

*“Pubblicato con il contributo del Servizio Nazionale per
gli Studi Superiori di Teologia e di Scienze Religiose
della Conferenza Episcopale Italiana”*

ISBN 978-88-7105-299-1

Copyright © 2011 Edizioni Glossa Srl - Milano

Piazza Paolo VI, 6

Tel. 02/877.609 - fax 02/720.031.62

E-mail: informazioni@glossaeditrice.it

<http://www.glossaeditrice.it>

Giuseppe Angelini - Kurt Appel
Franco Giulio Brambilla - Massimo Epis
Rino Fisichella - Pierre Gisel - Pierangelo Sequeri

Cristianesimo e Occidente

Quale futuro immaginare?



Glossa

IL RITORNO FILOSOFICO DI PAOLO: UNA SFIDA PER L'UNIVERSALISMO CRISTIANO

Adesso sono lieto nelle sofferenze per voi e completo ciò che manca nelle angustie del Cristo nella mia carne per il suo corpo che è la chiesa... (Col 1,24).

Considerazioni introduttive

1. Negli ultimi anni alcuni filosofi contemporanei, provenienti da diverse culture e tradizioni intellettuali, hanno riscoperto il pensiero dell'apostolo dei popoli San Paolo. Esempi illustri ne sono Jacob Taubes¹, che è stato il primo pensatore nell'epoca della "postmodernità", il cui confronto con Paolo ha suscitato un ampio dibattito e, successivamente, Alain Badiou², Giorgio Agamben³ e Slavoj Žižek⁴, che sono senz'altro tra i filosofi più noti degli ultimi decenni. In ogni caso, questa nuova recezione ha ricevuto dapprima una grande eco nel mondo filosofico, soprattutto "laico" (con l'eccezione di Taubes) che, solo da qualche tempo, anche grazie alla ricorrenza dell'anno paolino (2008/2009), ha raggiunto anche il mondo teologico cattolico. Dopo il commentario di Barth sulla *Lettera ai Romani*

¹ J. TAUBES, *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi, Milano 1997.

² A. BADIOU, *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, Cronopio, Napoli 1999.

³ G. AGAMBEN, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringheri, Torino 2000.

⁴ S. ŽIŽEK, *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, Raffaello Cortina, Milano 2003.

(1919), si può dire che sia la prima volta che un autore della Bibbia è posto al centro dell'interesse del discorso accademico occidentale.

2. Questo nuovo interesse chiede alla teologia una grande sensibilità per la comprensione del cambiamento in corso nel mondo occidentale, dal momento che, improvvisamente, categorie teologiche hanno raggiunto il discorso filosofico contemporaneo. Il fenomeno diviene ancora più sorprendente quando ci si rende conto che è nato in un mondo laico-agnostico disinteressato, ormai dal tempo dell'idealismo tedesco, alle categorie della fede e della teologia. L'unica – anche se breve – eccezione è stato il clamore suscitato dal commentario di Barth sulla lettera di San Paolo agli Romani⁵, che ha trovato una certa corrispondenza nelle lezioni tenute dal giovane Heidegger su Paolo, soprattutto sulla lettera ai Tessalonicesi⁶. È notevole il fatto che le riflessioni sia di Barth sia di Heidegger siano state elaborate subito dopo la Prima guerra mondiale, cioè nel periodo immediatamente successivo alla grande apocalisse europea. Siamo dinanzi a una vicenda che ha distrutto definitivamente l'*Ancient Régime* (già scosso dalla Rivoluzione francese) e che è costata più vite e più sangue di ogni altra precedente guerra. Il 1918 ha significato la fine del mondo coloniale e l'inizio della fine del vecchio sistema culturale dell'Europa basato sulla genealogia: fino alla Prima guerra mondiale la maggior parte degli stati sono stati governati da antiche dinastie, quindi da linee genealogiche, in cui si identificavano i soggetti in quanto sudditi. Dopo il 1918 questo sistema ha perso definitivamente la sua plausibilità: da un lato perché è diventato evidente che il mondo industriale ha dissolto il vecchio *ordo*, dall'altro perché le dinastie hanno quasi divorato una intera generazione e, di conseguenza, l'essenza della famiglia. Parte della

⁵ K. BARTH, *L'epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 2003.

⁶ M. HEIDEGGER, *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003.

tragedia dell'Europa è consistita sicuramente nel fatto che il fascismo e la sua ideologia sono giunti in un periodo dove era già evidente⁷ che riuscivano certo a mobilitare le masse, ma solo al prezzo di un radicale gesto di esclusione. In questo modo l'Europa si è trovata dinanzi a un *universalismo della esclusione*.

3. La seconda fase del confronto con la teologia di Paolo, che forse avrà effetti più duraturi, ha avuto luogo in un tempo di trasformazioni più radicali rispetto a quello della Prima guerra mondiale. Alla fine degli anni '80 è crollato il sistema comunista e con esso la visione marxista che ha influenzato più di ogni altro modello noetico il pensiero e le speranze intellettuali del XX secolo, e che ha rappresentato finora l'ultimo universalismo della storia. Il suo declino non ha tuttavia veramente generato una nuova visione globale, piuttosto ha portato al trionfo di un altro universalismo perverso: quello del consumo. Oggi siamo diventati tutti consumatori e troviamo le nostre identità nella *marca*, dalla quale ci si può ritirare a piacere e che si deve cambiare e sostituire senza limitazione. In questo mondo ogni essere, in quanto sostituibile, ha la potenzialità di trasformarsi in una merce e tutto ha un prezzo e niente una dignità. Questo nuovo universalismo dell'*homo consumens deve escludere* – come il fascismo – una quantità arbitraria di persone, poiché solo la marca, non disponibile a tutti, disegna la *persona* (maschera) del consumatore, in quanto ne forgia l'identità peculiare. In questo modo si genera un circolo del desiderio, in cui all'acquisto di una merce segue la possibilità di disfarsene, qualora essa non riuscisse più a fondare l'unicità cercata del consumatore. A questa situazione corrisponde l'atteggiamento relativistico che si sottrae da ogni vincolo sociale e noetico. Oggi la crisi di questo dinamismo, anche se rimossa e spesso ridicolizzata, appare evidente: da una parte, esso crea un abisso tra

