

Non vuole incarnare una nuova verità, un nuovo senso della vita, un nuovo idolo. Se così non fosse, egli rinnegherebbe il suo stesso messaggio che consiste proprio nel distogliere gli uomini dalla loro non autentica condizione. Fedele sino in fondo al suo proposito Nietzsche così si esprime: “Questa, insomma, è la mia strada, dov’è la vostra?»: così rispondo a coloro che vogliono sapere ‘la strada’. Questa strada, infatti, non esiste!”. Non esiste una strada valida per tutti. Nietzsche non vuole essere “la strada”; egli non vuole che le sue parole siano prese in maniera dogmatica; il suo messaggio è piuttosto un invito a far sì che ciascuno, attraverso il proprio percorso esistenziale, si riappropri di se stesso spogliandosi della volontà di menzogne sulla vita. Ognuno deve farsi protagonista della costruzione della propria strada:

“Si ripaga male un maestro, se si rimane sempre scolari. E perché non volete sfrondare la mia corona? Voi mi venerate; ma che avverrà, se un giorno la vostra venerazione crollerà? Badate bene che una statua non vi schiacci! Voi dite di credere a Zarathustra? Ma che importa a Zarathustra! Voi siete i miei credenti, ma che importa di tutti i credenti! Voi non avevate ancora cercato voi stessi: ecco che trovaste me. Così fanno tutti i credenti; perciò ogni fede vale così poco. E ora vi ordino di perdermi e di trovarvi; e solo quando mi avrete tutti rinnegato io tornerò tra voi. In verità, fratelli, con altri occhi cercherò allora i miei smarriti; con altro amore allora vi amerò” (*Zarathustra*, Della virtù che dona). ■

Cristo e Anticristo

ALESSANDRO GENOVESE

Ad un secolo esatto dalla morte di Friedrich Nietzsche, appare davvero difficile scegliere tra i tanti fuochi che, da lui appiccicati, ardono ancora, quasi a dimostrazione di quella “inattualità”, di quell’essere un pensatore per il futuro, che l’autore di *Così parlò Zarathustra* scelse come carta d’identità del proprio cammino filosofico. Chiunque abbia avuto modo di incontrare Nietzsche, infatti, non può non accorgersi di quanto le sue intuizioni si siano rivelate profetiche: la morte di Dio, lo spettro del nichilismo, la perdita di senso di ogni valore, la fine imminente delle ideologie – non solo previste, ma analizzate e sviscerate nel loro stesso presentarsi all’orizzonte da chi, come Nietzsche, sapeva guardare lontano – si sono puntualmente e spesso tragicamente concretizzate nel corso del XX secolo, sotto le forme e le vesti più diverse.

Alla luce di tutto ciò, e nella consapevolezza che scegliere tra tanti sentieri è già, di per sé, una dichiarazione d’intenti, mi sembra particolarmente stimolante soffermarmi brevemente sul rapporto tra Nietzsche e la figura di Cristo, alla quale egli dedicò, com’è noto, una particolare attenzione.

Si legge in una delle pagine più suggestive dell’*Anticristo*:

“Non riesco a capire contro che cosa fu diretta la rivolta, come promotore della quale Gesù è stato compreso o *frainteso*, se non fu una rivolta contro la Chiesa ebraica – intendendo la parola Chiesa esattamente nello stesso senso in cui noi oggi prendiamo questo termine. Fu una rivolta contro ‘i buoni e i giusti’, contro ‘i santi d’Israele’, contro la gerarchia della società – non contro la sua corruzione, ma contro la casta, il privilegio, l’ordinamento, la formula; fu l’*incredulità* negli ‘uomini superiori’, il *no* detto a tutto quanto era ecclesiastico e teologico”.

Queste parole, tanto chiare quanto profonde, ci guidano immediata-

mente verso il punto cruciale del rapporto tra Nietzsche e Cristo, indicandoci almeno due dati essenziali: innanzitutto, la consapevolezza da parte di Nietzsche, di come tutto ciò che era stato fino ad allora ritenuto cristiano avesse, in realtà, ben poco a che fare con quanto era stato predicato dal Cristo, e di quanto il cristianesimo fosse in realtà un equivoco, una sorta di specchio distorto in cui si erano volute vedere riflesse le parole di Gesù; qualcosa, insomma, di fundamentalmente diverso da ciò che il suo fondatore fece e volle. In secondo luogo, la chiara volontà, in Nietzsche, di comprendere il messaggio di Cristo nella sua purezza originaria, ovvero nelle sue più genuine intenzioni.

