

p. Daniele Marletta

È normale per una religione "acculturarsi", ricevere cioè determinate coordinate dalla cultura di una qualche società, la quale a sua volta si "struttura" nel rispetto di quella religione. Per quanto riguarda il Cristianesimo Ortodosso, l'Impero Romano d'Oriente e la Russia degli Zar (specie prima di Pietro il Grande) sono ottimi esempi di questa mutua "corrispondenza" tra religione e società. Ma cosa accade quando, a seguito di improvvisi mutamenti tecnologici e, conseguentemente, socio-culturali, quelle coordinate vengono meno? All'alba del terzo millennio, le grandi religioni tradizionali sembrano trovarsi come innanzi ad un bivio: ri-formarsi (elaborare cioè una nuova forma) tenendo presenti le mutate condizioni socio-culturali, o, in alternativa, **rispondere** alla modernità, attingendo alla propria tradizione. Nessuna di queste due strade permette, in ogni modo, di prescindere da un incontro-scontro con la modernità stessa. Ci sembra difficile, comunque, pensare che nel mondo ortodosso sia possibile una qualche riforma che possa andare più in là della precisazione filologica di un qualche testo liturgico: la storia insegna come gli ortodossi siano refrattari a qualunque tipo di riforma che tocchi, o sembri anche solo toccare, questioni dogmatiche o rituali. Non ci risulta che in Occidente, all'indomani delle riforme liturgiche del Concilio di Trento, ci sia stata una reazione anche solo analogicamente paragonabile al *Raskol* [1], lo scisma degli *starobriadzi*, al seguito della "riforma" liturgica (che non era certamente una vera e propria riforma, ma tutt'al più un "aggiustamento" liturgico) del Patriarca Nikon. Per venire a tempi più recenti, fenomeni come lo scisma di Monsignor Lefebvre, a seguito della "rivoluzione" del Concilio Vaticano Secondo, impallidiscono, se paragonati alla dolorosa questione del calendario liturgico [2], nata a seguito della discutibile introduzione, su ispirazione del Patriarca Ecumenico Melezio, del calendario gregoriano per le feste a data fissa, nel 1924.

1) Ortodossia, modernità, nichilismo.

Cominceremo col prendere in esame la posizione del teologo americano Seraphim Rose (1934 - 1982) che ha elaborato una critica radicale della modernità e delle sue coordinate culturali. In particolare egli si è soffermato su quella che considerava la stessa "radice" della modernità: il nichilismo, che già a partire da Cartesio, ma in modo particolarmente virulento negli ultimi due secoli e mezzo, si è affermato in Occidente. Il p. Seraphim Rose aveva intrapreso la stesura di una colossale "Critica della modernità", un'opera rimasta purtroppo incompiuta, *The kingdom of man and the Kingdom of God*; di essa è stato steso per intero soltanto un capitolo, dedicato appunto al Nichilismo [3], e pubblicato postumo. Per "nichilismo" egli non intende però semplicemente quelle filosofie di ispirazione nietzscheano-heideggeriano cui oggi si dà questo nome, ma, in genere, tutte quelle filosofie o movimenti filosofici in cui non sia contemplata una Verità unica ed assoluta, meta-fisica e meta-empirica: ...la questione del nichilismo è, nel più profondo, una questione di verità; è, in realtà, *la* questione della verità. Ma cos'è la verità? La questione è innanzitutto una questione di logica: prima di discutere del contenuto della verità, dobbiamo esaminare la sua stessa possibilità di esistere e le condizioni del postulato della sua esistenza. E per "verità" intendiamo naturalmente – come la sua negazione da parte di Nietzsche dichiara esplicitamente – la verità assoluta che abbiamo già definito come la dimensione dell'inizio e della fine delle cose. "Verità assoluta": per una generazione cresciuta nello scetticismo e non abituata al pensiero serio, l'espressione ha un suono antiquato. Nessuno, certamente – è l'idea comune –, nessuno è così ingenuo da credere più nella "verità assoluta"; ogni verità, nella nostra età

illuministica è "relativa". Quest'ultima espressione – "ogni verità è relativa" – è la traduzione popolare dell'espressione di Nietzsche "non c'è verità (assoluta)"; questa semplicissima dottrina è il fondamento del nichilismo sia per le masse che per l'élite. [4]

