultura che bene esprimeva la crisi di un'umanità uscita dalla guerra, smarrita e priva di speranze. E' in questo contesto che Charles Moeller, autore di una serie di splendidi volumi dedicati a **Litterature du XX siecle et christianisme**, scriveva, nel 1948, il suo **Sagesse grecque et paradoxe chrétien**. Un testo, dedicato "A coloro che cercano", in cui non l'aspirazione umanistica degli antichi ma la loro ansia di "redenzione", di fronte al male e alla morte, era posta in relazione con la tragedia del Golgotha. Certo la componente "atea" dell'esistenzialismo si opponeva a questa "relazione". Tuttavia tanto Sartre (**L'existentialisme est un humanisme**, 1946) quanto Heidegger (**Über den Humanismus**, 1947) dovevano giustificarsi per la mancanza di un'etica. L'esistenzialismo appariva come una filosofia della crisi rispetto a cui il cristianesimo poteva affermarsi come risoluzione.

La situazione doveva mutare, nel corso degli anni '60-'70, allorchè il marxismo prenderà il posto dell'esistenzialismo. L'ideologia comunista si poneva come superamento

della crisi "borghese" di cui l'esistenzialismo era espressione. L'angoscia, l'inquietudine,

l'insoddisfazione dell'esistenza trovavano risoluzione nella prassi, nella trasformazione di quel mondo che aveva provocato quella condizione. Le domande di Pascal, come documenta Lucien Goldmann (**Le dieu caché**, 1955) e l'approdo di Sartre al marxismo, ottenevano risposta nella comunità nuova, nel "gruppo in fusione" partorito dalla rivoluzione in atto.

Il marxismo prendeva così il posto dell'esistenzialismo. Si presentava come una sorta di controreligione che aboliva la domanda religiosa. Di fronte ad esso il pensiero cristiano non si mostrò, generalmente parlando, all'altezza. Cedendo al ricatto dell'ideologia, che denunciava la storia cristiana come storia di alienazione

e di oppressione,esso assumeva il marxismo così come questi presentava se stesso:come via adeguata di liberazione dell'uomo.Quanto di liberante v'era nel cristianesimo veniva ora assunto ed inverato dal marxismo:il grido di Spartaco completava e superava quello di Cristo.

L'evangelizzazione della cultura portava qui ad un singolare rovesciamento per il quale non era il cristianesimo a cogliere nel marxismo segni e frammenti di verità ma era questi a determinare la forma della fede cristiana nell'ora presente.La legittimazione del cristianesimo passava così attraverso il marxismo.La fede,concepita secondo lo "spirito dell'utopia" di Ernst Bloch,appariva come attesa rivoluzionaria del Regno messianico,nemico di ogni Chiesa costituita così come del mondo attuale,corrotto e malvagio.Un escatologismo radicale,alla maniera ebraica,veniva qui a negare,alla maniera gnostica,ogni legittimità agli ordinamenti del mondo.In una singolare sintesi tra spirito apocalittico e gnosi la teologia della Rivelazione

- 3 -

veniva opposta alla teologia della Creazione,il Figlio al Padre.Era quanto operavano T.Altizer e W.Hamilton con la loro **Radical Theology and the Death of God** (2).La fede era la spada

fiammeggiante che travolgeva ogni ordine,logos,idolo.Donde la polemica contro la dottrina sociale accusata di perpetuare un mondo caotico il quale,al contrario,doveva essere rovesciato per essere purificato.La teologia cede il posto alla teo-prassi,al primato dell'azione.Se la ripresa dell'escatologismo portava,alla maniera protestante,al rifiuto dell'ontologia e della metafisica,e quindi al fideismo,l'incontro con il marxismo determinava ,al contrario,il primato delle opere sulla fede,dell'agire autonomo sulla grazia,di Pelagio su Agostino.

Coniugando insieme deellenizzazione –rifiuto del logos greco- e prassismo,il pensiero cristiano degli anni '70 rinunciava,in tal modo,all'evangelizzazione della cultura.Abandonava ,marxianamente,il primato della filosofia e,con essa,quella domanda sul senso della vita che,in forme diverse,accompagna la storia del pensiero.L'evangelizzazione si spostava sul piano "pratico".Suo presupposto era che il di-mostrarsi "rivoluzionario",da parte del cristiano,avrebbe tolto i pregiudizi dell'ateo riguardo alle caratteristiche conservatrici della fede.Non si trattava di dimostrare all'ateo il suo errore ma di togliere il suo pregiudizio. Questo

dipendeva dalla Chiesa storica,dalla sua secolare commistione con le classi dominanti.

Il cristiano autentico doveva allora spogliarsi delle sue certezze,mettere tra parentesi la sua fede e la sua appartenenza ecclesiale,farsi “anonimo”.In tal modo avrebbe persuaso l’ateo sull’importanza della credenza religiosa quale fonte di energia per il mondo nuovo,avrebbe risvegliato in lui il suo cristianesimo latente,quello che stava dietro alla scelta di stare dalla parte degli oppressi.L’evangelizzazione fondata sul primato della prassi presupponeva,quindi,che il marxista fosse implicitamente cristiano,che tra cristianesimo e umanesimo,grazia e natura,cristologia e teologia fondamentale,non vi fosse sostanziale differenza.L’umano è già cristiano.Se non lo confessa è solo perché non ne è consapevole;il suo agire,tuttavia,dimostra la conformità tra l’amore cristiano e la scelta rivoluzionaria.A causa di tale conformità il marxismo veniva elevato a via di salvezza,modalità storica con cui Dio,liberatore degli oppressi,esprimeva la sua vittoria sul male nel momento presente (3).