⁷ Si legga per esempio l'*Etica* di Bonhoeffer, soprattutto il capitolo «Eredità e decadenza»; cfr. D. BONHOEFFER, *Etica*, Queriniana, Brescia 1995.

coloro che riescono a permettersi il godimento (infinito) della marca e coloro che ne rimangono fuori; dall'altra questa *Weltumgang* consuma sempre più risorse e energie (incluse quelle umane...) che non esistono in una realtà sostanzialmente limitata. Tratta il mondo come un perpetuo mobile totalmente disponibile per il desiderio infinito dell'uomo-consumatore senza percepire che l'abbondanza immisurabile del dono dell'essere e la sua finitudine sono i due lati della stessa medaglia (solo il non-sostituibile mortale è un vero dono...). Proprio a causa delle risorse limitate svanisce un altro racconto universale della modernità, quello cioè della tecnica onnipotente, capace di realizzare il sogno umano di un'autocompimento illimitato.

4. In questa condizione di crisi la teologia di Paolo offre una visione radicalmente differente. In primo luogo, si deve sottolineare che l'apostolo inaugura una prospettiva universale, capace di superare i tradizionali confini del sangue, della classe e perfino del *genos*, cioè i limiti improntati dalla storia, ponendo al loro posto una visione del mondo in cui l'avvento del messia ha superato/conservato/reso inoperabile (nel senso di *aufheben*, *καταργειν*) le identità del vecchio *ordo*. Ma occorre tuttavia insieme affermare che si tratta di una visione che non dimentica e non rimuove la vulnerabilità e la finitudine (anche morale) dell'uomo, che *ab origine* cerca di difendersi dalle sfide dell'Altro, che gli ricorda e lo rimanda alla propria mortalità. Inoltre, si può notare che, se da un lato la figura di San Paolo risulta senz'altro decisiva per la storia della chiesa (seguito da Sant'Agostino, Lutero, Schelling...) e dell'Europa, dall'altro l'apostolo resta il grande ignoto, il cui pensiero è stato presente in un modo sotterraneo ed arcano, al margine della dottrina ufficiale, anche all'ombra di Pietro, di Mosè, e perfino di Platone e Aristotele.

5. Nelle considerazioni seguenti intendo proporre dieci tesi per illustrare il significato di Paolo in rapporto all'universalismo cristiano contemporaneo. Esse si fondano sia

sulla convinzione che l'Europa – qualunque siano i suoi confini – non sia pensabile senza una visione universale, tanto che perderebbe immediatamente il suo senso e il suo obiettivo senza questa prospettiva; sia sulla fede e sulla speranza che l'Europa possa infine segnalare e indicare il luogo nel mondo, in cui sono custoditi esperienze e racconti capaci di aprirsi a una prospettiva cristiana-umanistica, e a alla sua sensibilità per la destinazione trascendente-divina donata all'uomo e tramite lui a tutta la creazione (*Rm* 8; *1Cor* 15).

1. “Europa” significa una rottura storica con le proprie radici che impedisce qualsiasi ricorso immediato alle sue tradizioni culturali passate

Quando si parla dell'Europa si può pensare ai grandi racconti che l'hanno plasmata. Non si sbaglierà dicendo che essi sono il suo fondamento. Tra i racconti più significativi ed essenziali che marciano l'origine dell'Europa, troviamo l'*Odissea* di Omero e l'emigrazione di Abramo, che narrano la perdita della propria dimora. Anche se entrambi giungono infine alla prospettiva promettente della possibilità di un'esistenza piena e degna, non fingono tuttavia di ritrovarsi semplicemente nell'intimità dell'utero materno. *Ulisse* ritorna a casa, ma segnato dall'esperienza dell'esterneità e nella prospettiva di iniziare un altro lungo viaggio, per riconciliare Poseidon (*Odissea*, XI); *Abramo* rimane ospite sulla terra (come il suo discendente messianico). Perciò Europa inizia – non solo geograficamente – in un luogo estraneo, che porterà sempre con sé.

In questa tradizione si muove anche un racconto moderno che rappresenta forse l'ultima grande narrazione dell'Europa, descrivendo nello stesso tempo la sua genesi, cioè la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel. Il grande filosofo collega due livelli del racconto, in quanto annoda la narrazione dell'Europa con una riflessione sul modo di raccon-

tarla. Sono anche due i livelli del contenuto: da un lato si distende dall'inizio dello spirito Europeo⁸ fino al tempo di Hegel⁹, cioè al tempo dell'Illuminismo. Dall'altro tutto il libro, ma soprattutto l'ultimo capitolo, implica la grande utopia di un modo di sapere che riesce, *assolvendosi* da ogni tentazione di incastrare la realtà attraverso l'auto-proiezione narcisistica, a riconoscere l'Altro da noi¹⁰. La *Fenomenologia*, descrivendo questo percorso storico-utopico, disegna la storia di un'odissea dello spirito (Europeo) che ha a che fare con una mancanza/privazione dell'Io riflettente. Si tratta dell'esperienza dell'Io di *non* trovarsi nel mondo, di essere privazione dell'essere. L'Io intende colmare questa lacuna, rivelata non per ultimo dai fenomeni del tempo e della morte che impediscono una sua propria autoreferenzialità totale (totalitaria), con le sue riflessioni. In tal modo il mondo diventa quasi lo specchio del tentativo dell'Io di superare la negatività e la privazione che in verità esso è in se stesso. L'Io viene confrontato con il fatto che nessuna figura, individuata nel suo mondo-specchio, può davvero rappresentarlo. Il soggetto non si riconosce nella certezza sensibile, né nelle cose-oggetti della percezione, nel mondo delle forze, nel desiderio per la vita, nemmeno nell'Altro; non si trova nell'osservazione dell'intelletto e nelle leggi della natura, nell'erotica del piacere, nella virtù, nell'autoraffigurazione compiuta nelle sue opere, nell'adattarsi al suo mondo (come un animale), nell'eticità della famiglia e del comune, nella formazione mediante lo stato e l'economia, nell'intelletto e nella fede all'Assoluto *totaliter aliter*. Infine, è fallito anche il tentativo di darsi un'identità nelle leggi morali e nelle produzioni estetiche della religione. Il mondo del soggetto si è differenziato sempre di più, ma allo stesso tempo si è rafforzata l'esperienza

