

cMc

CENTRO CULTURALE DI MILANO

**“Un dibattito nel mondo
contemporaneo: le sorti del
pensiero cristiano”**

*Intervento di
Sergej Averincev*

27/03/2001

©**cMc**

CENTRO CULTURALE DI MILANO

via Zebedia, 2 20136 Milano - tel. 02/86455162-68 fax. 02/86455169 - www.cmc.milano.it

Un dibattito nel mondo contemporaneo: le sorti del pensiero cristiano

Quanto più ci si occupa seriamente di filosofia cristiana, tanto più è inevitabile che si affacci alla coscienza la domanda sulla legittimità stessa del concetto di filosofia cristiana; certo, si può trovare una soluzione a livello terminologico, ad esempio il lessico della lingua francese offre una possibile soluzione attraverso l'espressione «philosophie d'inspiration chrétienne»... Ma il problema non è certo nell'uso di un termine piuttosto di un altro; i problemi terminologici sono il sintomo di una certa problematicità del fenomeno come tale.

Vale la pena di cominciare riflettendo sul fatto che la parola «filosofia» viene usata un'unica volta in tutto il Nuovo Testamento, precisamente da san Paolo (Colossesi due, otto), e in che modo? – con una certa sfumatura negativa («Badate bene, fratelli, che nessuno vi inganni con la sua filosofia e con vuoti raggiri ispirati alla tradizione umana, secondo gli elementi del mondo e non secondo Cristo»).

Il problema della filosofia nel contesto cristiano fa parte, evidentemente, del problema più generale del rapporto con i valori culturali autonomi. Non è un problema semplice: il cristiano è tenuto, in forza di un impegno interiore assunto in coscienza, a non porre nulla al di sopra della propria fede, e ogni velleità di sostituire a questo dovere l'obbedienza ad un'autorità diversa è in qualche modo una violazione di tale impegno. Tuttavia sarebbe da sconsiderati ritenere (come vorrebbero fare quelli che una volta si sarebbero chiamati fanatici, e adesso vengono chiamati fondamentalisti), che un cristiano possa risolvere radicalmente il problema e salvaguardare la propria fedeltà alla fede rifiutando i valori della cultura in quanto tali. A noi, persone che viviamo in società insieme a tutti gli altri, non è dato di scegliere fra la cultura e la sua pura e semplice assenza, per così dire, ma solo tra una cultura più o meno di qualità e quello che convenzionalmente si chiama «rifiuto della cultura», ma che in realtà non è altro che cultura di pessima qualità...

Ci permettiamo di far seguire alla citazione della lettera ai Colossesi un breve *excursus* storico. Il rapporto fra la predicazione cristiana e la tradizione culturale dell'antichità pagana, fin dai primi tempi del cristianesimo non è descrivibile in formule semplicistiche. Gli autori paleocristiani criticavano con espressioni molto dure aspetti di tale tradizione come le discussioni finalizzate a se stesse delle scuole filosofiche, il lustro esteriore dell'erudizione retorica, la sensibilità dominante nella poesia, nella musica, nelle arti plastiche e in particolare negli spettacoli teatrali, e anche,