E’ interessante osservare come,nello stesso arco di tempo,questa prospettiva si imponesse anche nel dialogo interreligioso.Anche qui una sorta di “cristologia cosmica”,cristo-panistica,alla maniera di Teilhard du Chardin,portava ad una relativizzazione della verità cristiana.Il dialogo non verte più sulla verità,non scende sul livello filosofico ma su quello

- 4 -

“religioso” per trarre alla luce il “Cristo sconosciuto” che,latente in tutte le religioni,fa sì che ogni credenza appaia come una via di salvezza (4).L’evangelizzazione della cultura si trasforma nel pieno riconoscimento del politeismo,nella dimostrazione che la cultura è,in qualche modo,già evangelizzata e,quindi,a rigore,non abbisogna di alcuna evangelizzazione.

Questa,ricollegata al modello imperialistico occidentale,dominante nell’epoca moderna,appare,unilateralmente,come una forma di imposizione e di violenza su altri universi culturali:l’evangelizzazione come ideologia dell’Occidente.In questa posizione l’aspetto di liberazione,di promozione umana,che la presenza missionaria ha svolto e svolge in tanti Paesi del mondo viene rigorosamente

taciuta. Liberazione spirituale e sociale, in un'applicazione concreta della dottrina sociale della Chiesa, proprio da quei vincoli (di casta, familiari, etnici, morali, ecc.) che sorgono dalle stesse culture "religiose" e che impediscono, con la forza dell'abitudine e della coercizione, il pieno sviluppo della persona. Trascurando questo aspetto di liberazione, l'evangelizzazione "cristo-panistica" tende, al contrario, a rinchiudere gli uomini nell'ambito delle loro culture elevate, acriticamente, a vie di salvezza. Una cristologia universale porta, paradossalmente, ad un multiculturalismo assoluto, al ritrovamento degli dèi dei popoli quale limite invalicabile dell'azione missionaria.

2) Un modello storico: l'incontro tra cristianesimo e cultura classica.

Questa riduzione, che contrasta vivamente con l'ottica mondialistica ed ecumenica che l'accompagna, è l'esatto rovesciamento della posizione propria del cristianesimo dei primi secoli nei confronti della cultura ellenica. Per essa il dialogo con il paganesimo avvenne, in primo luogo, sul terreno filosofico e solo secondariamente su quello religioso. Come osserva Giovanni Paolo II nella **Fides et ratio**: "Il pensiero filosofico è spesso l'unico terreno d'intesa e di dialogo con chi non condivide la nostra fede" (5). Affermazione, questa, che di fronte alla politicizzazione attuale dello scontro tra Occidente ed Islam, assume un significato del tutto particolare. L'Islam, infatti, da secoli ha optato per una fede che esclude la riflessione filosofica lasciandosi alle spalle la ricca tradizione medievale. Una lacuna che favorisce oggi l'incomunicabilità tra i due mondi. Al contrario la riflessione dei Padri rifiutò l'opposizione netta che Tertulliano aveva posto tra Atene e Gerusalemme, ragione e fede. Roma, la Roma cristiana, come bene ha mostrato Remi Brague nel suo **Europe, la voie romaine** (Paris

1992), divenne il punto d'incontro tra Atene e Gerusalemme. Il pensiero cristiano optò per il dialogo con la filosofia piuttosto che con la religione perché la filosofia greca, nella ricerca di Dio, rappresentava già un movimento di autocritica rispetto alla propria tradizione religiosa. La filosofia trascende l'orizzonte localistico del divino, legato ai costumi della varie poleis, per pervenire ad una concezione universale, né mitologica né etnica, di Dio. Il logos, come de-mitizzante, diviene il

terreno ideale in cui annunciare il “Dio ignoto” che ogni uomo, il greco come il romano, ricerca senza esserne consapevole. Attraverso la filosofia ellenica il cristianesimo non perveniva, come la critica della deellenizzazione ha lasciato intendere, alla canonizzazione di una determinata cultura ma, al contrario, al rifiuto di tale canonizzazione.

“Si intraprese, così, una strada che, uscendo dalle tradizioni antiche particolari, si immetteva in uno sviluppo che corrispondeva alle esigenze della ragione universale”(6). E’ questo il motivo per cui “quando la Chiesa entra in contatto con grandi culture precedentemente non ancora raggiunte, non può lasciarsi alle spalle ciò che ha acquisito dall’inculturazione nel pensiero greco-latino”(7). Questa inculturazione è la condizione che consente l’incontro non sul Mito ma sulla verità, sull’attesa costitutiva dell’uomo, sul fine della ragione, della vita, sulla felicità, il bene, il bello. Nel dialogo con la filosofia il cristianesimo antico poté affermarsi non come “una” credenza tra le altre ma come risposta esauriente all’humanum in generale.

Rispetto ad esso il dialogo con la religione pagana avvenne in sottordine. Come bene ha mostrato Hugo Rahner, nel suo **Griechische Mythen in christlicher Deutung** (Zürich 1957),

questo portò, da parte cristiana, all’assunzione di simboli, tratti dalla visione pagana, svuotati però del loro contenuto immediato e riferiti ora a Cristo e alla Chiesa come centri a cui l’intenzionalità simbolica degli antichi, segretamente, tendeva. Il riferimento a Cristo da parte della simbolica religiosa era qui utilizzato senza però accedere alla prospettiva del “cristianesimo anonimo” e svuotare, così, l’assoluta novità del Logos fatto carne. Questo processo di riduzione fu tentato, da parte pagana, nel corso del III-IV secolo, ponendo Cristo accanto ad Orfeo, Pitagora, Apollonio di Tiana, ma non trovò alcun consenso da parte cristiana.

Qui la coscienza che il Logos di Dio era la Verità, il compimento di tutti i “logoi” mondani, era chiara ed indefettibile. Questa prospettiva tornerà attuale nel Rinascimento italiano, dove gli dèi saranno nuovamente chiamati ad un confronto con l’Uomo-Dio, e, in forma sincretistica, neopagana, nel Romanticismo tedesco ove Dioniso tende a sostituirsi a Cristo come figura del dio che muore e risorge. Posizione, questa, che ritorna nell’odierno “Mythos-

Debatte”(8) e in quel filone di pensiero che, dietro C.G.Jung e J.Hillman, procede alla riabilitazione della dimensione mitica.