La critica di Seraphim Rose si estende poi con l'analisi del nichilismo nelle fasi della sua "dialettica", fasi che vengono interpretate come stadi via via più gravi di una malattia [5]: il **liberalismo**, fase "passiva" ed "implicita", da cui si passa al **realismo**, sua vera e propria esplosione e al **vitalismo**, suo cronicizzarsi, fino al delirio del **nichilismo della distruzione** o **nichilismo puro**.

Il **liberalismo** non è inteso come una forma di nichilismo esplicito; "esso è piuttosto un nichilismo passivo o, ancora meglio, il neutrale terreno fertile dei livelli più avanzati di nichilismo" [6].

È qui chiara l'allusione, oltre che al liberalismo economico-politico, a quel liberalismo teologico protestante contro cui in questo secolo si è scagliato K. Barth: una chiara e quasi esplicita matrice nichilista è d'altronde ravvisabile in molta produzione filosofico-teologica nell'ambito dell'Idealismo, per esempio in Jacobi, ma anche, seppure meno chiaramente, in Hegel. Il liberalismo, pur continuando a professare tutta una serie di idee e valori che saranno rigettati nelle successive fasi della dialettica nichilista, li svuota completamente o quasi di significato: "Non si tratta di un atteggiamento di aperta ostilità e neppure di disinteresse deliberato, perché i suoi sostenitori sinceri hanno senza dubbio una considerazione genuina per ciò che considerano essere la verità; piuttosto è un atteggiamento in cui la verità, nonostante certe apparenze, non occupa più il centro dell'attenzione" [7].

Con il termine **realismo** l'Autore vuole invece indicare "la dottrina che fu divulgata esattamente sotto il nome di nichilismo da Turgenev in *Padri e figli*" [8], tutte le forme dunque di naturalismo e di positivismo; il realista supera il liberalismo, ne supera cioè le contraddizioni interne, portando l'atteggiamento liberale alle sue più estreme conseguenze: "Se non c'è immortalità, crede il liberale, uno può nonpertanto condurre una vita perbene; 'se non c'è immortalità' – è la logica molto più profonda di Ivan Karamazov nel romanzo di Dostoevskij – 'tutto è permesso'" [9]. Il realista non fa dunque altro che eliminare quelle idee e quei valori che il liberale aveva, pur mantenendoli, svuotati di significato.

Vitalista è, ancora, chi tenta un superamento, questa volta "positivo", dell'atteggiamento realista senza però riuscirci sino in fondo. Si ha con il vitalismo – ovvero soprattutto con la cultura e la filosofia "decadente" di fine ottocento – la presa di coscienza di uno stato di malattia ed il tentativo di porvi rimedio, senza però andare al nocciolo del problema: "Il principale impulso intellettuale del movimento vitalista è stato una reazione contro l'eclisse di realtà più alte nella 'semplificazione' realista del mondo. Detto questo, dobbiamo d'altra parte riconoscere l'assoluto fallimento del vitalismo su questo piano." [10]

Il **nichilismo della distruzione** è infine un nichilismo quasi allo stato "puro", "un furore contro la creazione e la civiltà che non troverà pace finché non le avrà ridotte al nulla assoluto" [11]. Il nichilismo della distruzione è una peculiarità dell'età contemporanea. Qui si tocca secondo il nostro Autore, la punta estrema dell'ideologia nichilista. L'ideale della distruzione dell'antico ordine (cristiano) per l'edificazione di un ordine nuovo (anticristiano) giunge all'apice. Siamo nell'era dei *terribles simplificateurs*, Lenin e Stalin da una parte, Hitler e Mussolini dall'altra, che "con le loro soluzioni radicalmente 'semplici' dei problemi più complessi" [12], avrebbero seminato distruzione per l'intero trentennio 1914 - 1945.

