

## CRISTIANESIMO, MODERNITÀ, LETTERATURA

*Basterebbe chiedere che differenza ci  
sia fra realtà e verità (...)*

C. Michelstaedter

Quando incomincia la Modernità – scrivo il termine maiuscolo nel significato di epoca, per non confonderlo con altri significati –? È importante saperlo, tra l'altro per poter fare ipotesi sulla sua eventuale fine (tutto ciò che incomincia finisce, almeno secondo il suo essere nel tempo, *kata ten tou chronou taxin*, già diceva Anassimandro).

Ma non è così facile trovare la data di inizio della Modernità. Anzitutto: moderno, etimologicamente vale «di adesso», dunque di oggi, contemporaneo; attuale, si potrebbe dire. Ma *attuale* (=in atto) significa ciò che è vivo, non inerte o esaurito, non scontato o scaduto; ciò che realizza, o continua a realizzare, interamente la propria potenzialità; e qui ci troviamo subito in un groviglio che allontana le nostre speranze di stabilire la data d'inizio della Modernità. Se moderno significa attuale, siamo infatti nell'oscurità più piena riguardo al nostro problema. Ciò che è antico – il contrario di moderno – non è dunque mai attuale? Ciò che è moderno lo è sempre? Ma la parola inutile o effimera, il verso che non è poesia, l'affermazione o la negazione vuote di verità, la pagina narrativa che racconta cose false, banali o inutili – parole tutte appena dette o pubblicate, tutte di oggi – sono *attuali*? Non lo sono né oggi né domani, non avendo in sé vita. L'ultima notizia gridata dalla televisione o dal giornale, esaurita la sua brevissima utilità è vana e morta, perché notizia irrilevante o superflua o falsificata o banalizzata dai mass-media.

«Omero è nuovo stamattina, e niente è forse tanto vecchio quanto il giornale di oggi», scriveva Péguy nel 1914, alla vigilia

della sua giovane morte <sup>1</sup>. Ma, nota Paul Valéry, «il moderno si accontenta di poco»; infatti spesso preferisce la parola-chiacchiera e l'immagine-chiacchiera. Così molti non credono nella serietà della vita solo perché credono perdutamente nella televisione, si abbandonano al suo flusso superficializzante e dissolvente. Così sembra attuale ciò che non è in atto secondo tutte le sue potenzialità, ma è solo banalmente esibito, reso vistoso, imposto. *Contemporaneo* e *attuale* sembrano coincidere nella mente dell'uomo «leggero».

In questi termini e limiti, la Modernità stessa sembra non esistere come epoca storica, ma solo come esito obbligato e definitivo di tutta la storia passata, che appare nei suoi confronti un rozzo antecedente. Allora si è disposti a dire facili sciocchezze, come l'affermazione che la Modernità incomincia con l'invenzione della stampa, o con l'automobile, o la radio, o la televisione (e perché non con il frigorifero, la lavatrice, o il computer?). La Modernità come *alternativa* alla storia diventa così un equivoco, e si propone come il «Dopostoria» che faceva tremare Pasolini, o la fine della storia annunciata da Fukujama.

Non che non ci sia un reale pericolo di fine della storia, se la Modernità si pone come «oltre» tutta la tradizione e la memoria storica, in tal modo spegnendo le coscienze; di ciò riparleremo; ma occorre anzitutto comprendere che la Modernità esiste realmente, al di fuori delle sue illusioni e dei suoi vizi, e comprendere la sua realtà a partire dal suo reale, storico inizio.

Quale differenza decide tra Antichità e Modernità? Deve essere una differenza capitale, non una variazione o più variazioni parziali, obbligate, indotte dall'irrequietezza medesima della storia, cioè dalle passioni degli uomini. Se è così, è ben difficile individuare il discrimine oltre il quale si distende la Modernità. C'è qualcosa di nuovo sotto il sole? No, sembra dire, con la cultura classico-pagana, la Bibbia stessa <sup>2</sup>. L'uomo, non è sempre l'uomo? Le vistose metamorfosi della storia non riguardano solo gli aspetti

<sup>1</sup> C. Péguy, *Nota su Bergson e la filosofia bergsoniana* (1914), in *Cartesio e Bergson*, Lecce 1977, p. 15.

<sup>2</sup> «Non c'è niente di nuovo sotto il sole», *Qo* 1, 10.

più visibili e meno profondi dell'umanità nella sua evoluzione? Sono spesso proprio coloro che più difendono la Modernità, a nutrire una concezione fissista, se non pessimistica, dell'uomo. Ed è un fatto che la Modernità diventa un oggetto sconosciuto nella misura in cui ci si sforza di definirla e delimitarla solo cronologicamente o culturalmente ma in modo superficiale.

È nata con il Rinascimento la Modernità? Ma ci sono, nel Medioevo, molte luci di umanesimo e di rinascimento, lo sanno bene i medievisti seri, non ideologici. È nata con l'Illuminismo? Ma le idee fondanti dell'Illuminismo – uguaglianza e «pubblica felicità» – sono idee radicalmente cristiane e si trovano tanto nei vangeli quanto nella *Summa Theologiae* di s. Tommaso e nel *De Monarchia* di Dante. Tanto meno si può pensare che la Modernità sia nata con gli orrori della Rivoluzione francese – torsione e tortura dell'Illuminismo – al cui riguardo lo storico non cattolico P. Chaunu ha detto che senza di essa il mondo sarebbe migliore, e che la sua parte positiva consiste in ciò che essa non è riuscita a distruggere (tesi discutibile ma non priva di molta e di molte verità); e Tocqueville già diceva che tutto ciò che essa ha fatto si sarebbe fatto senza di lei.