Tornando all'antichità c'è un punto che merita di essere sottolineato, anche per i suoi risvolti attuali, ed è questo: l'evangelizzazione cristiana della cultura classica riuscì non solo per le capacità intellettuali dei Padri ma anche per la persuasione esistenziale provocata dall'amore

cristiano. Qui sta la verità della prassi, erroneamente concepita dal prassismo teologico degli anni '70. L'evangelizzazione della cultura non fu cioè solo un prodotto del lavoro intellettuale bensì anche, ed in misura essenziale, l'esito della “conversione” non solo di uomini semplici ma anche di intellettuali provocati dallo spettacolo della testimonianza cristiana (9). Vale qui quanto scrivono due studiosi dell'antichità classica, non certo teneri verso il cristianesimo: Wilhelm Nestle e Eric R. Dodds. Nestle osserva, dal suo punto di vista, come “Confrontando gli scrittori avversi al cristianesimo con gli apologeti cristiani, si acquista la certezza che la superiorità spirituale era dal lato dell'ellenismo. Nonostante questo, ha vinto il cristianesimo”(10). La causa, secondo l'autore, sarebbe data dal fatto che “L'etica cristiana conteneva un elemento che era quasi del tutto estraneo allo spirito antico, o per lo meno non è mai stato tanto efficace: l'amore (agape). Anche gli avversari riconoscevano la potenza di questa forza motrice dell'attività cristiana e l'intensità dell'attrazione che essa esercitava. Quando un membro della loro comunità è in angustie, dice Luciano dei cristiani, essi realizzano una rapidità d'azione che non si crederebbe possibile: in un istante sacrificano tutto”(11). Egualmente Dodds richiama il fatto che “la loro prontezza nel portare aiuto materiale ai confratelli in cattività o in altre strette è attestata non soltanto dagli scrittori cristiani, ma da Luciano, un testimone non animato certo da grande simpatia. L'amore per il prossimo non è una virtù esclusivamente cristiana, ma si direbbe che nel nostro periodo i cristiani l'abbiano messa in pratica molto più concretamente di qualsiasi altro gruppo. La Chiesa forniva le assicurazioni sociali fondamentali: si curava delle vedove e degli orfani, dei vecchi, dei disoccupati, degli inabili; contribuiva alle spese per i funerali dei poveri e provvedeva al servizio d'infermeria durante i periodi di epidemia”(12).

Questo aspetto della prassi cristiana, frutto della misericordia e della carità, indica lo spazio di una socialità nuova, sconosciuta al mondo pagano, una socialità che si faceva carico degli ultimi, dei dannati della terra, dei “paria” amati da Madre Teresa di Calcutta. Non si trattava appena di una posizione ideologica – l’utopia del mondo nuovo o della società perfetta- ma di

- 7 -

un movimento reale che poneva in crisi la cultura antica fondata sul principio per cui “il simile ama il simile”, contraria, quindi, tanto all’idea che Dio potesse amare l’uomo, quanto a quella per cui uomini di classi superiori potessero amare uomini di classi inferiori.

L’evangelizzazione della cultura antica procedette, quindi, su più piani. Da una parte si appoggiò alla filosofia classica per confutare la veridicità della religione mitica; dall’altra

indicò in Cristo e nella vita cristiana il modello che, invano, il filosofo pretendeva dalla sua filosofia. Ciò che rimaneva, oltre questo doppio limite, del mito e del logos, era la verità dell’eros, del desiderio umano di felicità e redenzione, che, come “cuore inquieto”, Agostino porrà al centro dell’antropologia. Bastava, allo scopo, liberare l’eros, di cui trattava il **Simposio** e il **Fedro** platonici, da quanto di titanico conteneva – l’autoredenzione dell’anima mediante la restaurazione della sua condizione divina originaria – per ritrovare la figura dell’amante umile, povero, che ricerca il bene da amare tra molte difficoltà per trovarvi la cifra della condizione umana. Su questo punto, e in misura minore e pur significativa nei personaggi tragici di Euripide, il pensiero cristiano trovò il suo punto d’incontro con quello ellenico, trovò il varco verso l’anima umana in generale.

3) La duplice forma del nichilismo contemporaneo

Il richiamo che abbiamo fatto al modello antico del rapporto tra evangelizzazione e cultura non è fuori luogo. Esso indica come l’incontro con la cultura pagana avvenga non tanto sui “valori” – a partire dal III secolo anche il pensiero pagano celebra fede-speranza-amore come valori “propri” in competizione con quelli cristiani (13) – quanto a partire dall’ansia di redenzione che stava dietro alle

soteriologie antiche. Demitizzazione, non solo del sacro ma anche delle pretese salvifiche del logos, e valorizzazione del cuore umano, né pagano né ellenico, sono due movimenti di uno stesso processo. In ambedue i casi la filosofia, come modalità di autosuperamento della cultura greca verso una verità universale, si dimostrò uno strumento fondamentale. Venendo dopo di essa e accogliendone in via preliminare l'intento critico il cristianesimo poteva poi restaurare la verità immanente del mito: quel volto personale di Dio che il logos, nella sua negazione dell'antropomorfismo, tendeva a dimenticare.