2) Caratteri antiascetici della modernità

La civiltà moderna è profondamente antiascetica, come ha notato il teologo greco Kostas Delikostantis, fondata sull'edonismo e sul materialismo [13]; antiascetica soprattutto per

aver travisato il significato profondo dell'asceti, generalmente fraintesa e pensata come il risultato di una antropologia dualistica e di un'etica egoistica ed egocentrica, per la quale la "salvezza dell'anima" è, secondo l'espressione nietzscheana, "il mondo che gira intorno a me" [14]. I motivi di un tale fraintendimento dell'asceti vanno cercati, secondo il teologo greco, in certa teologia occidentale [15].

L'asceti è profondamente legata al problema della *libertas*, ma la nostra è una civiltà che decide liberamente di abdicare alla *libertas* per ricercare una **felicità** [16] che, oltre ad essere fittizia, si risolve in una vera e propria schiavitù. Nell'analisi di ciò si è dimostrato veramente profetico Dostoevskij, con la *Leggenda del Grande Inquisitore*. L'uomo di oggi "vuole creare un mondo ove sarà assicurata con ogni mezzo la più alta eudemonia per il massimo numero possibile di uomini", un mondo in cui "non c'è posto per la *libertas*, che sembra non conciliarsi con il mondo del bisogno organizzato e con la logica della crescita inarrestabile della potenzialità di consumo" [17].

Anche Seraphim Rose aveva notato il carattere antiascetico della modernità, in particolare per quanto riguarda la cosiddetta "nuova coscienza religiosa", e soprattutto il "risveglio carismatico" [18]. La sua critica andava anche a taluni pensatori ortodossi che, nell'ambito di un confusionario quanto improbabile pentecostalismo ortodosso, parlavano di una "Nuova Cristianità" senza asceti e senza monachesimo. [19]

3) La visione del mondo

L'Ortodossia, come ogni confessione religiosa ha una propria visione del mondo, un proprio punto di vista sull'umana avventura e sul suo significato. La *weltanschauung* ortodossa [20] si manifesta poi pienamente in quel concetto di *societas christiana* che a partire da Eusebio di Cesarea, fino a San Cosma l'Etolico e a San Giovanni di Krostandt, è punto essenziale della sua tradizione teologica. L'ideale di *societas christiana* nell'Ortodossia è l'Impero Cristiano. Caduto quasi definitivamente questo ideale con la Rivoluzione d'Ottobre, oggi l'Ortodossia si trova in una condizione di sradicamento culturale molto più di altre Confessioni cristiane che hanno già avuto modo, nel passato, di confrontarsi, positivamente o negativamente, con la modernità. Per questo motivo l'Ortodossia si trova però anche in una posizione privilegiata. La civiltà occidentale è oggi alle prese con una profonda crisi culturale che tende a cristallizzarsi, sotto certi aspetti, in una inquietante "cultura della crisi" – basti leggere talune pagine letterarie del nostro secolo [21] – a cui le Confessioni cristiane occidentali – questo è il giudizio da parte ortodossa – non sono in grado di rispondere. Il Cristianesimo occidentale – Cattolicesimo romano e Protestantismo – viene spesso accusato da parte ortodossa di essere un responsabile fondamentale della "mentalità" moderna. Si noti a questo proposito l'attacco al Cattolicesimo romano da parte del Principe Mynskin, ne *L'idiota* di Dostoevskij, che proponiamo qui nell'analisi di D. Barsotti.