Ancor meno si può credere che la Modernità sia nata con la ferrovia, il telefono o la catena di montaggio di Ford: a meno che non si abbia una concezione meramente quantitativa della vita, fraintendendo la quantità per qualità, come iniziò a fare Marx sciogliendo sui precedenti cedimenti di Hegel e di Feuerbach (e la frana fu poi allargata dal successivo Marxismo e dal Positivismo).

Se oggi si chiedesse all'«uomo della strada» se si sente moderno, e perché, penso che si avrebbe una generale affermativa e poi una miriade di risposte frammentarie, superficiali e centrifugate, e non potrebbe essere che così: per cogliere l'essenza della Modernità occorre una notevole, e notevolmente onesta, completezza di visione culturale (sulla base di autentiche conoscenze), equilibrata e centrata; oppure un non frequente intuito spirituale. Il denominatore comune, invece, di quelle risposte vaghe e frammentate sarebbe certamente la parola «libertà». Ma il concetto oggi più corrente e diffuso di libertà – per cui la Modernità sarebbe l'epoca cosciente e rivendicatrice della libertà – nasce precisamente nel cosiddetto Ri-

nascimento (*cosiddetto* in quanto lo si pretende primo, unico e interamente positivo, contrapponendolo al «medio evo» preteso negativo), quando alla volontà cristiana del Bene oggettivo – di origine biblica e platonica – si va rapidamente sostituendo la volontà come tale, cioè nel e del soggetto, la volontà fuori e al posto della ragione che vede e indica il bene (*pro ratione voluntas*). E ciò costituisce senza dubbio un progresso rispetto al corporativismo medievale, ma un progresso deviato e corrotto – perché non è la libertà che fa veri, ma è la verità che fa liberi <sup>3</sup> – dell'autocoscienza individuale. Non può certo caratterizzare la svolta della Modernità, se già gli antichi con più sincero e spietato realismo dei moderni ammettevano: «Trahit sua quemque voluptas» <sup>4</sup>, ciascuno è tirato dal suo piacere. Il Rinascimento, inoltre, meno di ogni altra epoca può aspirare al titolo della Modernità, dal momento che per la prima volta, dopo più di un millennio, si distoglie dal naturale orientamento al presente e al futuro e volge il suo sguardo nostalgico verso il passato, eleggendolo età di umanità e cultura perfetta, vertice irraggiungibile e solo imitabile, dal quale si è separati nel tempo a causa della decadenza del «medio evo» considerato parentesi di barbarie e di regresso culturale. È incredibile che da allora generazioni di storici, fino ad oggi, abbiano accettato seriamente sia quella visione rinascimentale della storia, retrograda e passatista oltre che idealizzante e perciò distorsiva, certamente non «moderna» anzi intimamente antimoderna; e ancor più incredibile che abbiano accettato quella stupefacente etichetta, «medio evo», attribuita per dispregio a quella età ideologicamente censurata e bollata d'infamia per motivi che non sono stati ancora sufficientemente scoperchiati oltre che per superficiali pretestuosità; motivi intimamente anticristiani.

Dunque è ben difficile reperire la Modernità in tutte queste pieghe e contropieghe della storia degli ultimi due millenni, tutte correlative e reciprocamente collegate da sequenze causali e temporali che ne fanno un'unità storica, sia pure nel nesso di mille distinzioni, e attraversata da molte crepe conflittuali. E bisogna ave-

<sup>3</sup> Cf. *Gv* 8, 32.

<sup>4</sup> Virgilio, *Ecloga* II, 65.

re il coraggio di non volercela trovare a tutti i costi, cedendo alle sirene delle mode culturali e di costume. Non c'è, qui, l'inizio della Modernità nella quale siamo, volenti o nolenti, immersi. Bisogna cercarlo altrove.

Non certo nell'Antichità, che ha anch'essa le sue peculiari caratteristiche, pur nelle sue distinzioni e nei suoi conflitti interni. L'uomo antico è infatti unitario, come (e diversamente da) l'uomo moderno; tanto quest'ultimo cerca l'infinita libertà, l'illimitata autorealizzazione e quasi autodivinizzazione, quanto il primo cerca l'ordine definito, il limite, la perfezione nella finitezza, la misura e il conveniente tra gli eccessi, che invece caratterizzano tendenzialmente i sogni e gli ardori della Modernità. I «peccati» antichi sono gesti di dismisura, quelli moderni trasgressioni, slanci di auto-superamento impetuoso e a volte insensato, cioè privo di direzione, fino all'insignificanza.

Antichità o Modernità? Limite o infinito? Dicibile o indicibile? Chiusura nel significato o esplosione dei significati? Orizzonte chiuso o aperto? Solo un «impossibile» *rapporto* tra legge e aldilà della legge, una *parola* che, contenendo tutti i significati, insieme li trascendesse, potrebbe assumersi (*tollere*) entrambe le epoche differenziandole e collegandole: un *Logos*, insieme *rapporto* e *verbo*, tale da crocifiggere in sé i tempi elevandoli alla sua, ad essi donata, pienezza.