Se dalla grande lezione antica ci spostiamo ad oggi cogliamo immediatamente analogie e differenze. L'analogia sta nel contesto neopagano, che ricorda il periodo sincretistico che va da

- 8 -

Marc' Aurelio a Costantino studiato da Dodds nel suo **Pagan and Christian in an Age of Anxiety**. Un contesto contrassegnato, a livello basso, da sette, culti orientali, mode New Age, astrologia, culture Underground ed esoteriche, e, a livello alto, da raffinate presentazioni del pensiero "post-moderno". Di fronte ad esso la riflessione cristiana, laddove si limita all'analisi del fenomeno settario, sembra non disporre delle categorie per abbracciare il fenomeno nella sua complessità. Il rifiuto del pensiero "ellenico", a motivo del primato della prassi e del fideismo degli anni '70; la dimenticanza del grande moto di riscoperta della Patristica, che aveva caratterizzato gli anni '30-'50; l'aver privilegiato il confronto "religioso" su quello "filosofico", sono motivi che chiariscono la difficoltà presente nel comprendere il riattualizzarsi di antiche eresie, di tendenze gnostico-manichee, di esigenze di redenzione che anelano ad una risposta. Il pensiero cristiano, confinato in un biblicismo puramente fideistico, fa fatica a decifrare l'orizzonte del tempo. Esso patisce, in qualche modo, la delusione di speranze mancate. Innanzitutto di quella "utopica" degli anni '70. Quindi di quella suscitata dal crollo dell'impero sovietico cui doveva seguire, all'Est come all'Ovest, un moto di rinascita cristiana, spirituale e sociale, senza precedenti. V'è stato un momento, negli anni '90, in cui la teoria del cristianesimo "implicito", sotterraneo, abbandonata la sua versione di sinistra sembrava legittimare l'idea di un nuovo Occidente cristiano. In realtà il crollo del regime

comunista ha portato alla luce le macerie di un'umanità umiliata, spogliata di tradizioni e di ideali, assetata di benessere e di guadagno. All'Ovest, d'altra parte, la fine del marxismo ha segnato il tramonto dell'ultima "religione" laica. La sua scomparsa segna la fine del moderno e l'avvento del post-moderno in cui nichilismo e ritorno al sacro si mescolano assieme in un continuo mutare di forme. Prima di analizzare questo intreccio è opportuno evidenziare la duplice forma che assume oggi il nichilismo come pensiero della "crisi". Contrariamente alla versione ludica, estetizzante ed ottimistica, del nichilismo quale è presentata da Gianni Vattimo (14), il nichilismo assume attualmente almeno due forme. Una forma antiestetica e una estetica.

La prima, oscillante tra orientalismo e gnosi, Schopenhauer e Nietzsche, esprime il volto cupo, pessimistico, del nichilismo contemporaneo. L'antiumanesimo che consegue al "68 pensiero" (15), la sistematica demolizione dell'identità dell'io che la cultura filosofica ha perseguito alla luce della triade Marx-Nietzsche-Freud, dà luogo ad un processo di spersonalizzazione che subisce ora il fascino del Nirvana ora quello titanico della produzione

- 9 -

di un super-io che sorge sulle ceneri di quello individuale. Il nichilismo antiestetico odia il mondo così com'è, non trova in esso tracce di bellezza o di bene. E' la negazione senza rivoluzione, senza il pathos del cambiamento. Il suo risentimento si muove tra morte propria e morte altrui, tra la quiete senza fine del Nulla orientale e l'idea gnostica della produzione di un uomo divino, tecnologico, virtuale. In ambedue le prospettive l'io non si sopporta, non vuole essere se stesso, vuol essere altro: o nulla o Dio. Donde il ruolo che esercita l'idea di metamorfosi nella cultura contemporanea, nel cinema per esempio, idea genialmente anticipata da Kafka nel suo racconto.

L'io tra dio e il nulla, come a dire tra euforia e depressione, tra sovraeccitazione e desiderio di morte. "Depressione", lo sappiamo, è il sintomo del male di vivere che colpisce oggi milioni di giovani in Europa. René Girard ha scritto, in proposito, cose interessanti (16). Il depresso punisce se stesso perché non è all'altezza dei modelli ideali della società opulenta, non è il "dio" che i media impongono. Non essendo Dio, perfetto, ricco, sano, felice, immortale, è meno che nulla. La depressione è autopunizione che sorge dal risentimento, dalla

solitudine infinita in mezzo alla folla. Ambedue, comunque, tanto coloro che bramano il nulla, quanto coloro che vogliono essere semi-dèi, sono “soli”. Sia gli sconfitti sia i potenziali dominatori hanno intorno il nulla. Sono maschere (uno, nessuno, centomila) che non incontrano mai un Tu reale. Il nichilismo è solipsismo.

A questo volto, drammatico, del nichilismo si oppone il suo aspetto gaudente, ottimistico, la visione ludica del mondo che accompagna lo scintillio dei colori e il fragore dei suoni della società opulenta. È il volto estetico, dionisiaco, nietzschiano ed antinietzschiano ad un tempo, che diffida della verità in quanto espressione della volontà di potenza. Se la tolleranza è mitezza, il pluralismo richiede l'abbandono dell'idea di verità, del suo monopolio “integralistico e totalitario”. Il rifiuto del logos universale segna l'avvento del multiculturalismo come orizzonte intrascendibile, come ritorno al politeismo delle verità; così come, su un altro piano, il declino del soggetto segna la riscoperta panteistica del mondo quale trova espressione in alcune versioni dell'ecologia radicale.

Il nichilismo estetico esprime, pertanto, il ritorno ad una sorta di neopaganesimo, alla religiosità olimpica nella quale il sacrificio del Golgotha e il segno della Croce appaiono fuori luogo. Il nulla non indica qui l'abisso ma il vuoto in cui si muove la libertà, l'universo delle possibilità illimitate. Al nichilismo gaio corrisponde il mondo virtuale, il mondo delle biotecnologie, che, obliando la morte, può immaginare la terra come un nuovo Eden. Il mondo è

- 10 -

l'apparenza ma l'apparenza è l'essenza, è l'eterno presente senza futuro. È il carnevale di Venezia dove la metamorfosi è il gioco delle maschere che nascondono il vuoto.