Il Principe viene a scoprire che il suo benefattore Pavliscev si era fatto cattolico e ne rimane sconvolto. "Come mai poteva egli abbracciare una religione anticristiana?"... Lo interrompe un dignitario... "Il Cattolicesimo sarebbe dunque una religione anticristiana? Non capisco". E il Principe riprende: "Sì, anticristiana prima di tutto; in secondo luogo il Cattolicesimo Romano è peggiore dell'ateismo. L'ateismo non fa che predicare il male, il Cattolicesimo va oltre e predica un Cristo travisato... calunniato e oltraggiato, un Cristo che è l'antitesi del Figlio di Dio. Predica l'Anticristo ve lo assicuro ve lo giuro!... Il Cattolicesimo Romano crede e bandisce che senza il dominio universale sulla terra la Chiesa non può sussistere... No, non è una religione, è invece la continuazione dell'impero romano d'occidente. Tutto in esso, a cominciare dalla fede è subordinato a questa idea... Roma ha tutto barattato per denaro, per consolidare il dominio terreno... Roma è la sorgente prima dell'ateismo... Esso è il prodotto della menzogna e della potenza spirituale (dei romani pontefici)". E continua: "Anche il socialismo è figlio del Cattolicesimo".

E finalmente si scopre: " Per resistere all'Occidente dobbiamo opporgli il 'nostro' Cristo... Il rinnovamento di tutto il genere umano anzi la sua risurrezione (si compirà)

per virtù dell'unica idea russa, del Dio russo, del Cristo russo...". [22]

D. Barsotti accusa Dostoevskij di incomprendimento per i suoi negativissimi giudizi sulla Chiesa Cattolica. Scrive tra l'altro: Nel suo durissimo attacco contro la Chiesa si rivela tutto il carattere passionale dello scrittore... E' vero che il suo amore per Cristo non portò lo scrittore a sentire e riconoscere il mistero della Chiesa. Il suo attaccamento alla Chiesa Ortodossa fu più frutto del suo amore al popolo russo che del suo amore a Cristo. Questo ci può far capire almeno un po' la sua polemica contro la Chiesa Cattolica. La Chiesa non gli richiama il Cristo, ma il popolo, e se la Chiesa Ortodossa era inseparabile per lui dal popolo russo, la Chiesa Cattolica doveva per lui rappresentare la pretesa di un potere universale, che avrebbe escluso la vocazione messianica del suo popolo. [23]

Sono parole certo molto forti ed in larga parte non condivisibili, poiché Dostoevskij non vedeva certamente nell'Ortodossia (che beninteso ha la stessa pretesa di universalità e "cattolicità" della Chiesa di Roma) la "Religione dei russi", ma semmai scorgeva, in assonanza con gli slavofili, un ruolo fondamentale della Chiesa Russa all'interno dell'Ortodossia mondiale.

4) Prospettive

Quali sono le prospettive del rapporto tra Ortodossia e società moderna? Vogliamo rispondere, e concludere con le parole del p. Simeone di Grigoriou, un monaco attonita. Queste parole, forse ottimistiche, sembrano risuonare come profetiche: presagiscono uno sviluppo della crisi di cui abbiamo sin'ora parlato nella direzione di un "ritorno alla Fede" (Fede forse mai esplicitamente abbandonata) della società odierna. Se anche le statistiche danno torto a queste speranze, appare evidente che un altro cammino non è possibile né pensabile da parte del Cristianesimo Ortodosso: Abbiamo il privilegio di vivere in un'era in cui non rimane più pietra su pietra. La conseguenza ultima dei valori e degli ideali esaltati dalla società occidentale è stata la disintegrazione della società stessa. Considero piuttosto positivo e stimolante il fatto di vivere in una cultura in rovina. Quei valori ed ideali erano idoli distrutti dalla loro stessa illusoria efficienza. Adesso abbiamo la possibilità di ricominciare daccapo con la ricca esperienza del passato. Come monaco ortodosso credo nella fertilità dello zero. Penso che quegli idoli fossero il frutto di una inconscia ma errata ricerca dell'autentico Valore, del vero Dio nel quale tutti i valori sono ricapitolati. Furono di fatto formulati per giustificare le egoistiche passioni umane. Tale esaltazione dell'uomo ha portato la società occidentale ad abbandonare non solo la fede in Dio, ma anche quella nell'uomo stesso. [24].