evidentemente, il legame secolare fra tutto questo e i culti pagani. La critica tuttavia andava più oltre e in profondità, giungeva ad attaccare direttamente il principio dell'immanentismo, presente in tutti i valori terreni come tali. «Non ha forse Dio dimostrato stolta la sapienza di questo mondo?», chiede ancora san Paolo (prima lettera ai Corinti, uno, venti). Proprio a questo si riferisce la frase appena citata di san Paolo circa la filosofia, che del resto, parlando in termini generali, da un punto di vista puramente lessicale costituisce un contrasto abbastanza interessante rispetto all'uso che della parola fanno i Padri: nel contesto di questi ultimi, infatti, il lessema φιλοσοφία indica la dottrina e l'ascesi cristiana e addirittura la rivelazione biblica (ma riprenderemo più avanti questo discorso). D'altro canto, l'impeto universalistico della missionarietà cristiana rese inevitabile l'assunzione del linguaggio della cultura greco-romana: lo stesso Paolo, come leggiamo nel diciassettesimo capitolo degli Atti degli Apostoli, nella sua predicazione davanti agli ateniesi fece appello al culto locale del «Dio ignoto» e usò la lingua del monoteismo filosofico, citando un versetto dei *Fenomeni* del dotto poeta ellenistico Arato («come anche alcuni dei vostri poeti hanno detto: Poiché di lui stirpe noi siamo»); anche nella lettera a Tito, uno, dodici, egli riporta un detto in esametri sulla falsità dei cretesi, attribuito al poeta Epimenide di Cnosso, citandolo come se si trattasse di un detto risaputo (come si può vedere, ad esempio, nell'inno *A Zeus* del poeta ellenistico Callimaco). Ma se queste citazioni e allusioni si trovano, in generale, alla periferia del testo, non si può assolutamente dire la stessa cosa del lessema «Logos» (Verbo), posto proprio al centro del Prologo del Vangelo di Giovanni. D'altro canto il termine «Logos», che indica il principio universale di ogni significato, ordine, costruzione, era una delle parole-chiave più importanti nella riflessione filosofica dell'antichità fin dai tempi di Eraclito. Certo, non possiamo vedere nell'uso che di questa parola fa il Vangelo di Giovanni un semplice prestito dal vocabolario della tradizione culturale greca; questo modo di vedere, che per il pensiero liberal-protestante di cent'anni fa era semplicemente un luogo comune, sarebbe in contraddizione non solo con la concezione tradizionale di Rivelazione, ma anche con i semplici fatti scientifici scoperti in quest'arco di tempo, dal momento che il concetto di Verbo divino non era estraneo alla tradizione del popolo dell'Antico Testamento, e che il modo di esprimersi caratteristico del quarto Vangelo è vicino, in particolare, ai testi di Qumran. Noi conosciamo alcuni importanti paralleli semiti della parola «Logos» in questo specifico significato contestuale. Ma ciò non toglie il profondo valore della sorprendente corrispondenza fra il linguaggio della metafisica greca e il linguaggio della teologia cristiana di portata impressionante, una corrispondenza presa più volte in esame dall'epoca dei Padri fino ai tempi di Simone Weil oppure, diciamo, di Vjačeslav Ivanov, che nel 1944 scriveva:

La verità dei gentili, o cristiani, / noi veneriamo: con tutta la terra / nel Giordano della nuova alleanza / anch'essa è stata illuminata e battezzata. // Del Verbo ad Eraclito una voce / confidò, a lui Oscuro, oscuramente...

È curioso che non solo il linguaggio filosofico, ma anche la fraseologia delle dottrine religiose dell'antichità pagana entrasse nell'uso comune del cristianesimo assumendo un nuovo significato; ad esempio, nella lettera di san Giacomo, tre, sei, incontriamo un'espressione specifica dei testi dell'orfismo (una forma di mistica pagana antica): «il corso [ovvero il cerchio, la ruota] della vita». Alla metà del secondo secolo incontriamo poi, nei testi di san Giustino Martire, dei giudizi estremamente positivi sul valore spirituale dei migliori aspetti della filosofia greca di orientamento religioso, come prefigurazione del cristianesimo, paragonata in questa funzione provvidenziale all'Antico Testamento. È già di per sé eloquente il fatto che al centro dei dibattiti teologici fondamentali del quarto secolo vi fosse il termine «consustanziale» (in greco ομοουσιος), inserito poi nel cosiddetto Simbolo di Fede; e non è un termine desunto dalla Bibbia, bensì dalla terminologia professionale delle scuole filosofiche. È solo uno degli esempi della sistematica traduzione della dottrina cristiana nel linguaggio della cultura filosofica. Evidentemente, i pensatori della Chiesa, compiendo questo lavoro, si preoccupavano nel contempo che l'essenza della dottrina cristiana non si dissolvesse nelle figure retoriche del pensiero laico. Per questo, nelle medesime autorità cristiane (sia in quest'epoca che in seguito), incontriamo valutazioni diverse del patrimonio filosofico pagano, che appaiono contraddittorie o addirittura contrastanti fra di loro. A giudizi che possono apparire al lettore contemporaneo un'espressione di estremo fanatismo e oscurantismo, si affianca inaspettatamente un profondo e serio interesse per la cultura antica. Non si tratta di incoerenza, ma di un'espressione della reale complessità del problema.