Il nichilismo contemporaneo è pertanto duplice: negativo e positivo. Il primo muove dalla negazione del mondo. La sua forma è gnostico-apocalittica. Il secondo esalta il mondo anche se è un mondo virtuale, artificiale. Ambedue queste forme si incontrano, a loro modo, con il sacro. Si tratta di un incontro peculiare poiché il sacro non contrasta la perdita dell'io ma, al contrario, la conferma e l'accompagna. In questo senso l'affermazione post-moderna del sacro rappresenta, in molti casi, la negazione dell'etico, la negazione del valore peculiare

dell'io personale. Ciò vale per la prima modalità di nichilismo nella quale tanto la mistica buddhista del Nulla quanto il tentativo gnostico di divenire dio documentano la perdita dell'io. Così come vale per il nichilismo politeistico, apollineo e dionisiaco ad un tempo, per il quale l'odio verso il monoteismo diviene, come mostra James Hillman, odio verso l'identità dell'io, verso la psicologia "monoteistica" (17). Al pluralismo in cielo corrisponde il pluralismo in terra, l'io dalle molte maschere, l'io variopinto in cui bene-male, Apollo e Dioniso, risultano intrecciati.

Il sacro post-moderno (orientale, gnostico, neopagano) risulta così solidale al superamento della dimensione personale, libera e responsabile, che costituisce, come Hegel aveva ben compreso, la grande affermazione della posizione cristiana nella cultura mondiale. Nell'oblio di tale dimensione il sacro non è salvezza dell'io ma dall'io, dal peso dell'esistenza finita e mortale dichiarata illusoria. La religione non è qui redenzione ma, come afferma Vattimo, è l'"ornamento" (18), la cornice di un mondo, la fonte del suo oblio.

4) La nuova evangelizzazione della cultura.

L'incontro tra lo scetticismo presente e il sacro riattualizza posizioni spirituali che sembravano superate o ai margini della storia e della geografia dell'Occidente: il fascino della gnosi, con il suo pessimismo cosmico e i suoi titanismi sull'anima divina; i culti orientali, l'astrologia, il ritorno dei miti e degli antichi dèi. Il tutto in polemica o in commistione con le possibilità inedite offerte dalla tecnologia. Da questo intreccio tra mitologia e tecnologia, un legame che l'immaginario cinematografico tende a riproporre di continuo, nasce il sacro post-moderno, con la sua fuga dalla condizione mortale, il suo Eden, la sua volontà di

divinizzazione, di creazione di razze superiori di uomini. Il post-moderno assume così, dopo la stagione dell'ateismo e della contro-religione marxista, tratti neopagani. Se ciò è vero l'evangelizzazione della cultura dovrà registrare questo

cambiamento. Diversamente rischia di parlare ad un interlocutore che non esiste più. Lo spirito del tempo non volge verso l'ateismo ma verso un paganesimo post-cristiano che riattualizza, in forma nuova, caratteri della religiosità antica. Paragonata alla condizione del II-III secolo, in cui i pagani divenivano cristiani, quella odierna assiste ad un movimento inverso: sono i cristiani che vivono come se fossero pagani. Questo ritorno documenta l'attualità della posizione e del pensiero dei Padri. Ireneo e Agostino in primis. Ireneo, per il quale la forma della teologia cristiana è data dalla consapevolezza che l'avversario primo della fede è dato dalla gnosi, dalla dissoluzione dell'Incarnazione, del valore della carne per la salvezza dell'uomo. Se la carne può essere realmente salvata solo mediante la carne ogni eresia, per Ireneo, può essere ricondotta all'affermazione che la Parola non è divenuta carne. Il cristianesimo si presenta qui come una salvezza "storica" e non puramente meta-fisica, una salvezza legata allo spazio e al tempo, legata al valore dello stesso conoscere sensibile che deve vedere l'operare di Dio così come si manifesta nel mondo. Contro ogni idealismo, che tende a dissolvere la figura di Cristo in un simbolo religioso, la grande lezione di Ireneo consente di ancorare la fede ad un realismo inoppugnabile, al "toccare e vedere" di cui parla la prima di S. Giovanni (19).

Oltre Ireneo l'altra fonte di luce è l'autore cristiano oggi più letto nel mondo: S. Agostino. Agostino come colui che comprende, contro Pelagio, come il cristianesimo sia essenzialmente "grazia", misericordia, predilezione, dono non riconducibile a nulla, assolutamente nuovo ed originale. Da questa percezione sorge il grandioso affresco del **De civitate Dei** con la sua visione della storia universale divisa tra le due città: la città di coloro che amano Dio e sono grati e la città degli ingrati, di coloro che amano solo se stessi.

La visione agostiniana della storia ha una sua attualità oggi non solo nei confronti dei "pagani" ma anche per il suo giudizio sull'"imperium". Ponendosi al di là delle posizioni contrarie di Origene, che tendeva a delegittimare gli ordinamenti terreni, e di Eusebio di Cesarea, per il quale cristianesimo e impero romano tendevano, dopo Costantino, a coincidere, Agostino riconosce la funzione essenziale dello Stato senza pretendere, con ciò, di cristianizzarlo. Come scrive Ratzinger: "l'idea di una cristianizzazione dello stato e del mondo

non appartiene decisamente ai punti programmatici di sant'Agostino”(20).Ciò che egli chiede al potere è essenzialmente la tutela della pace.Questo è il valore più grande all'interno del

quale cristiani e pagani possono vivere la loro vita,all'interno del quale la civitas Dei può fiorire e diffondersi.Si tratta di una prospettiva di grande interesse che consente di sottrarsi,oggi,a quelle posizioni che tendono ad identificare Occidente e cultura cristiana,contro possibili nemici esterni,cementando una divisione in blocchi dopo la fine del dualismo Est-Ovest.Posizione fortemente ideologica che non corrisponde agli intenti di una nuova evangelizzazione della cultura.