Qui si scioglie l'equivoco della Modernità. Il suo vero inizio non può essere nessuna delle date contenute nel bimillennio cristiano, ma solo quella di avvio del bimillennio stesso. È una logica *interamente* culturale – che guarda, cioè, al limite della cultura – ad esigerlo, e non una postulazione di fede (bisognerà tenere sempre presente, con onestà intellettuale, questa verità *storica*). Perché tutti i mutamenti, le novità, le trasformazioni, gli *hapax* storici contenuti negli ultimi duemila anni non si spiegano, nella loro ultima radice, né in se stessi né tra loro, ma si spiegano tutti, e nelle loro connessioni, da una radice unica, da una soglia di uscita dall'Antichità, di entrata nella Modernità, che profila lo spartiacque tra le età. E ciò è vero culturalmente, storicamente, e perciò universalmente oltre ogni appartenenza o negazione di fede.

Cosa cambia, *radicalmente*, tra Antichità e Modernità? Cambia l'antropologia, cioè la concezione dell'uomo, in conseguenza del cambiamento della teologia – che esisteva già prima della svolta come «filosofia prima» ovvero «metafisica» —, e il cambiamento della teologia e dell'antropologia induce quello della visione del mondo e della storia. Ma è a partire dal mutamento dell'antropologia che si rende eminentemente visibile la svolta epocale.

L'uomo precristiano è una realtà di solitudine – ontologica prima che psicologica – in balia degli dèi e del destino: in questa «verità» convergono potentemente il tragico, il comico, il lirico, le corde più profonde dell'umano insieme all'epico. Edipo, la cui dignità si identifica con la sventura, Sosia (nell'*Amphitruo* di Plauto) la cui identità si smarrisce nell'ingiustizia divina, sono voci di un universo nel quale per l'uomo è meglio non nascere, o morire giovane, perché è «pulvis», «umbra» (Orazio), e la polvere non è riscattata. La legge della misura universale delle cose, occulta e inderogabile, lo costringe a quella disperazione di sé che fa tanto degli schiavi che dei loro padroni vittime rassegnate, e che spinge all'ironica sufficienza molti uditori ateniesi dell'apostolo Paolo quando quest'ultimo annuncia la risurrezione, in Cristo, della carne, la realtà mortale dell'uomo.

Nell'universo antico l'uomo perde se stesso, nel senso che paga il prezzo del proprio esistere: sia amando che odiando, dando o conservando se stesso, affidandosi o sottraendosi al rapporto con il mondo, con gli altri, con se stesso. In questo universo non c'è salvezza se non nell'evasione da esso (da Platone ai *mysteria*) scoperto e abbandonato nella sua irrealtà o inferiorità irredimibile. Amare l'essere vero al di là delle apparenze, il Bene oltre le illusioni, significa trascendere il mondo mutevole e contingente, e ciò è il contrario, esattamente, dell'*incarnazione* e della *risurrezione*; si comprende allora, al di fuori dell'*esperienza* del Dio incarnato e risorto, il riso degli Ateniesi.

Il vangelo di Gesù Cristo porta nella storia antica una rivoluzione integrale, un'assoluta trasformazione dall'alto (incarnazione), pur a partire visibilmente dal basso (nascita-passione-morte-risurrezione). Dio che si fa uomo, non come simbolica teofania o *avatar*, ma nell'esatta croce delle realtà *Dio* e *uomo* indivise e in-

confuse nell'unità, è novità assoluta, la novità di ogni possibile novità: pienezza del tempo e della storia (*pleroma e telos*), realtà ultima (*eschaton*) già attingibile e inizio della vita eterna come primizia (*aparchè*) già contenuta nella vita vissuta in Cristo attraverso lo Spirito; tutto ciò offerto in dono (grazia) assolutamente libero (gratuito) di Dio fatto uomo all'uomo perché sia non solo riscattato dal peccato (redento) ma elevato a Dio stesso: divinizzato. Ma che significa *divinizzato*?

Significa, anzitutto, sottratto ai suoi limiti naturali: «se uno non rinasce da acqua e da Spirito, non può entrare nel regno di Dio» <sup>5</sup>. Poi, sottratto ai limiti nazionali e sociali: «Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna» <sup>6</sup>. Infine, soprattutto (e da qui discendono le conseguenze appena citate), significa *incorporato* al Figlio e quindi chiamato all'unità con il Padre nello Spirito Santo; cioè niente di meno che chiamato e assunto, per grazia, alla eterna vita trinitaria di Dio (=paradiso), e chiamato non come singolo, ma nell'unità di tutti i redenti, unità non solo psicologica ma ontologica in Dio: onto-teologica: «Non c'è più giudeo né greco (...) poiché tutti voi siete uno (=una sola persona soprannaturale <sup>7</sup>) in Cristo Gesù» <sup>8</sup>.

Ma questa divinizzazione dei figli nel Figlio non si capisce, e neppure si intuisce, se non si leggono con attenzione le lettere di s. Paolo e i Vangeli (oltre agli altri scritti neotestamentari, in particolare all'*Apocalisse*), specialmente quello secondo Giovanni, che apre il mistero luminoso della vita trinitaria. Il mistero è nell'essere «tre», non «due» o «uno» aritmeticamente, di Dio – i numeri devono essere qui letti con sapienza analogica, non con esattezza logica —; cioè dono perfettamente dato: il Padre al Figlio, il Figlio al Padre, *nello Spirito Santo*; in modo tale che, dandosi interamente a se stesso e *senza ritorno*, Dio, secondo le limitate categorie di pensiero umane, è e insieme non è; è perché è tutto Dono, non è perché è tutto Dato. Ciò che è negazione e

<sup>5</sup> Gv 3, 5.