⁸ Si pensa al capitolo «Lo spirito», soprattutto alla sua prima parte «Lo spirito vero, l'eticità».

⁹ Nel capitolo «L'animo coscienzioso» si presentano le figure dell'*anima bella* e del *perdono*, entrambe discusse durante il tempo di Hegel.

¹⁰ Cfr. K. APPEL, *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*, Schöningh, Paderborn 2011.

della privazione, cioè della negatività dell'essere (come verità dell'Io) che impedisce ogni domiciliazione del soggetto, la cui odissea non conduce a una dimora.

Questa situazione si trova a un punto nevralgico, non ancora preso in considerazione in modo adeguato: si tratta dell'analisi intorno al destino dell'Europa che Hegel propone nel capitolo *La libertà assoluta e il terrore*, figura *peculiare* per lo spirito europeo. In essa viene sottolineato non solo che la negatività dello spirito non riesce più a trovarsi nell'eticità (positiva) della famiglia e della *polis*, basata sulla genealogia; ma anche che tutto il processo negativo culmina nell'alienazione dello spirito dall'essere e da sé stesso, fino a che la negatività dello spirito annichisce la sua stessa genesi, rivolgendosi completamente verso di sé. In questo senso la libertà assoluta implica anche la libertà dalla propria storia ed esprime il *movimento di un'astrazione totale* da ogni contenuto. Ciò che resta è il mondo astratto, dentro il quale si nasconde il nichilismo europeo nelle sue varie forme. Con altre parole: con la libertà assoluta il soggetto si libera da ogni contenuto, incluso quello storico, e il processo dell'*Aufhebung* diviene pura distruzione. Ciò che rimane è il *niente assoluto*.

Per questo movimento dello spirito europeo come eccesso di negatività, che giunge al nichilismo, si possono proporre alcune illustrazioni: la prima, e forse più significativa, è la *virtualizzazione del mondo*, di cui parleremo anche in seguito. Essa sostituisce la realtà (*res aliter*) con la rappresentazione di uno specchio che riflette proprio (il) niente. In questo modo uno dei *Leitbilder* della modernità occidentale è diventato *Disneyland*, luogo senza contenuto vero, in cui viviamo giorno dopo giorno. Se parliamo di Disneyland, dobbiamo avere in mente la posizione del filosofo francese Baudrillard, che ha fatto notare¹¹ che la vera funzione di Disneyland è quella di creare la condizione

¹¹ J. BAUDRILLARD, *Simulacra e Simulations*, in Id., *Selected Writings*, Stanford University Press, Stanford 1998, 166-184. Cfr. anche U. Eco, *Il costume di casa*, Bompiani, Milano 1973.

fittizia per la quale, dopo esserne usciti, si ha l'impressione di essere rientrati nella realtà, nascondendo in questo modo la virtualità del mondo borghese. Un altro simbolo della virtualizzazione nichilistica, che ha cancellato ogni tratto di storia, è *Los Angeles*. Si tratta di una città senza storia reale, senza centro (storico); veramente un non-luogo, una u-topia senza prospettiva futuristica perché priva di passato. È simbolico in quanto modo di incontrare il mondo: senza radicamenti e collegamenti, nella possibilità costante di distanziarsi da tutto e di ritirarsi da tutto, cioè il relativismo assoluto. Un terzo quadro, il più apocalittico, si nasconde nella differenza tra nazionalsocialismo e fascismo: il primo è l'espressione del niente assoluto, del terrore totale, invece il secondo rappresenta il tentativo di colmare la negatività dello spirito con una genealogia virtuale (della nazione, del sangue, di una storia fittizia).

In ogni caso, è necessario rendersi conto che ogni tentativo di superamento di questa perdita della tradizione e di questa crisi, che desideri il ripristino del vecchio mondo (pre-illuministico), finirebbe precisamente in questo universo virtuale, mettendo in atto così proprio ciò che voleva evitare. Il mondo diventerebbe un grande museo, un luna-park e le sue tradizioni servirebbero solo per nascondere il niente (assoluto) che vi sta dentro. In queste considerazioni si spiega perché a buon diritto si può chiamare la *Fenomenologia dello spirito* l'ultimo grande racconto: dimostra il nichilismo come possibilità e in un certo senso come conseguenza necessaria di un certo sviluppo europeo (e non si deve dimenticare che questa Europa rappresenta lo spirito umano nella sua negatività radicale). Da questo punto potrebbe iniziare una libertà radicale, non più determinata dal destino del passato: la prima forma di questa libertà è giunta tuttavia al terrore e la sua espressione contemporanea si trova nella virtualità. In questo modo dopo il racconto di Hegel seguono i racconti della fantascienza, dal *Signore degli anelli* fino a *Harry Potter*.