La riflessione agostiniana,con la sua antropologia ,fondata sul “cuore inquieto”,e la sua teologia,fondata sulla “misericordia” di Dio,costituisce la modalità più profonda e intelligente per incontrare l'animo e le istanze più vere della cultura contemporanea (21).Alle due forme di nichilismo che abbiamo prima indicato se ne può,infatti,aggiungere una terza che, sia pure minoritaria,mantiene però una sua autonomia rispetto alle prime due.E' il nichilismo insoddisfatto,che non ripiega nella celebrazione del Nulla.Nichilismo dolente,che porta in sé una ferita aperta la quale esige una risposta di fronte all'assurdità della morte e alla contraddizione del male.E' questa la posizione che faceva scrivere a Ludwig Wittgenstein,nei Diari del 1936-1937,”tu hai bisogno di redenzione,- altrimenti sei perduto.[...] Deve,per così dire,filtrare una luce attraverso il solaio,il soffitto sotto cui lavoro e al di sopra del quale non voglio salire [...] Questo tendere all'assoluto,che fa apparire troppo gretta ogni felicità terrena,...,mi appare come qualcosa di splendido,di sublime,ma io stesso punto il mio sguardo alle cose terrene;a meno che ‘Dio’ Non mi ‘visiti’”(22).

Una posizione,quella di Wittgenstein,divisa tra il senso del limite e l'esigenza della grazia,posizione che ritroviamo in Albert Camus e,in forme peculiari,anche nella “notalgia del totalmente Altro” di Max Horkheimer.Prospettiva che torna,da ultimo,nel domandare,apparentemente senza speranza,del filosofo italiano Norberto Bobbio (23).

Questa domanda,segretamente presente in tante espressioni della cultura contemporanea,è,come il grido di Giobbe,la più vicina al cristianesimo.Il confine tra un nichilismo che apre e uno che chiude è lieve.Questo confine è contrassegnato dalla persistenza di una domanda,sul significato della vita e della

morte, che non accetta di spegnersi, che non accetta la negazione dell'io che pone tale domanda. Quell'io, come scrive Franz Rosenzweig all'inizio di **Der Stern der Erlösung**, vuole "vivere", non vuole il Nirvana. Vuole vivere perché, in modo più o meno confuso, ha comunque percepito la

- 13 -

positività dell'essere. La domanda sul senso si nutre di una segreta esigenza di redenzione, esigenza di un "sì" che anela la vittoria sul "no". Quella domanda presuppone un positivo, un "punto" dell'esistenza che scuote la coscienza, il desiderio di morte, il fascino demoniaco del nulla. E' qui che deve inserirsi l'"evangelizzazione" della cultura. Essa deve raccogliere il grande interrogativo sull'Essere dilatando, al contempo, il "punto" dell'esistenza che l'ha reso possibile. Quel punto non è semplicemente la morte, o il nulla percepito nell'angoscia come, dietro ad Heidegger, ritiene tanta parte del pensiero del '900. La mera coscienza della morte prima trattiene la domanda in gola, poi la spegne. Il nichilismo insoddisfatto presuppone un'inconfessata positività cui si è attaccati e a partire da cui la morte appare assurda. Assurda è qui la morte, non la vita. La filosofia dell'assurdo – il grido di Munch – ha il suo limite nel "punto", un volto nella folla, di fronte a cui la potenza del negativo si arresta. Il punto, il positivo, indica il luogo di un'affezione: un "tu" nell'incontro con il quale l'"io" percepisce, per la prima volta, la dignità dell'esistere. Questa affezione non può essere confusa con l'"eros". L'eros, separato dall'affezione, è una modalità del solipsismo e appartiene in pieno all'orizzonte del nichilismo dominato, non a caso, dalla coppia Eros-Thanatos. L'affezione presuppone la distanza, l'unità nella differenza. E' per essa che il mondo, l'essere, la propria esistenza, possono essere accolti. Occorre volere un "particolare" o, meglio, essere voluti da un particolare perché anche il Tutto sia accolto. L'esperienza ci pone qui di fronte ad una correlazione tra essere e amare la quale mostra oggi tutto il suo rilievo proprio di fronte alle tendenze gnostico-nichilistiche in cui opera una de-creazione del mondo, un ritorno al caos primigenio. Il nichilismo, la potenza del nulla, è vinto solo là dove l'io, voluto e amato da un "tu", riconosce ed accoglie la realtà dell'essere, accoglie la condizione creaturale. Il rapporto con l'essere non è neutro, impersonale, ma è mediato dalla

relazione io-tu: questa è la fondamentale scoperta del “pensiero dialogico” che da Marcel, Ebner, Rosenzweig, Buber,

Lévinas, costituisce una delle correnti di pensiero più interessanti del ‘900. Il nichilismo è solipsistico: non c’è un “punto” dell’esistenza che consenta un legame, un’appartenenza. Là dove questo “punto” viene accolto lì si apre, per la prima volta, il mondo e, correlativamente, la possibilità di un rapporto con Dio. L’evangelizzazione della cultura trova qui un fondamentale elemento d’innesto nell’ambito del pensiero contemporaneo. Il “punto”, in Emanuel Lévinas, si chiama “volto”. A partire dal volto altrui sorge la relazione etica, sorge la possibilità della relazione religiosa. Questa scoperta può e deve condurre il pensiero cristiano alla

- 14 -

valorizzazione di un secondo fattore: il primato dell’estetico. L’autore che ha colto l’assoluta rilevanza di tale dimensione per la teologia contemporanea è, com’è noto, Hans Urs von Balthasar con la sua monumentale **Herrlichkeit** (“Gloria”). Primato dell’estetico non significa celebrazione dell’apparenza, al modo della riflessione post-moderna, non “visione estetica del mondo”. Primato dell’estetica significa che il vero, così come il bene, sono persuasivi solo se hanno un’attrattiva, una bellezza che attrae. La trilogia balthasariana di Estetica, Teodrammatica, Teo-logica, indica il valore normativo della sequenza bello-bene-vero. La disestizzazione protestante e il nichilismo contemporaneo hanno qui oscurato una verità fondamentale: che il vero e il bene decadono se in essi non risplende lo splendore del bello.