NOTE

[1] Si indica normalmente con il termine *Raskol* lo scisma dei vecchio-credenti, o vecchio-ritualisti, *starobriadzi*, avvenuto durante il patriarcato di Nikon (1652 - 1666). Quella di Nikon non fu, in effetti, una vera e propria riforma, in quanto egli si limitò sostanzialmente ad adattare, seppure discutibilmente, il *Trebnik* russo sulla base dell'*Euchologion* greco. Le proteste a tale adattamento si fecero nondimeno sentire, e culminarono nello scisma (in russo appunto *raskol*), ad opera soprattutto dell'arciprete Avvakum. I vecchio-credenti si divisero poco dopo in sacerdotali (aventi gerarchia ecclesiastica) e asacerdotali (senza gerarchia ecclesiastica). Il *Raskol* prosegue tutt'oggi, anche se non mancano in Russia parrocchie vecchio-ritualiste in comunione con il Patriarcato. Cfr. Giorgio Fedalto, *Le Chiese d'Oriente*, vol.3, Milano, Yaca Book, 1995, pp. 60-63. Da notare che nel testo di G. Fedalto sono presenti non poche imprecisioni.

[2] Il movimento "vecchiocalendarista" nasce nel 1924, a seguito dell'introduzione del cosiddetto nuovo calendario. Come è noto, la Chiesa Ortodossa utilizza il calendario giuliano, non avendo accettato per ragioni canoniche quello "gregoriano" elaborato in occidente. Il nuovo calendario molto discutibilmente introdotto da Melezio utilizza il calendario gregoriano per le feste a data fissa e quello giuliano per le feste a data mobile.

[3] Seraphim Rose, *Nihilism. The root of the Revolution of the Modern Age*, SHB, 1994; trad. it.: *Nichilismo. Le radici della rivoluzione dell'età moderna*, Sotto il Monte, Servitium-Interlogos, 1998.

[4] *Ibid.* pp.15 - 16.

[5] Scrive il teologo: "Padre Ivan di Kronstandt, quel santo uomo di Dio, ha paragonato l'anima dell'uomo a un occhio, malato a causa del peccato e perciò incapace di vedere il sole spirituale. Il paragone può essere usato per descrivere l'evoluzione della malattia del nichilismo, il quale non è nient'altro che un'elaborata

maschera del peccato. (...) Il primo stadio del nichilismo, che è il liberalismo, è nato dall'errore di aver scambiato il nostro occhio malato per un occhio sano, di avere confuso l'immagine percepita dalla sua vista deteriorata per la vera visione del mondo, e di avere perciò congedato il medico dell'anima, la chiesa, del cui ministero l'uomo "sano" non ha bisogno. Nel secondo stadio, il realismo, la malattia lasciata senza le cure indispensabili del medico si aggrava; la vista si riduce; gli oggetti lontani, già oscuri di per sé nello stato "naturale" della vista deteriorata, diventano invisibili; solo gli oggetti più vicini sono veduti distintamente e il paziente si convince che non ne esistano altri. Nel terzo stadio, il vitalismo, l'infezione porta all'infiammazione, anche gli oggetti più vicini diventano sfuocati e deformati e il paziente è soggetto ad allucinazioni. Nel quarto stadio, il nichilismo della distruzione, si giunge alla cecità e la malattia si estende al resto del corpo determinando agonia, convulsioni e morte." *Ibid.* pp. 72 - 73

[6] *Ibid.* p. 29

[7] *Ibid.* p. 30

[8] *Ibid.* p. 43

[9] *Ibid.* p. 35

[10] *Ibid.* pp. 53

[11] *Ibid.* p. 69

[12] *Ibid.* p. 49

[13] Cfr. Kostas Delikostantis, *L'ethos della libertà*, trad. it. : Sotto il Monte (Bg), Servitium- Interlogos, 1997, pp. 67 - 105 e 115 - 140.