Si presagisce che il trauma della negatività (che, pur aprendo alla libertà, giunge fino al terrore) – mascherata

e compensata in diverse forme, alcune delle quali descritte nella *Fenomenologia dello spirito* – ritorna come fantasma-demone, come proiezione che colpisce i superstiti: non per ultimo sappiamo dal vangelo che il nome di questi demoni è legione...

2. Il nichilismo è l'ultima conseguenza del progetto europeo che contamina tutto il mondo

Il nichilismo indicato nel primo punto è diventato il progetto universale contemporaneo che pervade tutto il mondo. Di conseguenza, le culture tradizionali vengono dissolte e rispondono con l'astrazione del fondamentalismo, che crea a sua volta un mondo astorico e virtuale.

Nei nostri tempi si trovano spesso posizioni che elogiano la pluralità del sapere e danno enfasi alla varietà delle verità. Ma in questa prospettiva si dimentica facilmente che oggi più o meno tutte le culture del mondo sono segnate dal pensiero della tradizione europea. L'eticità tradizionale è diventata fragile e il suo atteggiamento particolare non sembra salvabile senza l'oppressione conseguente di colui che non vi si può più integrare, che diviene il simbolo dell'opposizione, immanente arcano di ogni mondo etico. Su questo sfondo, la violenza e l'isteria crescente in queste culture (per esempio quelle formate dall'Islam o dall'Induismo) verso la modernità sembrano generarsi più dalla disperazione per aver perso (qualcosa) che da una reazione "naturale", deducibile dalle loro tradizioni.

Ma "l'altro dell'Europa" non solo viene proiettato come nemico fondamentalista, ma anche come l'esotico dell'Altro (dell'altra cultura). Proprio questo è ora una delle marche che servono come maschera alla nostra cultura, per nascondere il niente della propria riflessione, e in questo modo sia l'esotico desiderato, sia il terrore dell'altro sono lo specchio dell'atteggiamento nichilista della cultura europea. L'Occidente è diventato insomma una grande pia-

nura di proiezioni per tutte le culture del mondo (quella dell'Europa inclusa), desiderato e odiato nello stesso modo, dietro cui si nasconde il movimento della negatività che ha già cancellato la tradizione (anche la propria). Per questo i fondamentalismi non sono una reazione premoderna, ma, piuttosto, una conseguenza, per non dire una invenzione, della (post-)modernità, che sostituisce il mondo perso con storie virtuali e arbitrarie. La conseguenza è la vita dentro un universalismo virtuale che sta conquistando le culture, ma perdendo le realtà del mondo.

Negli ultimi anni il simbolo più significativo di questo sviluppo è stato l'attentato al *World Trade Center*, il cosiddetto "9/11". Non sembra un caso che questo evento ricordi un *videoclip*: in tal modo ha espresso il terrore del niente, mascherato con la virtualizzazione di un atto perfettamente mediatico. La forma di questa video-maschera ha corrisposto perfettamente all'atto compiuto, nella misura in cui per i terroristi le vittime non sono reali, ma figure delle proprie proiezioni; nello stesso tempo, ha costruito uno specchio angosciante della nostra cultura, quel niente in cui ci possiamo vedere e che ha dissolto la terra e le sue culture.

3. La virtualizzazione (essere mediale) e la forma attuale del nichilismo

Caratteristica della virtualizzazione è che cancella ogni fuori di sé. Al mondo virtuale manca la *res aliter* (la realtà), che viene sostituita dalle immagini della propria riflessione. Nel momento in cui il contenuto del mondo viene svuotato da parte della negatività dell'Io, rimane lo specchio negativo dell'Io. Un'immagine esplicativa si può trovare in un testo del filosofo tedesco Hans-Dieter Bahr, dove interpreta il mito di Medusa¹². Secondo Bahr la pietrificazione

¹² Cfr. H.D. BAHR, *Sätze ins Nichts. Ein Versuch über den Schrecken*, Konkursbuchverlag, Tübingen 1985.

tramite lo sguardo di Medusa riflette già l'impermeabilità delle corazze e delle fortezze di coloro che lo incontrano. Perseo riesce a superare il suo sguardo, perché lo specchio mediante cui lo riflette (ri-flette) è più impermeabile e letale della sua vista (si deve aggiungere che Medusa rimane mortale!). Infatti, se dietro il pietrificato resta un potenziale "interno" (per Kant sarebbe il *Ding an sich*, per Hegel la negatività) protetto dalla durezza della pietra, lo specchio, che è solo superficie riflettente, cancella anche questo. In questo senso si può dire che oggi non si trovano (più, o almeno sempre di meno) le pietrificazioni di una società tradizionale, in tutti i suoi riti, gerarchie, proibizioni, nelle formule che riproducono le sue paure e la sua vulnerabilità. Al loro posto, tuttavia, la lacuna della privazione che è l'essenza dell'Io viene sostituita dalla riflessività stessa. Ci separa dal nostro corpo che sparisce o si annuncia solo nel dolore o nel desiderio (e nel discorso teorico). Sembra che questa sia la ragione per la quale oggi si vede, da una parte, il trionfo di una filosofia formale come quella analitica, e dall'altra, l'imporsi del discorso sulla corporeità. Ciò si può leggere come segno di qualcosa che è sparito, perché virtualizzato; ci si può inoltre chiedere se il fenomeno dell'autolesionismo sempre più diffuso tra i giovani non esprima un urlo per riavere un corpo e per uscire dallo stato di fantasma (scorporizzato).