Ecco che, allora, al di là della feroce polemica nietzscheana contro il cristianesimo, di cui proprio l'*Anticristo* è forse l'esempio più eclatante, quel che mi piace sottolineare è la forza con cui Nietzsche sembra voler difendere Cristo da quella stessa tradizione che si è vantata di esserne l'unica e indiscutibile portavoce. Le osservazioni di Nietzsche sono tutte tese a dimostrare, infatti, la profonda opposizione tra quanto Gesù ha predicato, tra tutto il suo modo di essere e di agire, e il cristianesimo come dottrina e come istituzione, tanto che i cristiani, per il filosofo di Röcken, non hanno mai praticato le azioni che Gesù ha loro prescritto, e "lo spudorato discorso sulla 'fede' e sulla 'giustificazione attraverso la fede', sulla sua suprema ed esclusiva importanza" altro non è che la conseguenza del fatto che "la Chiesa non aveva né il coraggio né la volontà di professare le opere che Gesù richiedeva". La Chiesa diventa così "esattamente ciò contro cui predicò Gesù – e contro cui insegnò la lotta ai suoi discepoli", tanto che essa non è solo "la caricatura del cristianesimo", ma "la guerra organizzata contro il cristianesimo", in particolare nel suo essersi resa colpevole di un travisamento radicale del Nuovo Testamento, dettato dal fatto che, con esso, ha voluto dimostrare se stessa, "ha cercato e cerca dietro di esso un sistema teologico: lo presuppone – essa crede in una verità unica".

La storia del Cristianesimo diventa allora, per Nietzsche, "la storia del fraintendimento, divenuto gradatamente sempre più grossolano, di un simbolismo originario", la storia di una volgarizzazione e di un imbarbarimento della parola di Cristo, che ne hanno fatto una dottrina "tanto malata, tanto abietta e volgare, quanto malati, abietti e volgari erano i bisogni che con essa dovevano essere appagati". Una storia nella quale, a ben guardare, le responsabilità di Cristo sono, agli occhi di Nietzsche, pressoché inesistenti, se paragonate all'operato di Paolo, "il più grande degli apostoli della vendetta", il vero responsabile del fraintendimento e della manipolazione della parola di Cristo, colui che ha reso il cristianesimo una religione del risentimento, dell'odio, della paura, e che davvero, secondo Nietzsche, ha "abusato del nome di Dio" a proprio piacere e per soddisfare i propri

istinti più bassi ed egoistici. Divenuto dottrina, erettosi a Chiesa, il cristianesimo ha tradito il messaggio di Cristo, e ha deciso di fare del "regno dei cieli" non – come vorrebbe anche Nietzsche – una "condizione del cuore", ma un qualcosa che giunge oltre la terra o dopo la morte, una promessa mai mantenuta, dando vita a quella "grande menzogna" che è l'immortalità personale, capace soltanto di distruggere ogni ragione, ogni natura nell'istinto, e alimentando quel senso del peccato che rappresenta, per Nietzsche, un espediente vampiresco e sotterraneo per autodeturbare gli uomini, "per rendere impossibile scienza, cultura, ogni umana elevazione e nobiltà di sentire".

Ciò contro cui Nietzsche si batte, è il cristianesimo come è sviluppato storicamente: una dottrina nata dai bisogni degli uomini, dalle loro debolezze, nella quale dominano la sete di rivalsa e l'esigenza di trovare, sempre e comunque, qualcuno o qualcosa a cui attribuire delle responsabilità, di inoculare nelle cose "il bacillo della vendetta", fino a renderne malato Dio stesso.