La storia dell'atteggiamento dei maestri del cristianesimo nei confronti della cultura è ricca sia di contrasti reali, sia di apparenti contraddizioni. San Girolamo portò con sé nel deserto dei famosi autori pagani, Cicerone e perfino le frivole commedie di Plauto; la contraddizione interiore insita in una vita eremitica accompagnata da simili letture non poteva non condurlo a un'infermità, e l'eremita fu ricondotto alla ragione da una tremenda visione, da cui trasse delle conclusioni che non implicavano però la rinuncia alla cultura letteraria, di cui avvertiamo la presenza anche nelle sue opere più mature, compresa la celebre versione latina della Bibbia (la cosiddetta *Vulgata*). Nelle poesie di Gregorio Nazianzeno, il Teologo, prevalgono, come ci aspetteremmo, i temi religiosi più importanti e l'espressione di profondi sentimenti personali per le persone a lui più vicine, ma incontriamo anche dei giochi di parole che hanno la stessa funzione degli esercizi per le dita per un pianista: diciamo, il paradigma logico-retorico in quattro parti «*a* è triste, ma *b* è ancor più amaro, *c* è anche peggio, ma il peggio di tutto è *d*», viene usato una volta in modo tale che la cosa peggiore si

rivela essere il tradimento da parte di un confratello di sacerdozio, e in questo si possono ravvisare delle allusioni biografiche concrete e un significato spirituale, ma immediatamente dopo segue un altro epigramma giambico esattamente della stessa lunghezza e costruzione sintattica, in cui si parla della morte di uno sposo immediatamente prima delle nozze. Non di rado vengono trattati temi che per il santo non dovevano essere niente di più che temi per esercitazioni ludiche, sul tipo delle *progimnazmata* che incontriamo nei manuali per retori del tardo mondo antico o dell'epoca paleobizantina. Anche qui siamo riposti davanti all'eterno problema: il virtuosismo richiede esercizio, che nei legittimi ambiti dell'una o dell'altra arte può essere «fine a se stesso», cioè avere come scopo il perfezionarsi della maestria. Per realizzare la propria missione, una missione anche religiosa, ecclesiale, spirituale, la poesia deve avere un proprio spazio, e l'esempio del grande Girolamo ci insegna anche questo. La medesima conclusione vale anche per la filosofia.

Ma il problema della filosofia assume un carattere tutto particolare, niente affatto accademico o teorico, quando non si parla dell'epoca dei Padri della Chiesa o dei grandi scolastici, ma della nostra stessa epoca.

Cento anni fa moriva il filosofo cristiano russo Vladimir Solov'ëv: oggi abbiamo appena varcato la soglia di un nuovo secolo e addirittura di un nuovo millennio. Un tratto irrinunciabile del XX secolo, allora ai suoi inizi e adesso appena tramontato, è stata la rinascita della filosofia religiosa, conclusasi abbastanza drammaticamente sotto i nostri occhi. Adesso sembra strano anche solo ricordare le eroiche illusioni del pensiero cristiano della prima metà del secolo. Berdjajev parlava di *euphorie thomiste*, ma anche lui e tutti i pensatori cristiani della «prima» emigrazione russa in generale vivevano una propria euforia, sia pur pagata a caro prezzo. A fronte di tutte le minacce di imbarbarimento totalitario «di destra» e «di sinistra», la cultura ritornò nuovamente, e in modo che sembrava duraturo (perenne?), nell'alveo della Chiesa. Georgij Fedotov, che non aveva particolari simpatie filocattoliche, fin dai suoi anni parigini scriveva con visibile commozione, gioiosa e stupefatta, delle tendenze cattoliche esistenti in seno alla popolazione studentesca francese, delle prospettive dell'università cattolica in Francia. Contemporaneamente si assisteva a una fioritura del pensiero protestante tedesco e maturavano gli esiti delle iniziative di Dostoevskij e Vladimir Solov'ëv all'interno della filosofia ortodossa russa, dapprima in patria e poi nell'esilio. Erano uomini del medesimo tipo culturale, straordinariamente idoneo per coltivare gli interessi filosofico-religiosi. Si alternano una dopo l'altra alcune generazioni che non assomigliano né a ciò che era esistito prima, né a ciò che sarebbe venuto in seguito o che avviene ora. Dopo la letteratura francese assolutamente laica del diciannovesimo secolo, ecco di colpo Peguy, Claudel, Bernanos, Jammes, i quattro «padri della Chiesa», come venivano scherzosamente chiamati. Dopo tutti i nostri agguerriti laici del secolo precedente, che avevano preparato il bolscevismo, ecco all'improvviso un gran