Un archetipo della modernità è stato il *perpetuo mobile* che esprime ultimamente la trasformazione secolare del dio metafisico. Non può morire, è perfettamente autoreferenziale, senza bisogno dell'altro da sé. Ci si può chiedere se l'universo considerato come un meccanismo che non perde né guadagna energia e che dura in eterno, non sia l'immagine di un grande perpetuo mobile, quasi la proiezione della modernità nella sua propria essenza noetica. La sua autoreferenzialità, come un sogno perpetuo – perché anche nel sogno non si incontra l'alterità –, trova la sua espressione più sviluppata nei media. Il mondo mediale è diventato un grande schermo di sogni autoreferenziali e i media funzionano come perpetuo mobile, senza inizio, senza fine e

senza interruzione, incurvato così radicalmente in sé, che non c'è più nemmeno la necessità degli spettatori. Questi ultimi, hanno persino perso l'ultima distanza dallo schermo, nella misura in cui sono entrati come attori recitando le loro parti nel grande spettacolo mediatico universale. In tal modo, l'universalismo che oggi pervade ogni cultura e ogni classe è l'autoproiezione sullo schermo che è solo superficie senza "profondità". Si può aggiungere che questa proiezione ha raggiunto anche il mondo accademico. *Power Point* riflette un sapere, ri-dimensionato sulle superfici di uno schermo, che trasforma il discorso, livellando i suoi "spazi" e colmando le sue "lacune", in quanto non rappresentabili e riducibili a un *modello* del discorso...

4. La virtualizzazione trasforma il concetto di tempo: la conseguenza più grave è lo sparire del passato (della memoria) e del futuro (della speranza)

Nella virtualizzazione il tempo non è più orientato. Ogni momento può essere sostituito e perde in questo modo la sua peculiarità. Al posto del tempo che conosce passato e futuro si produce il tempo seriale (cfr. la *ewige Wiederkehr des Gleichen* di Nietzsche).

Ci confrontiamo dunque con il compimento del sogno dell'uomo di conquistare l'immortalità. Ciò che ha iniziato con la genealogia e l'essere metafisico separato dalla temporalità (dobbiamo precisare che qui intendiamo una certa tradizione metafisica, cioè quella che interpreta Parmenide¹³ come un pensatore oltre ogni storicità e temporalità) prosegue nel mondo delle macchine, che si distinguono dall'uomo in quanto non conoscono nessuna privazione, nessun rimando all'altro da sé, ma sono completamente pre-

¹³ Cfr. K. HEINRICH, *Parmenide e Giona. Quattro studi sul rapporto tra filosofia e mitologia*, Guida, Napoli 1988.

sentì e presentabili. Questo mondo delle macchine ha dissezionato e quantificato il tempo in momenti atomizzati che non rimandano né a un futuro né a un passato, ma esprimono puramente il *nunc stans* dell'essere metafisico. Questo rappresenta l'immanenza assoluta e la presentabilità totale del tempo, a cui manca sia il rischio del futuro collegato con una libertà impensabile nel mondo deterministico delle macchine, sia la memoria del passato. La macchina assoluta, il perpetuo mobile, trova l'espressione contemporanea nella virtualità del mondo dei media e di internet. In internet¹⁴ e su *Facebook* non si muore, e ogni momento della "vita" virtuale si può ripetere (e presentare). La stessa cosa vale per i *serials* che si perpetuano all'infinito senza un vero futuro e senza un passato da ricordare.

Forse un'altra espressione di questa perdita del tempo si nasconde sotto la crescita delle assicurazioni. Oggi ci si assicura per ogni cosa, ma soprattutto per il tempo stesso (e la morte). Si rinuncia persino alle speranze del futuro per rimuovere la morte, un atteggiamento probabilmente collegato con un fenomeno che si potrebbe chiamare *nichilismo della morte*: la morte si incontra come il simbolo della privazione dell'uomo, come lacuna non colmabile, come luogo in cui si rivela la trascendenza. Questo luogo viene continuamente velato con le maschere delle nostre proiezioni. Sembra che l'ultimo tentativo di mascherare e colmare questa privazione sia il niente assoluto, così che al posto della *persona* il pensiero moderno pone il niente. Il morto viene annichilito e ciò che rimane è l'orrore di un *nihil negativum* come non-senso definitivo che si deve nascondere. *Non è questo l'arcano della nostra cultura? Il non-senso del nihil negativum da cui le culture "esotiche" si sentono minacciate?*

¹⁴ Un disegno molto impressionante della immortalità nel mondo dell'internet si può leggere nel romanzo *Otherland* di Tad Williams; cfr. T. WILLIAMS, *Otherland* (4 vol.), DAW Books, New York 1996-1999.

5. Tale distruzione del futuro si mostra nell'inganno della gioventù europea da parte della vecchia generazione

In questa concezione del tempo che ignora sia il passato sia il futuro non c'è posto per la generazione dei giovani e le sue prospettive. La vecchia generazione, che ha scoperto per sé il perpetuo presente, tradisce il contratto delle generazioni. Questo tradimento non ha solo dimensioni economiche ed ecologiche, ma giunge perfino alla corporeità dei giovani.

È significativo che questa comprensione del tempo come immanenza assoluta non conosca alcuna libera uscita. Ciò è espressione dell'autoreferenzialità assoluta, senza lacune, dove ogni momento è occupato. Tale mondo basta totalmente a se stesso e per questo non esiste nessuno spazio aperto per i giovani, dei quali non si sente alcun bisogno. L'unica funzione a loro rimasta è di essere superficie speculare della non-esistenza del tempo, dell'onnipresenza e perpetuità del tempo della vita. Come meri specchi non hanno un corpo con un "dentro" che si potrebbe sottrarre, sono cioè ridotti allo stato di fantasma. Forse questa è l'ultima conseguenza del nichilismo europeo: ha eliminato ogni futuro, sia ecologico, sia economico, sia politico e ha rotto il cosiddetto contratto delle generazioni. Al posto di un'immortalità ottenuta attraverso il mondo genealogico (che pensa di sopravvivere a ogni nuova generazione) è entrata l'immortalità conquistata dal mondo virtuale senza giovani e senza i loro sogni, desideri e bisogni. Questo dovrebbe essere uno dei grandi obiettivi della chiesa¹⁵ di oggi: una decisione per il futuro della nuova generazione, da attuare non attraverso una loro strumentalizzazione (come specchio del potere della propria eternità che sconfigge il

¹⁵ Cfr. I. GUANZINI, *Intorno a Dio. Intervista a Pierangelo Sequeri*, La Scuola, Brescia 2011.

tempo), ma grazie a una cultura dell'ascolto e una sensibilità per le sofferenze e le visioni nascoste dei giovani.