<sup>6</sup> Gal 3, 28.

<sup>7</sup> Nel testo greco il pronome «uno» è maschile (*eis*).

<sup>8</sup> Gal 3, 28.

morte per la mente umana, limitata per natura e ferita dal peccato, è vita e Amore trionfante in Dio. Perciò nel vangelo secondo Giovanni Gesù può dire «Io e il Padre siamo una cosa sola»<sup>9</sup> e «non faccio nulla da me stesso, ma come mi ha insegnato il Padre, così io parlo»<sup>10</sup>; e nel vangelo secondo Matteo: «Padre mio (...) non come voglio io, ma come vuoi tu»<sup>11</sup>; e, ancora in Giovanni, Gesù «rese (=consegnò) lo Spirito»<sup>12</sup>; al Padre. Il non-essere per amore di Gesù è l'infinito essere-non-essere del Verbo e delle altre Persone trinitarie, reciprocamente, in Dio. A questo è chiamato-assunto l'uomo.

Si dirà: ma questo è un discorso di fede. Certamente. Ma nella storia – società, cultura, economia, costume – diventa fatto antropologico, culturale. E come tale deve essere storiograficamente recepito, analizzato e giudicato. Non basta il generico «non potere non dirsi cristiani», che risolvendosi in sola cultura non distingue tra fede e cultura; proprio perché occorre distinguere, si deve «laicamente» individuare nell'evento-Cristo la data d'inizio culturale di qualcosa che non può spiegarsi solo culturalmente, una Modernità alla quale anche i non credenti possono onestamente riconoscere originalità e peculiarità cristiana, e in conseguenza assoluta novità culturale, senza appropriarsi di questa originalità e peculiarità come se fosse solo, e originariamente, cultura. Proprio perché per essi ogni evento è *solo* cultura, il riconoscimento dovrebbe ammettere e sottolineare l'improvviso, il nuovo, l'irripetibile, l'imprevedibile, e perciò la rottura epocale inspiegabile che distingue – senza separarle, anzi collegandole – Antichità e Modernità.

Cambia l'uomo. Questa verità storica non deve essere emotivamente rigettata in considerazione delle miserie umane che sempre continuano ad esserci. Non è neppure questione di più o meno, di maggioranza o di minoranza. È una svolta radicale offerta a, e recepita da, chiunque lo voglia, da allora in poi. Un

<sup>9</sup> Gv 10, 30.

<sup>10</sup> Gv 8, 28.

<sup>11</sup> Mt 26, 39.

<sup>12</sup> Gv 19, 30.



«punto e a capo» che diventa annuncio, esortazione, racconto, letteratura, liturgia, istituzione, arte; culto e cultura. Diventa storia mescolata a, e inseparabile da, tutta la storia. Incomincia la storia dell'uomo-persona, la storia *progressus ad Deum*, tramonta il dramma fatalistico dell'uomo-individuo e della storia circolarmente ritornante su se stessa nella propria perenne ripetizione.

La parola latina *persona* è una straordinaria spia del totale rovesciamento (con diverse ma analoghe vicende per la parola greca *hypostasis*); da «maschera teatrale» a esistenza individuale di natura razionale, unica e irripetibile, chiamata alla comunione con Dio in Cristo. Da quando l'apostolo Paolo riconosce: «(Cristo) ha dato se stesso per me»<sup>13</sup> la relazione fondamentale dell'uomo all'esistenza cambia: non ignoranza di un enigma, ma vita ricevuta per dono di amore; l'uomo dono a se stesso, non da se stesso ma da Dio; l'uomo protagonista di un'avventura umile quanto unica. Non più ruolo, funzione-finzione, e perciò maschera («Ho recitato bene la mia parte?» chiede ai suoi amici l'imperatore Augusto sul letto di morte, con delimitata e malinconica dignità), ma «corsa» e «buona battaglia» per la vita eterna<sup>14</sup>. La stessa parola *vita* cambia significato, inevitabilmente e infinitamente: «Per me vivere è Cristo, e morire un guadagno»<sup>15</sup>, dice ancora s. Paolo, che si rivolge ai cristiani: «Voi infatti siete morti e la vostra vita è ormai nascosta con Cristo in Dio!»<sup>16</sup>. La vita cristiana è morte secondo «il mondo» e anche, come oltrepassamento, secondo i limiti della natura umana che voglia rimanere chiusa in se stessa.

Dunque la data d'inizio della Modernità esiste, è l'anno zero o, tenendo conto dell'errore di Dionigi il Piccolo, in un tempo collocato cinque-sei anni prima. La Modernità è dunque *altra* rispetto all'Antichità, pur ereditandone necessariamente, e provvidenzialmente, il miglior patrimonio culturale (che per il credente è quello della *praeparatio evangelica*). È veramente moderno solo ciò che è attuale (=in atto), Omero o Sofocle o Seneca come Ago-

<sup>13</sup> *Gal* 2, 20.

<sup>14</sup> Cf. 2 *Tm* 4, 7.

<sup>15</sup> *Fil* 1, 21.