Guardare il proprio Dio da lontano

Ma non è tutto. Ciò che più indigna Nietzsche nel cristianesimo, e che per questo lo colloca di diritto in una dimensione radicalmente altra rispetto a quei tanti atei che egli stesso accusa di "rendersi la vita troppo facile", è l'aver ridotto la religiosità ad una forma di "autoassicurazione", ad un egoistico accontentarsi di certezze e dogmi, in cui il concetto stesso di Dio viene ad essere svuotato di ogni valore autentico, di qualunque problematicità e, dunque, di profondità, una sorta di surrogato utile soltanto a rincuorare l'uomo nei momenti difficili; un Dio di questo genere, un Dio "che cura al momento giusto il raffreddore o che ci fa salire in carrozza nel preciso istante in cui si scatena un acquazzone", un Dio "come domestico, come portalettere, come venditore d'almanacchi", come "divina provvidenza", rappresenta un'obiezione contro Dio "più forte della quale non se ne potrebbe pensare alcun'altra", e dovrebbe essere per noi tanto assurdo che, ci ammonisce Nietzsche, "occorrerebbe eliminarlo anche nel caso in cui esistesse". Parallelamente, anche ritenere che Dio sia oggetto d'amore, e che pretenda di essere amato dagli uomini, rappresenta un atto di presunzione, un modo per abbassare Dio a canoni ed esigenze soltanto umani. Affirma a questo proposito Nietzsche:

"Come? Un Dio che ama gli uomini a condizione che abbiano fede in lui, e che fulmina con sguardi terribili e minacce chi non crede in questo amore!

Come? Un amore patteggiato sarebbe il sentimento di un Dio onnipotente! Un amore che neppure è riuscito a padroneggiare il senso dell'onore e l'eccezionale sete di vendetta! Com'è orientale tutto questo! 'Se io ti amo, a te che importa?' è già una critica sufficiente di tutto il cristianesimo".

Coloro che attribuiscono a Dio bontà, amore, volontà sono, dunque, i "credenti", che, incapaci di una "fede" forte e nello stesso tempo libera, "senza donne, mal nutriti, e contemplando il loro ombelico", hanno occhi soltanto per se stessi e per i loro problemi, e ai quali Nietzsche si rivolge con disprezzo: "Che m'importa della vostra fede, sulla cui porta sta l'adulterio di Dio!". La posizione di Nietzsche deriva dunque dalla consapevolezza che Dio non può essere ridotto a mero oggetto del pensiero, né può sottostare ai capricci ed alle frustrazioni dell'uomo. In questo senso Nietzsche è convinto che la dimensione del divino debba restare libera da vincoli antropocentrici: "bisogna guardare il proprio Dio da lontano: solo così esso ha un bell'aspetto". E a dimostrazione del proprio pudore nei confronti del divino, pudore che si manifesta anche nell'evitare di nominare Dio in ogni occasione, Nietzsche si scaglia contro tutta quella "gente" che "sminuzzola la sue cose più personali, le sue stupidaggini, tristezze e oziose preoccupazioni, come se l'in-sé delle cose fosse tenuto a darsene cura", e che non si stanca mai "di coinvolgere Dio stesso nelle più piccole affezioni in cui si vengono a trovare", dando prova di un "continuo, di pessimo gusto, mettersi a tu per tu con Dio" e di una "giudaica e non soltanto giudaica invadenza di muso e di zampe nei riguardi di Dio", mentre spende parole di stima per tutti quei "piccoli disprezzati 'popoli pagani'" dell'Asia orientale, "dai quali questi primi cristiani avrebbero potuto imparare qualcosa d'essenziale, un po' di *tatto* nella venerazione; costoro, come testimoniano missionari cristiani, non si permettono neppure di pronunciare il nome del loro dio". Non nominare Dio, non attribuirgli alcun nome, "guardarlo da lontano", sono tutti modi per esprimere lo stesso concetto: rendere Dio libero da vincoli umani, indipendente dai metri di giudizio dell'uomo, e, nello stesso tempo, restituire all'uomo la sua innocenza e la sua libertà, farlo capace di vivere senza che per questo abbia bisogno di un idolo in cui credere e su cui scaricare le proprie responsabilità.