6. Il confronto tra nichilismo apocalittico e pensiero escatologico, il cui maestro è San Paolo, è il conflitto tra la fine del tempo e il tempo della fine

Si giungerebbe alla fine del tempo, se rimanesse soltanto la sua circolazione narcisistica e autoreferenziale, senza speranza, apertura e futuro. Sarebbe un tempo come presenza e immanenza totale, coincidente con se stesso, come il perpetuo mobile di internet, dove niente viene perso e tutto può essere ripetuto. Quindi non esisterebbe mortalità e vulnerabilità, ma nemmeno nascita e generazione. Niente e nessuno potrebbe essere toccato in questa macchina-tempo. Staremmo dinanzi a un mondo senza corpi, senza direzione, e di conseguenza anche senza obiettivo e senza senso. Insomma non si troverebbe alcun soggetto, perché la soggettività crea una distanza non superabile da sé, implicando l'impossibilità di quella coincidenza totale con se stessa riservata al mondo delle macchine.

Siamo allora confrontati con due tipi di tempo: da un lato esiste il *tempo mondiale* con il ciclo di nascita e morte; già *ab origine*, tuttavia, si presagisce che i suoi cicli e le sue direzioni giungano alla fine al niente assoluto (al caos – oggi si direbbe al fine entropico del mondo). Questo tempo esprime un "fra-tempo" episodico, una temporalità all'insegna della morte. Dall'altro esiste il "tempo" virtuale che sembra aver sconfitto la morte ma al prezzo di aver cancellato ogni temporalità, compreso il futuro. In questo senso rappresenta la *fine del tempo*.

L'alternativa a questo tempo nichilistico è il *tempo messianico* annunciato da Paolo, che è il *tempo della fine dopo la fine del tempo*¹⁶. A Paolo si è rivelato il carattere mortale

¹⁶ Cfr. G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, 60-71.

della sua epoca. Gli ebrei e i romani, espressioni delle culture forse più avanzate del mondo conosciuto da Paolo, hanno negato l'avvento di YHWH, il figlio di Dio, ultimo sacramento dell'alleanza tra Dio e il suo mondo. Con questo atto perverso l'uomo ha rotto definitivamente il collegamento con la vita e si è destinato alla morte. In questo modo anche il mondo di Paolo è giunto alla morte: proprio per questo, il primo universalismo che Paolo disegna, è stato un *universalismo della morte*. «Non c'è nessun giusto, nemmeno uno, non c'è sapiente, non c'è chi cerchi Dio! Tutti hanno traviato e si son pervertiti; non c'è chi compia il bene, non ce n'è neppure uno» (Rm 3,10b-12). L'uomo nella sua totalità, non importa se ebreo o greco, uomo o donna, signore o schiavo, appartiene al regno della morte.

La genialità di Paolo si trova tra l'altro nel fatto di riuscire a ospitare uno sguardo alternativo sulla storia, che non ci si aspettava, rivelato dall'evento della resurrezione di Gesù: l'apostolo ha compreso che Dio rimane fedele alla sua alleanza *sola grazia*, confermando Gesù (nell'atto della risurrezione), suo figlio, come rappresentante (al posto di Adamo) dell'uomo decaduto alla morte. La resurrezione è quasi l'autenticazione notarile della (pro-)esistenza di Gesù che culmina nella morte sulla croce; soprattutto, è la negazione totale del mondo mortifero dell'uomo, perché Dio risponde all'eccesso di violenza umana con un segno definitivo della vita, reagendo alla spietatezza dell'uomo con un gesto misericordioso di perdono. Nel sacramento della croce è *aufgehoben* il mondo umano e il suo tempo: da un lato esprime la crudeltà della cultura umana che viene smascherata come mai prima nella storia, dall'altro espone la fragilità e la vulnerabilità dell'uomo, che è degno di essere amato proprio per questo.

Così si aggiunge al tempo mortale un *universalismo della misericordia*, non costretto a rimuovere il passato e la sua colpa e le sue sofferenze, che si focalizza nel nome di Gesù Cristo. Esso apre un nuovo mondo e soprattutto un altro tipo di tempo, dal momento che l'uomo escatologico non ha più la morte solo *dinanzi a*, ma anche *dietro di sé*.

Questa immortalità non è l'occupazione dell'albero della vita, perché il soggetto non si prolunga *ad infinitum*, ma patisce un decentramento, quando accoglie la rappresentanza tramite Gesù. Il cristiano le corrisponde con una "ripetizione" della morte – muore in Gesù, a cui si indirizza la vita –, che tuttavia non significa un trionfo senza misura; piuttosto viene rimandato a un mondo fragile e frammentato, tanto che la vita cristiana oscilla tra la morte "dinanzi a" e la morte "dietro di sé" (esprimendo così un *futur antérieur*). In altre parole: *oscilla tra il tempo della storia (improntata dalla morte) e il tempo messianico universale che si incontra nel momento in cui il corpus della storia (sempre particolare) viene incorporato (aufgehoben) nel corpus del messia universale*.