<sup>16</sup> *Col* 3, 3.

stino, Dante o Dostoevskij. Per il credente ciò significa che la grazia di Cristo prepara con affinamenti e anticipazioni la Modernità prima del suo cruciale manifestarsi. Per una visione correttamente «laica» della storia, significa che la novità fondante e oltrepassante del cristianesimo, senza poter essere negata nella sua originalità, ha precedenti tappe di avvicinamento, successive approssimazioni che diminuiscono la lontananza da essa fino alla possibilità del contatto che unisce-distingue: la «soglia».

Sulla soglia della Modernità l'uomo antico riceve «il potere di diventare figlio di Dio»<sup>17</sup>, e ciò culturalmente-socialmente comporta la possibilità di una dignità inaudita, l'apertura di una disponibilità di sé orientata non alla necessità del destino ma all'amore di Dio, che ama gli uomini fino al proprio «annientamento»<sup>18</sup>. È affermato così, anche culturalmente, il valore non relativo di ogni uomo, assioma del tutto ignoto alla cultura antica. Perciò non solo non c'è più schiavo, in un mondo in cui tuttavia la schiavitù continua ad esistere, ma non c'è più neanche libero; non lo schiavo raggiunge la condizione del libero, ma lo schiavo e il libero (Onesimo e Filemone, nella lettera dell'apostolo Paolo a quest'ultimo) sono entrambi liberti di Cristo<sup>19</sup>, cioè riscattati da lui a una libertà liberata anche dal riconoscimento sociale, e più grande di ogni privilegio e anche di ogni riscatto meramente legale. Da allora il singolo uomo vale più delle istituzioni sociali e di tutta la società come istituzione; prima non era affatto così, è bene ricordarlo; era, anzi, il contrario.

Cambia, mutando il valore dell'uomo e della sua vita, anche il senso di essa, come *itinerario*: alle cose invisibili attraverso le cose visibili; non solo nel senso che il cammino della vita conduce all'invisibile al-di-là da essa, ma in quello, molto più pregnante e pervasivo, che ogni cosa (persona, evento, realtà fisica e psichica) diventa, già nell'itinerario di questa vita, visibile-invisibile, visibile ma simbolica, nel senso che contiene in sé la propria materialità sensibile ma rimanda, per mezzo di essa medesima, incessante-

<sup>17</sup> Cf. *Gv* 1, 12.

<sup>18</sup> Cf. *Fil* 2, 7.

<sup>19</sup> Cf. *1 Cor* 7, 22.

mente al di là di se stessa, unisce per grazia naturale il creato visibile all'invisibile creato di natura spirituale, e all'increato Spirito purissimo di Dio.

Così non solo «i cieli narrano la gloria di Dio»<sup>20</sup>, ma ogni granello di polvere lo testimonia e lo celebra, e ogni evento della storia individuale e collettiva degli uomini, ogni legge di necessità e ogni scelta di libertà nel bene e nel male, lo additano agli occhi non ciechi e ai cuori non spenti. La visione simbolica della realtà naturale e storica collega in rapporto (*analogia*) passato presente e futuro, natura inanimata, animata, e spirituale, tutte le creature tra loro, in quanto creature e in quanto molteplice espressione, per mezzo del Verbo (*Logos*), dell'Uno-Trino, cioè in essenziale relazione ontologica con il loro Creatore che è anche la loro Mèta. Il mondo esiste, così, non per una necessità eterna ma per una perennemente amorosa scelta di Dio, che volle-vuole dargli l'essere, e, come dice Tommaso d'Aquino, la dignità di diventare, nelle sue diverse realtà, a sua volta, causa (seconda) dell'essere («[Deus] dignitatem causandi aliis conferre voluit»); in particolare, ed eminentemente, questo dono fu dato all'uomo.

Sul piano culturale-sociale si apre dunque un'inquietudine, e insieme, la possibilità di un'altezza, insospettate e superiori ad ogni attesa. Sarebbe ben difficile, considerando tutto ciò, non collocare all'inizio dell'era cristiana la data d'inizio della Modernità.

Il cristianesimo si propone nella storia non anzitutto come la verità di una dottrina, ma come una persona che si identifica con la verità: «Io sono (...) la verità»<sup>21</sup>.

Da quel momento la verità, come svelamento profondo dell'essere e del divenire delle cose, e come salvezza dell'uomo e della storia, non può più coincidere con la *realtà*, cioè con l'effettivo e contingente stato delle cose quale si rispecchia nella comune opinione degli uomini e nelle dottrine di filosofi e scienziati. La verità è prima del tempo, viene nel tempo, va oltre il tempo; la realtà esiste e rispecchia la verità solo come un oscuro specchio o un enig-

<sup>20</sup> *Sal* 18, 2.

<sup>21</sup> *Gv* 14, 6.

ma <sup>22</sup>, è inizio e abbozzo, è figura <sup>23</sup>, cioè prefigurazione e travaglio che anela al compimento del fine e della fine (*telos*) del tempo.

Ma nel linguaggio comune (degli ultimi secoli di crisi cristiana) verità e realtà vengono fatte coincidere impropriamente come termini sinonimi che designano una medesima entità. Però, se la verità si appiattisce sulla realtà, non c'è più spazio per la speranza. Come, e perché è avvenuto questo processo di saldatura tra realtà e verità nella cultura moderna secolarizzata?

Occorre un po' di storia per capirlo. «Realtà» (*realitas*) è una parola coniata dal grande teologo Duns Scoto nel tardo Medioevo, per definire l'essere individuale; poi passa a significare l'esistenza concreta delle cose. «Verità» significa corrispondenza del pensiero e della parola alla cosa, corrispondenza la cui fonte è all'origine in Dio, suprema Verità.