Ciò che qui scorgiamo, allora, non è un ateismo grezzo e inconsapevole ma, piuttosto, un atteggiamento che nasce dal rifiuto di un Dio reso utile e a portata di mano, e nel quale vi è ben poco di religioso. Come Meister Eckhart, uno dei più profondi mistici di tutti i tempi, non a caso accusato di eresia, anche Nietzsche non sa che farsene di un Dio "portalettere", pronto all'uso in caso di evenienza; come Eckhart, anch'egli rifiuta quel Dio di cui ci si serve come di una candela, per fare luce nella propria esistenza, o come

di una vacca, buona soltanto per il latte e per il formaggio. La critica di Nietzsche si rivolge, allora, contro un concetto di Dio che ha la sua radice nel bisogno dell'uomo di appoggiarsi a qualcosa per non soccombere, nella sua incapacità di accettare il Tutto per quello che è, senza dovervi trovare, per forza, una causa, e senza cadere vittima di quella "venerazione per Dio" che altro non è se non "la venerazione per il collegamento di tutte le cose e la convinzione di un essere più alto dell'uomo". Questo Dio, che l'umanità ha abbracciato "con ardore sempre crescente", è per Nietzsche soltanto una nuvola, dietro la quale si celano l'impotenza e la disperazione dell'uomo.

In questo senso, la nietzscheana "morte di Dio", tanto acuta quanto pericolosamente esposta a banali fraintendimenti, si rivela essere non l'espressione di un ateismo cieco e conformista, bensì l'origine e il risultato di una spiritualità autenticamente religiosa, che vuole allontanare Dio come oggetto, come rifugio, come capro espiatorio, che vuole spogliarlo della sua "pelle morale", perché possa rinascere "al di là del bene e del male", che vuole, insomma, fare piazza pulita di quel Dio "come ragno e come spirito" che rappresenta, per Nietzsche e non soltanto per lui, "uno dei più corrotti concetti di Dio, che siano mai stati raggiunti sulla terra".

La lotta contro il Cristianesimo sembra dunque preludere, in Nietzsche, non ad una rinuncia alla dimensione religiosa dell'uomo, ma, piuttosto, all'apertura verso una religiosità diversa, coraggiosa e capace di mettersi in discussione e, proprio per questo, tanto ricca da potersi permettere quel "lusso dello scetticismo e della frivola incredulità" che manca al cristianesimo, la cui pigritia intellettuale e morale ne fanno un fenomeno tipico della *décadence*. Ed è proprio tenendo presente questa nuova dimensione della religiosità che la critica di Nietzsche al cristianesimo – in quanto "sistema" e "visione delle cose globalmente elaborata e totale", che ha nella sua morale un "comando" – acquista una valenza del tutto peculiare, soprattutto se pensata in relazione alla parallela rivalutazione della figura di Cristo. Ciò che caratterizza tale rivalutazione, infatti, è la volontà di recuperare quella dimensione di innocenza che ha proprio in Cristo una rappresentazione particolarmente significativa se, come nota acutamente Nietzsche, "in tutta quanta la psicologia del 'Vangelo' manca la nozione di colpa e di castigo", come pure quella di ricompensa, tanto che in esso il "peccato", inteso come "rapporto di distanza tra l'uomo e Dio" è eliminato: "*precisamente questa è la 'buona novella'*". Colto in quest'ottica radicalmente nuova, Dio non appare più come un qualcosa che sta sopra di noi e che ci sovrasta, e che riesce a starci vicino soltanto se pensato come "un bastone per gli stanchi", "un'ancora di salvezza per tutti coloro che stanno per annegare", non veste più i panni del "dio-della-povera-gente" del "dio-dei-

peccatori” e “degli-infermi *par excellence*” – concetti, questi, che per Nietzsche rappresentano un’autentica *riduzione* e banalizzazione del divino –, ma diviene parte di noi stessi e della nostra vita di uomini fatti di carne e di sangue, e, dopo aver “chiuso i conti con l’intera dottrina ebraica della penitenza e della conciliazione”, e con l’idea della “preghiera per il perdono”, ci insegna che una soltanto è la via che a lui ci conduce, ovvero la “pratica evangelica”: in altre parole, si fa egli stesso uomo.

Conseguenza di tutto ciò, è una “riabilitazione” del cristianesimo, alla condizione, però, che esso venga interpretato come vera espressione dell’operato e della parola di Cristo, in contrapposizione al cristianesimo affermatosi storicamente; per questo Nietzsche avverte che “non bisogna scambiare il cristianesimo con quell’unica radice che esso ricorda col suo nome” e afferma senza mezzi termini che “è un abuso senza pari che quelle formazioni e deformazioni della decadenza che si chiamano ‘Chiesa cristiana’, ‘fede cristiana’ e ‘vita cristiana’, si designino con quel nome sacro”, per poi concludere: “Che cosa ha *negato* Cristo? Tutto ciò che oggi si chiama cristiano”.