Una riprova è il formalismo etico moderno, incentrato unicamente sulla giustificazione della legge morale universale che, da Kant in poi, domina la riflessione morale. Come giustamente afferma Alasdair MacIntyre, nel suo **After Virtue**, tale formalismo conduce inesorabilmente al nichilismo di Nietzsche. La legge morale non ha la forza di opporsi alla volontà di potenza e al fascino del demoniaco. La legge, come afferma S. Paolo, conduce l’uomo non all’attuazione del bene ma alla scoperta della propria impotenza. Ciò che manca alla morale kantiana è la dimensione della “grazia” così come quella della “testimonianza”. In Kant scompare l’etica delle “virtù”, l’etica aristotelica ripresa da Tommaso d’Aquino, la

quale trova forma nell'amico virtuoso, nel testimone che rende esteriormente presente il bene. Nell'etica classico-medievale il bene trova la sua rappresentazione in un volto, nel fascino di una personalità che attesta, con la sua vita, la bellezza del vero. E' questo il "punto", il "tu", da noi precedentemente indicato. Esso è l'ultima sorgente di calore in un mondo gelido, l'ultima possibilità di accesso all'Essere. Non si tratta appena di un modello morale concernente le relazioni interpersonali, ma della possibilità di attingere, attraverso una gratuità che eccede ogni calcolo, il volto dell'Essere. La sua presenza non è irrilevante nel contesto odierno dominato dal "male di vivere". Il nichilismo odierno è, infatti, contrassegnato da una doppia negazione. Ora il mondo è negato a partire da Dio: è il caso dei fondamentalismi religiosi con la loro fede nutrita di risentimento. Ora Dio è negato a partire dal mondo: è il caso di quella parte del pensiero ebraico il quale, dopo Auschwitz, ritiene che Dio non possa essere al contempo buono ed onnipotente (24). Il suo essere buono implica la sua impotenza dinnanzi al male del mondo, la sua eterna lotta con il suo avversario, il principe delle tenebre. Questo

- 15 -

pensiero torna, più o meno consapevolmente, ad una forma di manicheismo. In entrambi i casi, tuttavia, in quello che insiste sull'onnipotenza divina così come in quello che marca la sua impotenza, il mondo appare perverso, abbandonato alle forze del male. Da questa buia caligine si esce attraverso l'idolatria, il divertissement pascaliano, l'ottundimento delle coscienze.

Il momento attuale oscilla così tra paganesimo e gnosi, tra idolatria e rifiuto della teodicea.

L'idolo non conduce a Dio, chiude la vita, ma la vita è insopportabile. L'idolo può chiudere il cuore ma non è in grado di vincere la potenza del nulla. Questo è il luogo dove deve calarsi la nuova evangelizzazione della cultura: indicare percorsi di liberazione che vincano la suggestione idolatrica provocata dall'orrore del nulla. Il pensiero cristiano può qui percorrere un tratto di strada con quello ebraico. Se ne separa quando oppone al fascino dell'idolo una bellezza più grande. Differentemente dall'ebreo il cristiano non teme, come Rosenzweig sapeva bene, la dimensione estetica. Egli deve poter indicare una bellezza che vince la

morte. Nelle sue conversazioni con Sylvie Jaudeau, Emile Cioran adombra quanto qui vogliamo dire. Cioran scettico indomabile, nichilista al punto da pensare la creazione come l'opera di un demiurgo malvagio, arresta la sua ribellione di fronte alla bellezza sconvolgente della musica. La musica è il limite del nichilismo di Cioran. "Ho cercato il dubbio in tutte le arti [...] ma ho rinunciato a cercarlo in musica" (25). Qui affiora il mistero di Dio. "Quando voi ascoltate Bach, vedete nascere Dio. La sua opera è generatrice di divinità. Dopo un 'oratorio', una cantata o una 'Passione', è necessario che Egli esista. Altrimenti tutta l'opera del Cantor sarebbe una straziante illusione. E pensare che tanti teologi e filosofi hanno perso giornate e notti a cercare le prove dell'esistenza di Dio, dimenticando l'unica" (26). Poiché c'è la musica Dio esiste. L'arte apre qui uno squarcio di cielo su un mondo coperto da densa caligine, fa intravedere un lampo di redenzione su una terra apparentemente abbandonata. La grande arte è epifania del bello. Non solo l'arte, però. Il volto rugoso di Madre Teresa non era bello e tuttavia la presenza della sua piccola figura, tra i miserabili di Calcutta, rendeva bello abitare il mondo. Parimenti non era bello Francesco d'Assisi ma la sua figura continua ad affascinare, a distanza di secoli, Jacques Le Goff, insigne storico del Medio Evo, che pure non è cristiano (28).

La bellezza indicata dalla posizione cristiana, come manifestazione del bene e del vero, si muove oggi tra due fuochi: il culto del brutto, dell'orrido, che caratterizza la tendenza gnostico-nichilista; l'illusione del bello coltivata dalla visione estetica del mondo. Tra Dioniso ed Apollo rifulge il Crocifisso, che è anche il Risorto, la cui bellezza risplende nella misericordia senza

- 16 -

confini. Se, come afferma Balthasar, al di là della via cosmologica e della via antropologica sta la via cristiana, la cui credibilità è affidata alla sovrana gratuità dell'amore, questa dà prova di sé in un incontro in cui è ri-destato lo stupore del mondo (29). Quello stupore che il nichilismo nega, al punto che nemmeno il sorgere di un uomo nel grembo materno desta meraviglia, sì che è indifferente il dargli la vita o la morte, può essere ridestato da un incontro personale. Per esso anche il cosmo, come gli antichi, o l'uomo, come per i moderni, possono tornare ad essere teo-fanici. "E' allora una considerazione superficiale quella che vede nel