Nel linguaggio comune, «realtà», da un significato analogo a quello contemporaneamente impostole dal teologo, slitta a poco a poco a significare una cosa che esiste effettivamente (siamo nel tempo e nella cultura scientifica di Galileo), poi ciò che esiste oggettivamente: così la ritroviamo nel famoso *Dizionario* del Tommaseo, nel secondo Ottocento, in età positivista; cioè, semplicemente, ciò che esiste davvero rispetto a ciò che non esiste se non nella fantasia, o in ipotesi.

Anche la parola «verità» ha il proprio percorso storico: allontanandosi dalle sue origini nobili, prima platonico-aristoteliche poi cristiane (per cui il Logos-Verità dei greci diventa il Logos-Verbo, il Figlio incarnato), che orientano e riconducono ogni verità particolare all'universale Verità, nella cultura rinascimentale si temporalizza senza incarnarsi, cioè si secolarizza: Leonardo ripete, con il pagano Aulo Gellio, che la verità è «figlia del tempo». Ma anche la realtà era già diventata figlia del tempo, attraverso l'esperienza materiale del mondo secolarizzato. A questo punto l'identificazione tra realtà e verità diventa possibile, e avviene nel *Principe* di Machiavelli, quando l'autore rivendica di non fare come gli altri che si accontentano dell'«immaginazione», ma di voler toccare la «verità ef-

<sup>22</sup> Cf. 1 Cor 13, 12.

<sup>23</sup> Cf. 1 Cor 7, 31.

fettuale» delle cose. Così verità e realtà virtualmente coincidono: verità effettuale significa verità di fatto: *verità reale*, concepita come l'unica. Ecco la saldatura tra realtà e verità. E qui sembra che non sia successo nulla, mentre invece è avvenuta una catastrofe, con echi incalcolabili nella storia del pensiero, e del pensare comune: Gian Battista Vico, pur sincero cristiano, dice nel Settecento che la verità è la stessa realtà («verum ipsum factum»); e anche nel linguaggio comune, come già detto, le due parole finiscono per sovrapporsi come sinonimi, o quasi.

Dov'è la catastrofe? Per scoprirlo bisogna fare qualche esempio pescando nell'odierno linguaggio quotidiano. Diciamo: «Quello è un buon soldato» (perché magari ha ucciso cinquanta nemici), ma non potremmo dire di lui che è «un soldato buono». Qui i linguisti si divertirebbero a distinguere la funzione attributiva da quella predicativa dell'aggettivo; a noi basta constatare che in questo caso la realtà (il «buon soldato») e la verità desiderata (il «soldato buono») non vanno affatto d'accordo, anzi si escludono a vicenda. Come in quest'altro caso: di una autentica menzogna posso dire che è una vera bugia, ma non che è una bugia vera; cioè posso dire che è *reale*, ma non vera. Infatti, se uno la pensa e la dice, la bugia è reale, ma, altrettanto certamente, essa non dice la verità; come capita al buon soldato, che non è certo un soldato buono, che è *realmente* un buon soldato, ma non è *in verità* un soldato buono. Ecco la catastrofe: il vuoto e il pieno, il bene e il male, si confondono nella confusione di realtà e verità: il vuoto e il male della menzogna e dell'uccisione, il pieno e il bene della verità e della vita. Infatti il male che faccio è il bene che *non* faccio; è reale, ma non appartiene alla verità, perché la verità è il bene, e si fa solo nel bene (*Gv* 14, 6; *Ef* 4, 15).

Se noi, qui e ora, identifichiamo le manchevoli o negative realtà, che sono *alcune* realtà di fatto – realtà parziali, modificabili (fortunatamente), perciò transitorie – con *la verità*, che è la Realtà ultima, intera, piena, perfetta, perché è il compimento a cui tutte le cose e tutte le esistenze tendono, siamo senza speranza; se qui e ora realtà e verità coincidono, il mentitore non esce più dalla sua menzogna e il soldato dal sangue che ha sparso, come statue di cera bloccate nelle loro pose; la realtà che vediamo, tocchiamo, viviamo,

non è più in progressiva rivelazione di sé e di noi a noi stessi, non va verso la verità, ma si irrigidisce nella propria materiale, immediata manifestazione; niente cambia, tutto si ripete; non c'è perdono né salvezza; sull'uomo tramonta la vita come un'inutile, effimera occasione di incomprensibili gioie e incomprensibili dolori senza ragione né scopo. Se la realtà (qui e ora) contiene ed esaurisce tutta la verità, noi non troviamo la realtà, che orgogliosamente Machiavelli sbandierava contro l'immaginazione, ma è proprio l'immaginazione che troviamo, la nostra immaginazione ritagliata in un giudizio totalizzante e paralizzante sulle cose, che invece si muovono, con noi stessi, anche se non lo sappiamo e non lo vogliamo, in una rivelazione progressiva di verità.

Gran parte della cultura contemporanea, che poi si scioglie nel costume, nell'opinione comune, nell'inconsapevole gesto e parola quotidiana, desidera e al tempo stesso teme che la realtà riveli la verità; per impazienza e sfiducia è tentata di costringere la verità nei limiti materiali della realtà; ma proprio in questa forza-tura, spesso più impaurita che arrogante, scopre una differenza incolmabile; proprio forzando la conoscenza allo scetticismo, il desiderio all'edonismo, e tutte le proprie aspettative al nichilismo, scopre nella realtà il vuoto, l'assenza di una verità che la supera; e perciò, sentendo la verità sfuggirle, ne afferra lembi e li inchioda alla realtà appiattendoli su di essa.