numero di pensatori religiosi: nel milleottocentosessantasei nascevano Vjačeslav Ivanov, Merežkovskij e Šestov, nel milleottocentosessantotto Claudel, nel milleottocentosettantuno S. Bulgakov, nel milleottocentosettantaquattro Berdjaev e Chesterton, nel milleottocentosettantacinque Albert Schweizer, nel milleottocentosettantotto Buber, nel milleottocentottantuno Teilhard de Chardin, nel milleottocentottantadue Maritain e Florenskij, nel milleottocentottantaquattro Bultman, nel milleottocentottantacinque Guardini, nel milleottocentottantasei Karl Barth e Tillich, nel milleottocentottantanove Gilson, Gabriel Marcel e Przywara, e così via. Tutto «cominciava» in quegli anni – cominciava, come si sa, sotto il segno di catastrofi, sullo sfondo dell'ascesa delle ideologie totalitarie, e poi dei corrispettivi regimi, ma cominciava nello spirito della Speranza, la terza Virtù Teologale cantata allora da uno dei poeti francesi cristiani che abbiamo appena citato, Charles Peguy. Dall'epoca dell'enciclica «Aeterni Patris», del milleottocentosettantanove, i cattolici vivevano l'inizio dell'era del neotomismo, finalmente sopraggiunta dopo tanti tentativi nel diciannovesimo secolo; nello stesso senso gli ortodossi speravano che l'attività di padre Ioann Meyendorff avrebbe *inaugurato l'era del neopalamismo*.

Oggi notiamo dappertutto che la gente è stanca del dialogo, si disperde su due versanti opposti, in direzione di un secolarismo sempre più radicale e di un fondamentalismo sempre più irriducibile. Quando verso la fine dell'epoca di Gorbačëv io ebbi per la prima volta in vita mia la possibilità di recarmi in Israele, nel mio cervello questo paese era associato alla figura del filosofo ebreo Martin Buber, che mi aveva affascinato nella mia gioventù. Ma i miei interlocutori israeliani arricciavano il naso al nome di Buber: per gli intellettuali laici era evidentemente un seccante predicatore di devozioni religiose, per gli ebrei di stretta osservanza con le loro lunghe ciocche di capelli, un eretico sospetto, quasi un pagano. (L'unico, forse, ad avere una reazione completamente diversa fu André Chouraqui). Oggi incombono tempi in cui un romantico pellegrino che si diriga alla volta della Russia con il nome di Vladimir Solov'ëv sulle labbra, incontra dalle parti opposte le stesse reazioni negative. La natura della Chiesa cattolica non consente di eliminare tanto facilmente dalla sua vita l'attività filosofica, tuttavia l'identità della tradizione neoscolastica, assolutamente al di sopra di ogni sospetto solo fino ad un'epoca relativamente recente, oggi sta attraversando una seria crisi.

Certo, la fine di quell'epoca di riflessione filosofica religiosa non significa la fine della filosofia religiosa in quanto tale; anche se, più in generale, nella storia della cultura degli ultimi decenni non mancano pronostici e segni circa la fine della filosofia come tale. Qualunque sia la nostra posizione, non occorre essere sostenitori di Heidegger per dover riflettere seriamente sulla revisione da lui proclamata dei fondamenti della «metafisica» europea, fin dalle sue origini nell'Antica Grecia. I filosofi venuti dopo di lui, ormai non sono più filosofi secondo tutta la portata di questo concetto,

che era applicabile non solo ai corifei dell'idealismo tedesco classico, ma anche a Bergson oppure ad Husserl, ma che non si giustifica più pienamente quando viene applicata a fenomeni più recenti, sia nell'ambito della filosofia laica che in quella che fa intendere un'ispirazione cristiana. Ci si può chiedere allora se la crisi attuale non possa essere spiegata proprio dalle debolezze della rinascita del passato.