Liberazione dell’uomo da Dio, di Dio dall’uomo

C’è però qualcosa di più, e di più profondo. Da quanto abbiamo visto finora, infatti, si può comprendere come la conseguenza più importante e, a mio avviso, autenticamente rivoluzionaria, della ricerca del cristianesimo autentico da parte di Nietzsche vada di pari passo con la convinzione che la figura di Gesù, se spogliata di tutto il pesante armamentario teologico di cui è stata caricata in due millenni di tradizione, sia del tutto compatibile con le più intime pieghe del proprio pensiero, a partire dall’idea dello “spirito libero”: riabilitare Cristo, non significa per Nietzsche scendere a patti con la fede, né tantomeno abiurare o rinnegare tutto quanto aveva affermato in materia religiosa, ma, piuttosto, accogliere anche Cristo nel proprio mondo, facendolo camminare accanto a quello Zarathustra che, non a caso, si presenta come colui che annuncia un “quinto Evangelo”. Come il profeta dell’*attimo immenso*, anche Cristo, agli occhi di Nietzsche, si oppone a ogni specie di parola, di legge, di credenza, di dogma, e detesta qualunque forma di negazione, ogni formula vuota e sacrale, ogni rito e persino ogni preghiera, estraneo com’è all’idea di “commerciare con Dio”; come Zarathustra, anch’egli rifiuta la nozione di “colpa”, ed entrambi vivono in un mondo pervaso di innocenza e di coraggio, di purezza e sincerità, liberi di mettere in pratica le proprie convinzioni, convinti che la parola, nella sua immutabilità, sia portatrice non di vita, ma di morte, e che solo l’*esperienza* e la vita vissuta possano essere fonte di gioia e di autentica libertà. La

pratica della vita è ciò che, per Nietzsche, Cristo ha lasciato in eredità agli uomini, come ha dimostrato con il suo contegno “dinanzi ai giudici, agli sgherri, agli accusatori e a ogni specie di calunnia e di scherno”. Ecco che allora, per Nietzsche, “è falso sino all’assurdo vedere in una ‘fede’, per esempio nella fede della redenzione per mezzo di Cristo, il segno distintivo del cristiano”, poiché soltanto la pratica cristiana, “una vita come la visse colui che morì sulla croce, soltanto questo è cristiano”. La riscoperta del cristianesimo più vero passa dunque per la riscoperta della parola e della pratica di Cristo, dei suoi pensieri e delle sue azioni, e soltanto a queste condizioni si riuscirà ad ammettere, come Nietzsche, che “ancor oggi una tale vita è possibile, per certi uomini è persino necessaria”, e che “l’autentico, originario cristianesimo sarà possibile in tutti i tempi”, purché lo si viva non come una credenza, ma come un fare, “soprattutto un *non-fare-molte-cose*, un diverso *essere*”, fino a confessare che “*in realtà non sono esistiti affatto dei cristiani*”.

In questo senso Nietzsche appare del tutto coerente quando, con parole a dir poco sorprendenti, ammette: “Soltanto noi, noi spiriti divenuti liberi, abbiamo i presupposti per comprendere qualcosa che diciannove secoli hanno frainteso”. Soltanto chi ha saputo mettere in discussione dalle fondamenta il cristianesimo, dimostrando come esso non rispecchi affatto le intenzioni di Cristo e ripristinandone la nobiltà di valori, infatti, può ritenere di avere “i presupposti” necessari a comprenderlo; soltanto chi, spinto da intenzioni niente affatto ostili, si è confrontato con la religione cristiana, “dichiarandole guerra”, può permettersi di affermare:

“Se faccio la guerra al cristianesimo, me lo posso permettere unicamente per il fatto che non mi è mai venuta, da questo lato, né un’ombra né una tristezza; al contrario, le persone più stimabili che io conosca sono cristiani autentici, non mi sogno neanche di volerne alle persone per qualcosa che è una fatalità di millenni. I miei stessi antenati furono pastori protestanti: se io non avessi ereditato da loro sensi alti e puri, non saprei da dove attingere il diritto di far guerra al cristianesimo. La mia formula al riguardo: l’Anticristo è addirittura il necessario prodotto logico nello sviluppo di un vero cristiano, è il cristianesimo stesso che si supera in me”.