Tra realtà e verità c'è uno spazio di autentica conoscenza, se c'è anche quello di un'autentica avventura dello spirito, senza cui ogni conoscenza resta illusoria. In una sua poesia significativamente intitolata *La realtà*, Pasolini vedeva il mondo diventare «un luogo sempre più irreal», come T.S. Eliot già aveva percepito Londra («unreal city»). E volevano dire che il mondo, le città diventano sempre meno vere. Cioè che la realtà si carica di un'insopportabile, sempre più, assenza di verità, come una zolla che si vada inaridendo perché via via perde l'umidità che la nutriva. Si carica svuotandosi, assume il peso del vuoto.

Se fossimo capaci di evidenze agostiniane riconosceremmo subito in questo vuoto pesante, o peso svuotante, della realtà privata di verità, il male come *privatio boni*, come vuoto fisico e morale del mondo. Ma la cultura moderna, se è più sensibile alla sof-

ferenza, in ragione dei riconosciuti diritti umani, è più sorda a riconoscere il male come insensibilità spirituale e come peccato.

I secoli più recenti sono tempi di transizione critica dal regime di cristianità al regime di secolarità; secoli in cui sempre più la realtà viene proposta come verità togliendo l'invisibile al visibile, e cioè svuotando e immiserendo tutta l'esistenza umana. Le cose, private del loro realissimo mistero – che è decisivo insegnamento di verità – sono private in parte della stessa loro realtà, che è indissolubilmente legata alla verità poiché è in cammino verso di essa, verso la sua pienezza. Ciò accade soprattutto a partire dal nodo cruciale Deismo-Illuminismo, tra la fine del XVII e il XVIII secolo. Ma con nitide radici nella nuova filosofia soggettivistica del Seicento: «Già con Cartesio soltanto Dio *pensa* anche nell'uomo (idee innate), poi con Malebranche, Molinos, occasionalisti e pietisti soltanto Dio *vuole e agisce* e non l'uomo, poi con Spinoza e Berkeley soltanto Dio *è*. L'uomo invece veniva per costoro unicamente pensato, deciso, fatto, persino soppiantato. Per costoro l'uomo veramente non pensa, non sceglie, non agisce, non è. Era già un nichilismo strisciante, una detrazione avanzante dalla cattedrale dell'essere»<sup>24</sup>. Singolare destino del soggettivismo rinascimentale: per essere smoderatamente soggettivo, ricadere nell'eccesso contrario, una coartazione dell'umano somigliante all'antico fatalismo...

E qui si può ammirare una grande verità: rotto l'equilibrio cattolico, nell'uomo, tra soggettività e oggettività, equilibrio che intellettualmente bilancia conoscenza e mistero, moralmente libertà e responsabilità, la storia, individuale e collettiva, diventa binario di oscillazioni incessanti tra eccessi opposti: razionalismo illuministico e sentimentalismo romantico, scientismo positivista e irrazionalismo decadente, paci rinunciarie e orribili-guerre mondiali di distruzione-sterminio, comunismo e fascismo (stalinismo e nazismo); oscillazioni che non solo si alternano ma che si scontrano perché si somigliano<sup>25</sup>, come tutti gli estremi, simili anzitutto nell'equivalen-

<sup>24</sup> G. Sommariva, *Il bello e il vero – scandagli tra poesia, filosofia e teologia*, Milano 1966, p. 197.

<sup>25</sup> Vedi, tra l'altro, il grande romanzo di V. Grossman *Vita e destino*, Milano 1984.

te impoverimento rispetto alla sintesi mediana della realtà protesa dinamicamente verso la verità. Ma questa sintesi equilibrata è possibile solo nella prospettiva di una cultura simbolica, cioè di continuità e reciproca implicazione tra il visibile e l'invisibile, tra la città terrena e quella «celeste». Invece la crisi, e anzi «la fine dell'epoca moderna», dice Romano Guardini, «con il deciso manifestarsi dell'esistenza non cristiana, fa chiarezza sul laicismo ambiguo» che «da un lato rifiuta la dottrina e l'ordine cristiano della vita e dall'altro rivendica a sé le conseguenze umane e culturali di quella stessa dottrina»; e fa chiarezza anche sulle «mezze misure» e le «confusioni» di una fede compromessa con il laicismo <sup>26</sup>.

Cultura, si è detto; ma se la Modernità è alla sua fine, quale cultura possiamo e dobbiamo avere?

La cultura è la coltivazione dell'uomo, presuppone la persuasione che l'umano possa-debba essere coltivato, e che altrimenti, non raggiungendo la propria dovuta maturazione, non possa chiamarsi propriamente e interamente umano. La cultura è dunque, nella sua universale portata, non solo l'erudizione di relativamente pochi ma l'educazione di tutti a diventare – senza pretendere di esserlo già – uomini: è l'educazione della vita umana alla vita nel senso del suo fondamentale rispetto e della sua accoglienza; educazione alle ragioni e al significato della vita superiori alla vita stessa; al senso della vita, cioè al suo orientamento e alla sua direzione attraverso stadi di crescente maturazione, verso la sua giusta mèta, il suo giustificativo compimento, la sua piena realizzazione nella verità. Se l'uomo non accetta di coltivare l'uomo e di esserne coltivato ogni vera cultura cessa; ad essa subentrano conoscenze funzionali a interessi pratici o ideologie egemonizzanti e autoritarie, oppure l'ignoranza rinunciataria e soddisfatta di sé, oggi dilagante sotto la superficie di un'inutile o distorta «cultura di massa», che è solo la sanzione pubblica dell'ignoranza stessa, la sua licenza a sostituire la cultura.