Quella che noi chiamiamo filosofia cristiana dell'epoca moderna e contemporanea, e di cui fu un maestro lo stesso Vladimir Solov'ëv, era sorta dopo tutti gli illuminismi, gli ateismi, il criticismo kantiano – come non ricordare la grande polemica contro Kant intrapresa sia dai neoscolastici, a partire dai primi, sia dagli «ontologisti» ortodossi russi Ern, Florenskij, Aleksej Losev! – e, cosa molto importante, dopo un'invenzione assai influente del periodo hegeliano-romantico, come lo storicismo. Non si trattava di una «filosofia della religione» nel senso dell'idealismo tedesco classico, ma proprio di una filosofia religiosa (cioè simultaneamente di una visione del pensiero sulla religione come proprio oggetto, e di una visione della religione sul mondo e sul pensiero). È un fenomeno profondamente ambiguo, profondamente, se si vuole, intermentale; ma proprio in quanto tale necessario e insostituibile, così che la sua tendenza a scomparire nella nostra epoca fa paura.

La verità della filosofia religiosa di tipo postromantico rischia inevitabilmente di apparire una verità solo a mezzo, ed è molto facile attestarlo sia da posizioni di fede, sia da posizioni di incredulità, sia addirittura da posizioni proprie della filosofia religiosa, come osserviamo quando i suoi rappresentanti si criticano vicendevolmente, quando ad esempio un tomista critica un esistenzialista, o un esistenzialista un tomista (in riferimento alla situazione russa, Berdjaev nei confronti di Florenskij, Florenskij nei confronti dei suoi predecessori e così via); ma solo questa verità a mezzo, questa reticenza, solo il linguaggio studiato, artificioso del «discorso» filosofico-religioso danno la possibilità di esprimere una certa verità, che in caso contrario resterebbe del tutto inespressa, addirittura sottaciuta, passerebbe inosservata, andrebbe perduta.

Se al mondo ci fossero solo credenti, e credenti di un'unica religione e confessione, anzi, dello stesso tipo religioso – oppure, al contrario, se ci fossero solo non credenti; se in ogni credente non ci fosse nemmeno una componente di incredulità, o nel migliore dei casi di eterodossia, o invece, al contrario, in ogni non credente non ci fosse un potenziale credente, probabilmente non ci sarebbe nessun bisogno della «filosofia cristiana»; ma tutti questi «se» sono un esempio tipico di quello che in latino si chiama *modus irrealis*. In C.S. Lewis troviamo dei versi escatologici su quanto chi si salva sia vicino alla catastrofe, e chi perisce alla salvezza:

«Avevan quasi resistito, quelli che cadevano... / eran caduti quasi, quelli che resistevano... / Così angusta la scelta della via, così grande l'evento / qui si intrecciano...».

[È interessante che nella Rus' moscovita, la cui situazione si avvicinava un po' a quella descritta, non esistesse effettivamente una filosofia religiosa; ma la scolastica occidentale si entusiasmava molto ai progetti di dibattiti con i musulmani e gli ebrei – basti ricordare Raimondo Lullo e il suo *Libro sul pagano e i tre saggi*.]

Non esiste niente di più semplice che denunciare nel fenomeno della filosofia religiosa in generale, della filosofia religiosa come tale, un «simulacro» e una simulazione, una manifestazione perversa dell'«animo scettico» (in Russia di questo ha scritto il fenomenologo G. Špet, *Lo scettico e la sua anima*, «Mysl' i slovo», secondo volume, prima parte, Mosca millenovecentoventuno).