7. La teologia ha perduto la sua missione universalistica perché ha dimenticato il pensiero messianico, optando per un ritorno verso un mondo che non esiste più

Negli ultimi decenni la teologia non è riuscita a reagire alla perdita del mondo. Ha vissuto in un certo senso nell'*Ancien Régime*, cioè si è illusa della persistenza di un mondo cristiano tradizionale, in cui fosse possibile muoversi senza essere toccati dall'astrazione della modernità. Perfino grandi teologi come Rahner, Balthasar, Barth, de Lubac, etc., appaiono al nostro mondo non meno lontani di Agostino, Ambrogio o Ireneo. Anche a motivo di questa distanza, la loro teologia non viene recepita dal pensiero contemporaneo.

Con la perdita dell'eticità il mondo è diventato fragile, perché le grandi tradizioni non parlano più da sé. Negli ultimi decenni la teologia ha lavorato tanto per la riconciliazione di fede e ragione, di modernità e tradizioni premoderne. Ma rimane il problema che la modernità stessa soffre di una grande crisi: soffre infatti per la contaminazione

con il nichilismo. Sia il tentativo di adattarsi alla modernità, sia quello di “tornare” all’eticità premoderna non funzionano più. Nel mondo di molti teologi la crisi dell’Europa sembra inesistente: la teologia (spesso) non percepisce la fragilità del nostro mondo, la minaccia della morte (anche della morte dell’intera umanità!), la perdita del senso, il tramonto della tradizione e il mascheramento della colpa mediante la virtualizzazione del mondo. Ha inoltre dimenticato l’esigenza di interpretare la storia e la società. Con il mondo moderno la teologia è quasi sparita come ermeneuta della storia e della cultura e per questo categorie teologiche sono state applicate solo in uno spazio sempre più limitato, dunque all’interno della chiesa. Per questo la pretesa dell’universalismo cristiano e la forma dell’espressione teologica si sono distaccate sempre di più.

Oggi invece siamo in una situazione dove una categoria essenzialmente teologica, cioè l’*apocalisse*, sembra essere costitutiva per l’intesa della cultura occidentale. Per questo il ritorno di Paolo non è una moda nel senso che la filosofia sarebbe attirata da una figura esotica, ma offre un’alternativa al mondo nichilista. Agamben, Badiou, Taubes e Žižek hanno compreso, ognuno a proprio modo, l’importanza di Paolo. La teologia deve imparare da questa nuova attenzione che è essenziale applicare la teologia di Paolo alla società contemporanea. Deve comprendersi ultimamente come critica della società (senza limitarsi a imitare la sociologia o la filosofia). Il tempo messianico contiene uno smascheramento (apo-calisse)¹⁷ della colpa e dei tratti mortali della cultura e insegna a mettere al centro uno sguardo per la fragilità legato alla misericordia (e al perdono) verso l’altro, che è il luogo proprio del vero universalismo cristiano. In questa direzione, Paolo può ritornare non solo

¹⁷ Cfr. J.B. METZ, *Memoria passionis. Un ricordo provocatorio nella società pluralista*. In collaborazione con J. REIKERSTORFER, Queriniana, Brescia 2009.

al centro della teologia ma anche al centro di un pensiero filosofico sensibile a una concezione alternativa (cioè messianica) del tempo.

8. La lealtà verso il perduto in quanto perduto implica il riconoscimento della colpa, che viene invece totalmente rimossa nella nostra società

Ogni esodo ha il significato di congedarsi: il congedo è dunque essenziale alla tradizione ebraico-cristiana. La memoria implica la lealtà verso il perduto, ma, come dice Agamben correttamente¹⁸, il perduto deve essere riconosciuto come perduto, cioè l’asimmetria tra presente e passato non deve essere pareggiata. L’alternativa sarebbe uno svuotamento del tempo in quanto viene distrutto il valore proprio del passato e in quanto viene eseguito il tentativo del ritorno nell’integrità dell’utero materno, che rivelerebbe subito il suo carattere infantile-distruttivo. In questo senso va chiesta alla chiesa lealtà verso il perduto della storia, cioè una redenzione senza possibilità di ripetere il passato. Ciò implica anche il dovere di non rimuovere la colpa (verso i morti, verso ciò che non si può restituire), dal momento che questa è un’esperienza molto faticosa sia per la nostra società sia per la nostra chiesa. Per nascondere la colpa – quella verso il passato, insieme alla colpa generata dall’abisso che divide l’umanità proposta da Gesù e quella plasmata dall’attuale deriva nichilistica – il mondo viene virtualizzato, perché non si confida più nella remissione dei peccati. La giustificazione, al contrario, così come viene pensata da Gesù e Paolo, è il segno messianico che riesce a confrontarsi con la colpa, ma al prezzo di togliere ogni maschera che la copre.

Non è un caso che la figura di Abramo sorga all’inizio della storia della Sacra Scrittura e di conseguenza anche

¹⁸ Cfr. G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, 43.

dell'Europa: ci mostra che l'esodo deve essere visto come qualcosa di essenziale. Ogni universalismo presuppone il riconoscimento dell'altro, che implica uno spostamento via da se stessi, un congedo dall'eticità e dalla genealogia della famiglia e anche dal fondamento noetico in cui siamo inquadrati. In questo svolgimento sorge la consapevolezza che la vita non permette di ritornare al passato (o di riprenderlo). Si potrebbe dire metaforicamente che il cammino verso il paradiso ci conduce avanti, attraverso alienazioni e congedi, ma non indietro. Il tempo messianico, leale al perso come perso, implica la rinuncia al desiderio di essere onnipresente (e onnipotente) e il riconoscimento del passato come tale (cioè la sua indisponibilità). Tuttavia non deve avere come effetto la disperazione o il cinismo: Paolo, come Abramo, ci ha offerto la testimonianza secondo la quale un vero futuro può aprire anche un nuovo sguardo e una nuova prospettiva sul passato. La *recapitulatio* non deve essere compresa come contenitore (e presentazione) di tutto quanto esisteva, ma piuttosto come avvento di una nuova comunione tra Dio e uomo, già visibile in Gesù e nella Bibbia. Essa lascia che si pronuncino – rinunciando a dominare la storia – con nuova speranza i nomi dei morti sottratti al desiderio dei viventi. L'amore giustificante si rivela anche nel gesto più piccolo di amicizia e di misericordia verso l'altro, sia morto, sia vivente.