L'Antichità greca e romana, e poi la Chiesa (nella Modernità) hanno posseduto il segreto della cultura, recentemente frantumato nella diaspora e dissipazione delle ideologie e nell'annientamento

<sup>26</sup> R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, Brescia 1979<sup>4</sup>, pp. 101-104.



consumistico della cultura stessa, che ha infine generato, unitamente alla morte delle ideologie, l'appiattimento generale di oggi.

Eppure abbiamo davanti a noi un compito precisamente culturale, e *nuovamente* culturale. Non solo perché «l'uomo non può essere senza cultura»<sup>27</sup>, ma perché il vangelo deve incessantemente incarnarsi nella storia prolungandovi la missione di Cristo. L'inculturazione non è solo un problema missionario di terre lontane, ma una perenne questione antropologica di ogni terra e di ogni tempo. E lo è in modo tutto speciale nel tempo, il nostro, che tende a negare l'educazione stessa, relativizzando ogni valore e infine – siamo ai limiti della follia o schizofrenia culturale – riducendo i linguaggi, e perciò le culture, a significanti senza significati, a strutture insensate sempre sostituibili e vanificabili. Dunque non solo *anche*, ma *soprattutto* nel nostro tempo, il cristianesimo deve incarnarsi culturalmente e cioè diventare incessantemente nuova cultura, senza rinnegare le sue precedenti incarnazioni culturali, anzi integrandole, prolungandole e se occorre superandole: non in un senso idealistico hegeliano ma in quello genuinamente cristiano promesso (e prescritto) dal vangelo: «anche chi crede in me, compirà le opere che io compio e ne farà di più grandi»<sup>28</sup>. Deve diventare perciò, secondo l'esigente richiesta o rifiuto della contemporaneità – non importa, ai cristiani è chiesta la vita, non il successo –, filosofia, letteratura, diritto, economia, e ogni altra educazione formativa dell'umano. Il suo compito non è solo di conservare la memoria saliente dell'umanità, ma di purificarla senza sosta, distinguendo sempre tra ciò che è possibile all'uomo e ciò che non lo è, tra la luce dell'evidenza e il fulgore del mistero.

C'è un testo molto citato dalla critica, con grandissima ammirazione, la *Lettera di Lord Chandos* di Hofmannsthal. Sia l'opera, che dichiara la ineffabilità dell'esistenza, sia l'entusiasmo della critica per essa, appartengono alla crisi del Decadentismo, che è anche crisi della letteratura (della quale la *Lettera* dichiara implicitamente l'impossibilità); ma sono una manifestazione, al di là di

<sup>27</sup> Giovanni Paolo II all'Unesco.

<sup>28</sup> *Gv* 14, 12.

essa, della crisi stessa della Modernità, e cioè della perdita dell'equilibrio cristiano tra realtà e mistero, tra effabile e ineffabile (tra catàfasi e apòfasi, nel linguaggio teologico), equilibrio sempre presente, pur con insufficienze o eccessi, nella lunga storia dell'espressione cristiana, dalla patristica alla teologia alla mistica e alla poesia (il *Paradiso* di Dante massimo esempio di quest'ultima). Le cose, l'esistenza sono effabili per i razionalismi, ineffabili per gli irrazionalismi (da ciò anche il simbolismo decadente, ricadente su se stesso, ben diverso da quello medievale); sono, invece, insieme effabili e ineffabili nell'equilibrio cristiano tra naturale e soprannaturale, visibile e invisibile, temporale ed eterno (equilibrio prefigurato e anelato, ma non raggiunto, da tanta filosofia e poesia dell'Antichità).

Solo che, nella crisi della Modernità, non c'è spazio per un ritorno innocente al paganesimo antico. La crisi della Modernità non può essere che crisi interna alla storia cristiana, alla cristianità intesa non come regime politico-religioso, ma come cultura bimillenaria sedimentata e stratificata. Perciò con grande intuizione culturale oltre che religiosa Giovanni Paolo II ha nettamente affermato: «Le crisi dell'uomo europeo sono le crisi dell'uomo cristiano. Le crisi della cultura europea sono le crisi della cultura cristiana (...). Ancor più profondamente possiamo affermare che queste prove, queste tentazioni e questo esito del dramma europeo non solo interpellano il cristianesimo e la Chiesa dal di fuori come una difficoltà o un ostacolo esterno (...) ma in un certo senso vero sono interiori al cristianesimo e alla Chiesa. (...) le crisi e le tentazioni dell'uomo europeo e dell'Europa sono crisi e tentazioni del cristianesimo e della Chiesa in Europa. (...) in questa luce il cristianesimo può scoprire nell'avventura dello spirito europeo le tentazioni, le infedeltà e i rischi che sono propri dell'uomo nel suo rapporto essenziale con Dio in Cristo» <sup>29</sup>.

GIOVANNI CASOLI

<sup>29</sup> Allocuzione al V Simposio dei vescovi europei, in «L'Osservatore Romano», 7.10.1982.