Il problema non è che in ciascun filosofo religioso si possano trovare determinate ambiguità intellettuali. Il problema è che la filosofia religiosa postromantica può difficilmente sfuggire completamente all'ambiguità come propria atmosfera. Essa presenta ora un dialogo, ora una sintesi di predicazione e di critica, di critica e di predicazione. Ma per fare in modo che la predicazione e la critica accettino questo dialogo o ancor più la sintesi, non si può evitare che molto spesso la predicazione non sia proprio una predicazione, e la critica non sia proprio una critica, che esse siano almeno parzialmente l'una e l'altra, *in some Pickwickian sense*, «in un certo senso Pickwickiano», per usare un'espressione del famoso romanzo di Dickens. Per questo sia la coscienza unilateralmente cristiana, che quella unilateralmente atea hanno motivo di sospettare di malizia la riflessione filosofica religiosa europea di tipo moderno. Dal punto di vista della cosiddetta fede ingenua, la filosofia religiosa apre a tradimento la porta al secolarismo. E dal punto di vista del secolarismo essa fa entrare dalla porta di servizio l'oscurantismo...

La possibile critica alla «filosofia religiosa» come tale da parte dei credenti ha anche un aspetto profondamente legato alla vita quotidiana, anzi così legato ad essa da essere difficile da descrivere. La persona credente e, come si dice nelle lingue occidentali, «praticante» (non solo nel senso del rito) si trova alle prese con problemi terribilmente concreti, nel contesto del suo quotidiano religioso, in cui cerca un consiglio e riceve delle motivazioni, di regola, non dai libri filosofico-religiosi. Alla luce della sua esperienza il soggetto della pensiero filosofico religioso (da non confondere con l'autore come persona privata!) appare come un incorreggibile, eterno dilettante nelle questioni di fede, non un credente ma un dilettante nel campo della religione, che prolunga quello che sarebbe un periodo intermedio (nel migliore dei casi il periodo della catechesi) per tutta la vita; un catecumeno che in fondo all'animo sa di preferire il movimento allo scopo, e non ha fretta di diventare un abitante stabile della terra promessa. Ripeto: non sto parlando di persone, di

individualità, di anime, che il dettato del Vangelo ci vieta rigorosamente di giudicare, bensì di autori. È interessante che il tema per eccellenza della letteratura filosofico-religiosa fin dai tempi delle *Confessioni* di Agostino sia l'*approdo* alla fede, cioè la condizione che sta alla vita di fede come la condizione del fidanzamento sta al matrimonio. Agostino ha scritto moltissimo nei periodi successivi della sua creatività, ma per gli amanti della letteratura filosofico-religiosa resterà sempre l'autore delle *Confessioni* prima che di tutto il resto, e questo non è certo un caso.

E c'è di peggio: se non è il soggetto del filosofare, è il filosofare stesso che in fondo non sembra essere interessato a salvaguardare, bensì a distruggere il mondo della religiosità praticante. La rinascita della filosofia religiosa russa, realizzata da Vladimir Solov'ëv e dai suoi seguaci, ha purtroppo come premessa iniziale la frase con cui si aprono i dialoghi tra Solov'ëv e la Sofia al Cairo nel febbraio 1876 – «Tra l'Oriente pietrificato e l'Occidente che va in decomposizione, perché cerchi fra i morti colui che è vivo?» – e in seguito il bolscevismo, l'emigrazione e le varie circostanze in cui si svolse la fioritura del pensiero russo in esilio; perfino il pensiero cattolico francese visse lo stimolante shock delle secolarizzazioni del 1905, del cosiddetto combismo (se ne avverte l'eco nella «grande apostasia» menzionata nei versi di Claudel). I libri dei poeti e filosofi cristiani devono compensare le lacune nella sfera del cristianesimo come realtà di vita.

L'esperienza che abbiamo vissuto noi stessi negli ultimi anni del periodo sovietico testimonia che la strada della conversione «libresca», così tipica per gli intellettuali russi di quell'epoca, che per la maggioranza avevano cominciato proprio leggendo Vladimir Solov'ëv o Berdjaev, oppure padre Florenskij, era legata a determinate possibilità di ridurre la fede a valori *de facto* immanenti alla cultura. Uno dei miei abituali interlocutori degli anni settanta mi disse, a proposito di un'altra persona, un filosofo per ambito di lavoro e per inclinazione intellettuale: «Per lui Dio è la sua categoria prediletta». Questo epigramma in prosa, indipendentemente dal fatto che fosse giusto rispetto al caso in esame, ben esprime la problematicità di un fenomeno come la religiosità del fruitore di letteratura filosofico-religiosa. Il suo pericolo specifico è quello di non cercare la vita in Cristo, ma per così dire una visione cristiana del mondo, che troppo spesso è analoga al concetto di «discorso» cristiano. Ciò che nasce attraverso la lettura di libri è contagiato fin dall'origine dalla componente «libresca» e rischia di restare un'esperienza di lettura e solo di lettura (come disse una volta Paul Valéry, «un giorno tutti noi diventeremo solo dei lettori, e allora tutto sarà finito»).