trapasso da una cultura naturale (dei contadini e dei pastori) a una cultura tecnica la causa principale della perdita radicale della religiosità”(29).La manifestazione dell’Essere non può venir separata dall’esperienza interumana,dal “mondo-della-vita”,la quale esercita la sua influenza nell’apertura o nella chiusura dello sguardo.E’ diverso uno sguardo grato da uno determinato dall’ingratitudine:l’uno muove alla meraviglia,l’altro,come in Sartre,alla nausea.Vale qui la legge per cui la gratitudine sorge dal gratuito.La gratuità dell’amore,del tu verso l’io,apre alla possibilità di comprendere la gratuità dell’esistere,l’essere come dono e non come l’esser “gettati” nel mondo (Heidegger), nella buia caverna di cui parla Platone.Il sì al reale,che nulla si nasconde del dolore,del male,della morte,non sorge da un atteggiamento stoico,non da Spinoza o da Nietzsche,ma da un’ultima gratitudine.Il cristiano diviene qui,nel freddo di un mondo gelato dall’indifferenza,il custode della meraviglia metafisica di fronte all’essere,colui in cui vibra la commozione di fronte al miracolo dell’esistenza.”I cristiani d’oggi,- scrive Balthasar- in una notte più profonda di quella del tardo medioevo,hanno assegnato il compito di compiere ... quell’atto fondamentale che dice sì all’essere in rappresentanza supplente per l’umanità:atto per essi a tutta prima teologico,che però reca inclusa tutta la dimensione dell’atto metafisico dell’affermazione dell’essere. ... se devono brillare ‘come stelle nell’universo’,tocca ad essi il dovere di illuminare lo spazio ottenebrato dell’essere,affinché la sua luce originaria torni ad irradiare non solo per loro,bensì per tutto il mondo;giacché solo in questa luce l’uomo può camminare in modo conforme al suo vero destino”(30).

Massimo Borghesi

N O T E (Borghesi)

-
- 1) Per gli argomenti trattati nella relazione si cfr.M.BORGHESI,**Posmodernidad y cristianismo.¿Una radical mutación antropológica ?**,Madrid 1997;Id.**El doble rostro de Dios.El panteísmo moderno y lo sagrado**,in “Intersticios.Filosofía/arte/religion”,Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental,Città del Messico,11(1999),pp.9-29;Id.,**Cristianesimo y filosofía entre**

- modernidad y posmodernidad**,in “Communio.Revista Católica Internacional”,julio-septiembre 1999,pp.311-324.
- 2) **Posmodernidad y cristianismo**,cit.,pp.166-175
 - 3) Per la critica a tale posizione si cfr.H.U.VON BALTHASAR,**Cordula oder der Ernstfall**,Einsiedeln 1968.
 - 4) Cfr.R.PANIKKAR,**The Unknown Christ of Hinduism**,London 1964.
 - 5) GIOVANNI PAOLO II,**Fides et ratio**,§ 104.
 - 6) Op.cit.,§ 36.
 - 7) Op.cit.,§ 72.
 - 8) Cfr.M.FRANK,**Der kommende Gott.Vorlesungen über Neue Mythologie**,Frankfurt am Main 1982.
 - 9) Cfr. G.BARDY,**La conversion au christianisme durant les premieres siècles**,Paris 1947.
 - 10) W.NESTLE,**Die Hapteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum** (1941),tr.it.,in:W.NESTLE,**Storia della religiosità greca**,Firenze 1973,p.517.
 - 11) Op.cit.,p.518.
 - 12) E.R.DODDS,**Pagan and Christian in an Age of Anxiety**,Cambridge 1965,tr.it.,**Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia**,Firenze 1970,pp.134-135.
 - 13) E' il caso di Porfirio ne **La lettera a Marcella** (Cfr.A.R.SODANO,**L'anticristianesimo di Porfirio e la Lettera a Marcella**,in:PORFIRIO,**Vangelo di un pagano**,Milano 1993,pp.3-42).
 - 14) Cfr.M.BORGHESI,**L'ironia e il mondo come favola.Riflessioni sull'ideologia post-moderna**,in “Il Nuovo Areopago”,1(1996),pp.19-31.
 - 15) L.FERRY – A.RENAUT,**La Pensée 68.Essai sur l'anti-humanisme contemporain**,Paris 1985.
 - 16) R.GIRARD,**Il risentimento.Lo scacco del desiderio nell'uomo contemporaneo**,tr.it.,Milano 1999.
 - 17) J.HILLMAN,**Intervista su amore anima e psiche**,a cura di M.Beer,Bari 1984.

NOTE (p.2)

-
- 18) G.VATTIMO,**Dio,l'ornamento**,in “Micromega,Supplemento al n.5(1995),pp.187-199.

- 19) Cfr.il capitolo su Ireneo di H.U.von Balthasar in **Facher der stile:Klerikale stile**,Einsiedeln 1962.
- 20) J.RATZINGER,**Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche**,Ismaning 1971,tr.it.,**Popolo e casa di Dio in sant'Agostino**,Milano 1978.Sull'argomento si cfr.AA.VV.,**Il potere e la grazia.Attualità di sant'Agostino**,Roma 1998.
- 21) **Posmodernidad y cristianismo**,cit.,pp.107-120.
- 22) L.WITTGENSTEIN,**Denkbewegungen.Tagebücher 1930-1932/1936-1937**,Innsbruck 1997,tr.it.,**Movimenti di pensiero.Diari 1930-32/1936-1937**,Macerata 1999,p.85.
- 23) M.BORGHESI,**Il male,il dubbio,il mistero**,in "30 Giorni",2,febbraio 2002,pp.45-49.
- 24) Cfr.H.JONAS,**Der Gottesbegriff nach Auschwitz.Eine judische Stimme**,Frankfurt am Main 1987.
- 25) E.CIORAN,**Entretiens avec Sylvie Jaudeau**,Paris 1990,tr.it.,**Conversazioni con Cioran**,Milano 1993,p.101.
- 26) Op.cit.,p.102.
- 27) J.LE GOFF,**Saint François d'Assise**,Paris 1999.
- 28) Sulla rilevanza della categoria di "incontro" nell'esperienza cristiana cfr.L.GIUSSANI,**Un avvenimento di vita,cioè una storia**,Roma 1993,pp.189-235.
- 29) H.U.VON BALTHASAR,**Im Raum der Metaphysik**,Einsiedeln 1965,tr.it.,**Nello spazio della metafisica,II,L'epoca moderna**,Milano 1978,p.516.
- 30) Op.cit.,p.581.