[14] *Ibid.*, p.139.

[15] *Ibidem.*

[16] Usiamo i due termini "libertà" e *libertas* intendendo col primo la libertà dell'agire umano (libero arbitrio, o *libertas minor* nei termini di S. Agostino), e col secondo il compiersi di questa libertà nel conformarsi liberamente all'amore divino (*libertas maior*). Delle due, la libertà (ovvero il libero arbitrio) rappresenta in un qualche modo il "rischio di Dio", secondo l'espressione di O. Clement (cfr. Olivier Clement, *Questions sur l'homme*, Editions Stock, 1972 trad. it.: *Riflessioni sull'uomo*, Milano, Jaca book, 1973, pp. 33 - 36): " All'apice dell'onnipotenza creatrice... prende forma... il rischio. L'onnipotenza si compie limitandosi. Nello stesso atto creativo, in certo qual modo Dio si limita, si ritira, per dare all'uomo lo spazio della libertà" (p.34). Dio può tutto, recita un adagio patristico, fuorchè costringere l'uomo ad amarlo; e così, continua Clement, "accedere a un amore... significa abbandonarsi senza protezione alla peggiore delle sofferenze, quella del rifiuto e dell'abbandono da parte di chi amiamo". Dio è quindi "un mendicante d'amore che attende alla porta dell'anima senza osare varcarla". "E, infatti - scriveva Nicola Cabasilas - egli non si accontenta solo di chiamare a sé lo schiavo che ha amato, ma scende egli stesso alla ricerca, lui, il ricco, si accosta alla nostra indigenza, si presenta da solo, dichiara il suo amore e prega che gli sia ricambiato; a un rifiuto non si ritira, non si formalizza per l'offesa, respinto, attende alla porta e fa di tutto per mostrarsi vero amante, sopporta i danni e muore..."(*De vita in Christo*, VI, A, I). La *libertas* rappresenta quindi la scelta secondo libertà di accettare l'amore divino, ed in questo senso essa è il compimento della libertà. La pretesa dell'autonomia nell'etica contemporanea è dunque un libero negarsi alla *libertas*, rappresentando, da un lato la scelta del rifiuto di Dio, scelta resa possibile dalla libertà, ma, dall'altro, anche uno svuotamento del significato di questa libertà, per il rifiuto di accedere alla *libertas*. Poichè, in questa accezione, senza libertà non esiste *libertas*, ma al di fuori della *libertas* la libertà è invano.

[17] Cfr. Kostas Delikostantis, *L'ethos...*, trad. cit., pp. 75 - 76.

[18] Cfr. Seraphim Rose, *Orthodoxy and the Religion of the future*, Platina, SHB, 1996(4) pp. 173 - 175

[19] *Ibidem.* Il riferimento è in particolare al filosofo russo Berdiaev

[20] Seraphim Rose, *The Orthodox World-View*, in: "The Orthodox Word", vol.18, no. 4 (105), July-August 1982, pp.160-176.

[21] Si può notare, nella cultura otto-novecentesca una certa propensione alla decadenza, al compiacimento patologico per la malattia e la morte. Può leggersi sotto questa chiave molta produzione letteraria, dai *Buddenbrook* di T. Mann alla *Fosca* del nostro I. U. Tarchetti. Cfr. **Franco Rella**, *Miti e figure del moderno*, Milano, Feltrinelli, 1993, pp. 41 - 65.

[22] Cfr. Divo Barsotti, *Cristianesimo e Chiesa in Dostoevskij*, in "Rivista di Ascetica e Mistica", n. 4 / 1994, pp.448 - 449.

[23] *Ibid.* p. 448

[24] Hieromonk Symeon Grigoriatis, *The Holy Mountain today*, London, Alexandria Press, 1983, pp. 9-10.

¹ In www.orthodoxia.it (Tratto da *La Pietra* n 4/1999 pp.4-15)