Ma l'«intermentalismo» della filosofia religiosa, per quanto pericoloso sia, risponde alla sua più che legittima collocazione proprio fra la fede, l'eterodossia e l'incredulità. Sia pure il suo linguaggio artificioso e possieda una certa distanza rispetto all'esperienza religiosa originaria o di incredulità. Ma non esiste un'altra lingua, in cui sia possibile continuare il *discorso al di sopra delle barriere*. E

perfino i dubbi sulla sua sincerità, in ultima analisi, in definitiva, sono identici ai fondati dubbi sulla purezza assoluta dell'esperienza religiosa (o al contrario, su quanto in buona fede, con quanto accordo/disaccordo interiore neghi questa esperienza l'ateo). In altri termini, le reazioni intellettuali provocate dall'esistenza della filosofia religiosa, o reazioni non molto amichevoli nei suoi confronti, hanno le loro motivazioni e le loro ragioni e in ultima analisi possono anche risultare feconde, non aumentano semplicemente la somma delle nostre esperienze negative, ma evidenziano in modo sintomatico reali contraddizioni dello spirito umano, che altrimenti rischierebbero anche di restare sepolte nella tenebra sorda e muta del subconscio. Se scomparirà un pensiero religioso-filosofico, sarà un sintomo terribile per l'umanità contemporanea; vorrà dire che gli uomini avranno accettato definitivamente di non dialogare (tra di loro e soprattutto con se stessi), che la loro posizione è quella descritta dall'ontologia di Leibniz, di «monadi senza finestre». Come non lodare in questo contesto l'enciclica *Fides et Ratio*, che costituisce una misericordiosa perorazione a favore della filosofia religiosa, silenziosamente estromessa dal mondo contemporaneo?

È tanto facile attaccare la filosofia religiosa! Essa infatti non può non fare su due fronti, tacitamente, implicitamente, per il solo fatto di esistere, due promesse che non è in grado di mantenere: e cioè, da un lato non può non promettere al laicista impegnato che la rinascita della religiosità «praticante» non avverrà nel segno della barbarie fondamentalista; e all'accorato difensore della fede non può non promettere che il far filosofia non toglierà a nessuno la fede (oppure – pericolo ancor più grave, perché più sottile – che non prenderà il posto della fede). Tutta la sua rispettabilità è racchiusa in queste due asserzioni. Purtroppo, però, entrambe lasciano poco a sperare. Così essa appare colpevole davanti a tutti. Del resto, come rendersi garanti per la fede nei confronti della cultura, e per la cultura nei confronti della fede? È uno *σκανδαλον*, uno scandalo.

Solo quando sopraggiunge una barbarie senza mezzi termini come il nazismo o il bolscevismo, che dimostra un'ostilità altrettanto coerente sia nei confronti alla fede che alla cultura, per un istante fede e cultura si guardano vicendevolmente con nascente comprensione, si gettano addirittura nelle braccia l'una dell'altra; ma dura poco, purtroppo... Adesso è difficile ricordare veramente l'epoca relativamente recente in cui il pastore protestante Dietrich Bonhoeffer, che diede eroicamente la vita nella lotta contro il nazional-socialismo, un pensatore che, com'è noto, non era affatto conservatore e riusciva a scorgere un significato cristiano positivo dietro il processo della secolarizzazione, predisse tuttavia che la cultura avrebbe potuto trovarsi un suo spazio proprio e soltanto fra le mura della Chiesa. Ah, purtroppo oggi queste parole suonano come un'eco smorzata di un sogno ormai dimenticato da tutti. Chi si arrischierebbe oggi a dire una cosa del genere – non in un documento del Magistero ecclesiastico, sul tipo ad esempio della già citata enciclica *Fides et Ratio*, ma in una riflessione libera, privata, non convenzionale su problemi concreti dell'attualità?