In ogni caso la lealtà verso il passato chiede un altro rapporto con la colpa. Dal momento che oggi non si crede più nel perdono, rimane o la possibilità di cancellare il passato come tale, vivendo in un'onnipresenza completamente virtuale, oppure la disperazione: ciò ha come effetto il ritorno del passato come fantasma che si rivela nelle angosce e nella melanconia dell'anima europea. Sorge il sospetto che il museo sia diventato il nuovo simbolo del congedo senza speranza, di un mondo perduto che non apre a qualcosa di nuovo, ma maschera il vuoto che lo abita dentro.

9. Il tempo messianico significa deporre ogni maschera (potere, identità artificiali e autoreferenziali, esistenza virtuale...), inclusa l'ultima che è il niente negativo. In questo senso è paradossalmente/misticamente una radicalizzazione del niente

Già all'inizio della Sacra Scrittura vengono festeggiate la finitudine, la fallibilità e la vulnerabilità dell'uomo, che non è costretto a essere Dio. Per nascondere la sua umanità esposta, l'uomo si arma tuttavia con le maschere del potere, delle identità esclusive e virtuali e della riflessività narcisistica, che costruisce un mondo (psicotico) non disponibile agli altri.

La fine del primo racconto biblico della creazione introduce il "settimo giorno", il tempo messianico del sabato in cui l'uomo deve incontrare Dio nella festa. A mio parere è di grande interesse il fatto che a questa narrazione se ne aggiunga un'altra, che racconta l'usurpazione dell'albero della vita. Leggendo insieme questi due inizi, si ha l'impressione che uno interpreti l'altro. L'uomo è dunque veramente invitato, nel settimo giorno, a lodare il Signore perché non deve mettersi al Suo posto, ma può accettare la sua fragilità e vulnerabilità. È invitato ad accogliere il fatto che nel suo centro si trova una "privazione", una "lacuna" che impedisce un'autoreferenzialità assoluta. Il *nihil privativum*, il "non-luogo" nel centro dell'uomo (la negatività come l'essenza del tempo) è il portale di un'apertura, di un'ospitalità, tramite cui l'uomo si può rendere conto di essere l'evento del dono proveniente da un essere-altro a cui è indirizzato (e che precede perfino il giudizio bene-male, che corrisponde già al tentativo di raggiungere riflessivamente il *nihil privativum* dell'uomo).

In questa esposizione verso l'altro l'uomo accoglie la vita, ma anche la subisce. Intanto vuole autoprotettersi contro l'alterità con le maschere impermeabili che devono renderlo invulnerabile. Sono il potere, le identità mondiali

(la genealogia, la classe sociale, etc.) e soprattutto – nell'Occidente europeo – la riflessione totale, che sostituisce il mondo con uno specchio impermeabile il cui ultimo volto è il niente assoluto (*nihil negativum*).

Quando la chiesa annuncia oggi il vangelo, dovrebbe pretendere la caduta di questa ultima maschera del *nihil negativum*: ciò significa non sostituirla con altre, ma rinunciare radicalmente a qualsiasi maschera.

10. L'Europa (e la chiesa europea) è chiamata a essere il luogo della nascita di un universalismo messianico (Col 1,24)

Il pensiero europeo e il suo compagno biblico (paolino) prendono avvio con la critica delle maschere che coprono l'umanità in tutta la sua fragilità. L'impegno della chiesa è quello di ospitare una cultura della festa, capace di raccogliere i racconti delle angustie dell'umanità (della creazione) e delle dissoluzioni delle maschere.

L'Europa ha da una parte intrapreso la strada del nichilismo, ma dall'altra le resta una prospettiva cristiana proprio oltre questa maschera – o forse si deve dire dietro, al di qua di essa. Se è vero che la festa, come indicata nel settimo giorno, celebra la vulnerabilità dell'uomo e di tutta la creazione, collegata con uno sguardo di misericordia verso l'essere, sarebbe importante che la Chiesa rimanesse fedele a una cultura della festa. San Paolo, il grande testimone delle sofferenze a cui l'uomo si trova esposto, ma anche uomo della speranza e della misericordia, ha lasciato nella lettera ai Colossesi la frase misteriosa che dice di completare «nella mia carne quello che manca ai patimenti di Cristo, a favore del suo corpo che è la Chiesa» (cfr. Col 1,24). La si può certamente interpretare nel senso che la chiesa come corpo di Cristo è chiamata a ripetere la sua opera; Paolo indica tuttavia anche un altro gesto, messo in atto successivamente anche da altri e approfondito da San Giovanni:

inizia a scrivere lettere che annunciano Cristo e in tal modo iscrive nel suo mondo, nelle sue comunità, il nome di Cristo. Così alla *incarnazione* segue una *iscrizione*: non sembra un caso che la chiesa (e anche l'ebraismo) abbia cercato di definire un canone, sempre aperto per una rilettura, in quanto basato sul Verbo incarnato. Oggi deve nascere la visione di una chiesa che veste Cristo (e la parola della Scrittura) in modo che diventi testo leggibile della sua parola (sarebbe un segno importante se, ogni canonizzazione, venisse accompagnata da un racconto sulla persona degno della Sacra Scrittura). Potrebbe divenire l'inizio di un nuovo racconto dell'Europa con una prospettiva universale, un racconto di ospitalità, capace di accogliere le sofferenze di Gesù, perché capace di aprirsi alla misericordia, alla sensibilità e fragilità della creazione.

Kurt Appel