Ecco a che cosa sembra condurre, dunque, la lotta acerrima di Nietzsche contro il cristianesimo, espressa in modo tanto deciso, quanto ambiguo, nel fin troppe volte abusato concetto di “Anticristo”: non alla esclusione definitiva di ogni dimensione religiosa, non alla morte di tutti gli dèi e ad un materialismo ingenuo e a buon mercato, ma, invece, ad un “ateismo” come “morte della religione”, dopo la quale soltanto “potrà di nuovo lussureggiare l’invenzione nelle cose divine”; un ateismo, dunque, capace

– mediante l'assassinio di quel Dio triste e compassionevole, frutto della tracotanza e della dimensione dell'individuo – di attuare una doppia liberazione: *dell'uomo* da Dio, ma anche, e soprattutto, *di Dio* dall'uomo.

“Anticristo”, allora, non suonerà più come una parola blasfema o una terribile bestemmia, bensì come l'unico modo per dire ciò che costituisce, forse, il più bel dono che Nietzsche, profeta del futuro e acutissimo lettore del presente, ci abbia mai fatto, ovvero l'incitamento – vitale, dionisiaco, ebbro di gioia – a recuperare quella religiosità che, per il suo carattere di immensa apertura, è da intendersi come disponibilità ad esperire il divino in tutta la sua multiforme ricchezza, non più all'insegna del peccato e della colpa, ma dell'innocenza e della libertà, come ammette Nietzsche stesso in una pagina di intensità e bellezza davvero straordinarie:

“E quanti nuovi dèi sono ancora possibili! Anche a me stesso, dove vuole a volte ravvivarsi l'istinto religioso, cioè l'istinto *plasmatore* di dèi: come diversamente, come variamente mi si è ogni volta rivelato il divino! ... Io non dubiterei che ci siano molte specie di dèi ... Non ne mancano di quelli, che non è possibile pensare, perfino, senza un certo alcionismo e leggerezza ... I piedi leggeri, forse, appartengono addirittura al concetto di “dio” ... È necessario spiegare che un dio si sa tenere sempre al di là di ogni cosa ragionevole e per bene? al di là anche, sia detto incidentalmente, del bene e del male? Ha la prospettiva libera”.

“Cristo è risorto!”

Frammenti di una vicenda illuminata dalla fede pasquale

GABRIELE PIRINI

“Da quando riconosco che la storia dell'umanità e del mondo ha un senso, io non nutro il minimo dubbio sulla Resurrezione di Cristo. Le obiezioni contro questa verità mi confermano solo, con la loro debolezza, nella mia fede”.

(Lettera a Lev N. Tolstoj, 28 luglio 1894)

Anche durante il regime sovietico, chi ha visitato più volte la sua tomba, al cimitero di Mosca, scrive di aver sempre trovato fiori freschi. Gli scritti e la vita di Vladimir Soloviev (1853-1900), infatti, difficilmente lasciano indifferenti, provocando ancora oggi sentimenti estremi quali la venerazione e la repulsione. Egli resta probabilmente il maggior filosofo che oggi la Russia possa vantare e con le sue poesie il riconosciuto ispiratore del simbolismo russo. Eppure, scorrendo i manuali e i dizionari di filosofia, il suo nome è appena accennato. A parte l'interesse di alcuni amanti di cose russe, si deve probabilmente alla considerazione di uno dei maggiori teologi cattolici del nostro secolo, Hans Urs von Balthasar, e poi all'attenzione del movimento ecclesiale fondato da Luigi Giussani, la sua scoperta in prospettiva del tutto positiva in quanto pensatore che riattualizza la centralità sia storica che cosmica dell'evento cristiano e in quanto pioniere dell'ecumenismo (*Vl. Soloviev – La passione per l'unità*: così si intitola la mostra che gli ha dedicato il *Meeting* di Rimini in occasione del centenario dalla morte). Per il rigore e l'erudizione del suo pensiero, per l'intensità che lo ha visto partecipare alle vicende del suo tempo, non manca di stimoli l'incontro con il ramingo professore di Mosca, il “cavaliere-monaco” Soloviev.