Si potrebbe dire che per un credente la filosofia non è il bene supremo; che gli è stato richiesto di cavarsi anche un occhio, se gli è di scandalo. Smettiamo di far filosofia, occupiamoci solo di teologia...

Ma qui sorge un problema inaspettato. Quando cerca un paradigma di quel «far teologia», che costituisce un'alternativa radicale alla cultura filosofica, il credente che desidera essere fedele alla Tradizione della Chiesa si rivolge normalmente all'esempio dei santi Padri. Per l'appunto, però, una distinzione fra «teologia» e «filosofia» nello spirito di una spartizione fra le discipline e, per così dire, tra le facoltà, è fondamentalmente estranea all'epoca patristica. I Padri della Chiesa chiamano sistematicamente «filosofia» la dottrina biblica e cristiana, e talvolta definiscono la «teologia» come una sua «parte»; scrive ad esempio Clemente Alessandrino: «La filosofia di Mosè si divide in quattro parti: nelle parti storica e in quella che comunemente viene chiamata legislativa..., e ce n'è una quarta, di genere teologico» (Clemente, uno, ventotto). La dottrina della Bibbia viene definita da Teodoro di Ciro come la «filosofia degli ebrei»; analogamente Eusebio di Cesarea parla di «filosofia dei cristiani»; nel lessico di Dionigi l'Areopagita viene usata l'espressione «nostra filosofia». Gregorio di Nissa usa il termine «filosofia sacra». Perfino nell'epoca della scolastica latina Tommaso D'Aquino ama l'espressione *doctrina sacra*. Il termine «θεολογια», ben noto ai filosofi pagani fin dai tempi di Platone e soprattutto di Aristotele, può indicare il «nominare Dio» (θεος), ad esempio Eusebio parla dell'«ineffabile teologia in quattro lettere». Così viene chiamata anche la lode innalzata dagli angeli. Nei testi dell'ascetica ortodossa viene definito «teologo» chi ha un'esperienza mistica e una pratica della preghiera interiore (ad esempio, Diadoco di Fotica nel *De perfectione spirituali* settantuno). Non si parla qui di «teologia» come particolare disciplina di ordine scolastico. D'altro canto, proprio per la «teologia» nel senso scolastico-professionale esiste il pericolo, nonostante le intenzioni più ortodosse, di diventare inaspettatamente proprio una cultura, solo una cultura, un vero e proprio *Glasperlenspiel* (gioco delle perle di vetro), e di allontanarsi terribilmente dal fondamento patristico. Questo avviene quando il teologo si sente troppo un professionista, che si rivolge non alla pienezza della Chiesa, ma a degli altri professionisti, a dei colleghi. Una cosa del genere può avvenire in un ambiente più o meno «seminaristico», ma convive perfettamente con la raffinatezza e la modernità culturale: sono uno scoperto *Glasperlenspiel* buona parte della biblicistica protestante odierna, oppure gli esercizi dottrinali degli attuali epigoni della «teologia dialettica», che hanno definitivamente trasformato in gergo per pochi addetti ai lavori il lessico che le era proprio. E qui io voglio fare una strana affermazione; quali che siano i problemi posti dall'ortodossia di certe tesi dello stesso Solov'ëv, il *genere* stesso delle sue considerazioni, rivolte ad ogni credente disposto ad ascoltare, è di gran lunga più ecclesiale nel senso fondamentale della parola «ecclesiale», se volete è più «sobornica», «comunione», ben più vicino alle intenzioni

dei testi patristici di una gran quantità di opere teologiche scolasticamente corrette. Naturalmente, qui sorge il pericolo di un caotico diletterismo, di un «pubblicismo» religioso, che del resto veniva rimproverato non senza fondamento allo stesso Solov'ëv; l'umanità, anche l'umanità che appartiene alla Chiesa, sapeva quel che faceva quando elaborava e inculcava le regole del professionalismo. E tuttavia resta vero che la reale conversione alla Chiesa in tutta la sua integralità è uno dei criteri del pensiero cristiano, come lo praticavano i Padri della Chiesa, e che l'avvicinarsi a questo, che troviamo in filosofi come Solov'ëv, ci induce in qualche modo a ricordare la patristica reale, non immaginaria.

Sergej Averincev