

**NOTIZIARIO DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA
a cura della Segreteria Generale**

SUPPLEMENTO N. 1

FEBBRAIO 1976

N.B. - Il Supplemento al « Notiziario della C.E.I. » è destinato a raccogliere documenti, note teologiche, informazioni o giudizi critici che conservano l'autorevolezza dell'organismo o delle persone da cui provengono. Come tali, salvo contrarie indicazioni di riservatezza, possono essere pubblicati nei modi che i Vescovi riterranno opportuni.

Nel III Simposio dei Vescovi d'Europa, svoltosi a Roma dal 14 al 18 ottobre 1975, Jean-Mariè Domenach, direttore di « Esprit », all'inizio dei lavori, svolse una conferenza su « La situazione della cultura europea ».

Per incarico della Segreteria del C.C.E.E., che ne mantiene il diritto di proprietà (copyright), viene qui riportata tale relazione, ufficiale per la lingua italiana, presentata dalla medesima Segreteria come « una informazione di base per rendere attenti i Vescovi agli atteggiamenti spirituali del contesto socio-culturale europeo ».

LA SEGRETERIA DELLA C.E.I.

Situazione della cultura europea

di Jean Marie Domenach

Ci sono molte definizioni dell'Europa. Io ne riterrei una: è « il continente della vita che si interroga » (Stanley-Hoffmann). Dall'antichità greco-latina, l'Europa ha ereditato il problema dell'uomo. Dal giudaismo, ha ereditato il problema di Dio. Non si può dire che la cultura europea sia superiore alle altre. Ma essa presenta questa originalità e questa grandezza: non ha mai cessato di interrogarsi sull'uomo e su Dio, e di unire insieme questi due problemi. E' ancora così? Esiste ancora una cultura europea nel senso così indicato?

I. La fine dell'età classica

Questa cultura « umanista » era già stata profondamente scossa dalla prima guerra mondiale e, dopo, dall'apparizione di vari sistemi totalitari. Ma è soprattutto il trionfo della società industriale che l'ha messa definitivamente in crisi. A cominciare dal XIX secolo, la cultura classica si avvia a perdere la sua supremazia a vantaggio della cultura tecnica, mentre le sub-culture si decompongono. Il fenomeno è rilevabile nel mondo intero: ovunque la tecnica avanza, la cultura umanistica indietreggia. I modi di espressione tradizionali, orali e scritti, lasciano il posto ai mass-media, ove predomina l'immagine.

Ma è precisamente quando si dissolvono le tradizioni culturali che la cultura diviene più importante, più necessaria. I popoli reclamano la istruzione, la vita in un contesto tecnicizzato esige un'apprendistato sempre più rapido, perché il quadro si complica e si intellettualizza. Si forma una società globale all'interno della quale la comunicazione si amplifica e si accelera. Ma nello stesso tempo le norme che regolavano la vita si affievoliscono, i punti di riferimento scompaiono; come la buona educazione che fissava le tradizioni e le gerarchie, che disciplinava i rapporti. Ora bisogna invece, ad ogni momento e in situazioni sempre nuove, sapere inventare nuovi comportamenti. Così lo spazio culturale tende ad allargarsi, per rispondere a queste moltiplicate sollecitazioni. Quando la tecnica progredisce, i comportamenti tradizionali lasciano il posto all'accettazione e all'invenzione di nuovi comportamenti. Alla « cultura colta », succede dunque una cultura globale che bisogna intendere nel senso anglo-sassone della parola, nel senso cioè etnologico.

D'altra parte, la cultura diventa sempre più un elemento di produzione all'interno della società contemporanea. Nel 1976 le attività intellettuali, negli Stati Uniti, raggiungeranno la metà del prodotto nazionale lordo. Si può ormai distinguere la produzione intellettuale

dalla produzione materiale? Bisogna considerare che « scienza, ideologia, mitologia » rientrano nella produzione sociale nel suo insieme. La scienza è economicamente produttiva. L'insegnamento, l'ideologia sono socialmente produttivi. C'è un'« immaginazione sociale » che è implicata nell'« autoproduzione della società » al punto da togliere il senso alle vecchie distinzioni, compresa quella che fanno i marxisti tra « infrastrutture » e « sovrastrutture ». La contestazione del maggio 1968, in Francia e altrove, ha mostrato che uno Stato vacilla quando il suo sistema culturale è messo in discussione.

II. Cultura globale e contro-cultura

Se ci si riferisce meno alle opere di creazione che alla cultura visuta, come caratterizzare la situazione attuale della cultura? Prima di tutto per un distacco che si accentua nei riguardi dell'eredità classica: la situazione nell'insegnamento mostra che i dati della tradizione si comunicano sempre più difficilmente. I valori dell'umanesimo non sono più accettati come prima. Spesso sono contestati; il più delle volte ancora non interessano affatto. E' segno che si preparano altri valori? Forse, ma per il momento domina la negazione: « Per la prima volta nella storia, una generazione si affaccia all'esistenza senza riferimento ai valori » (A. Malraux).

In effetti, prima caratteristica di questa generazione è l'atteggiamento d'indipendenza nei confronti delle credenze e dei comportamenti delle generazioni precedenti. « Indipendenza », è la parola con la quale Nietzsche definiva la « pretesa » del mondo contemporaneo. Ogni istituzione è sentita come un assoggettamento; ogni autorità come un arbitrio. Noi viviamo nell'era delle « liberazioni » e non delle libertà, poiché si tratta di una intolleranza verso tutte le condizioni che sarebbero necessarie all'istituzione di una giusta libertà; si tratta di un movimento profondo verso uno Stato ideale dove dovrebbero sparire situazioni di necessità e costrizioni.

La seconda caratteristica della cultura che ci circonda, sta nella pretesa alla « innocenza », che si cerca o nel primo o nel dopo della nostra civiltà, e cioè presso il primitivo o presso il cittadino di uno Stato rivoluzionario utopico. Il Rinascimento imitava, mentre la nostra epoca ha l'orgoglio di voler iniziare tutto da capo. E' indice che quanto ereditato dal passato è divenuto troppo pesante o che ha esaurito le sue virtualità?

Fino ad oggi la cultura europea riprendeva instancabilmente sempre gli stessi temi, gli stessi miti. Tutto questo è finito. Noi abbiamo abbandonato Antigone, Prometeo e Bruto e ci sforziamo di creare qualcosa di radicalmente nuovo. « Creatività », è la parola-chiave della nostra epoca. Ma il senso e il valore di queste « creazioni » multiple, non appaiono ancora nettamente. Il rigetto delle norme e dell'eredità corrisponde in definitiva al rifiuto di chiudersi in un solo destino e in un

solo ruolo. Da un secolo, è evidente che la cultura europea è divenuta cosmopolita. Prima era universale perché si offriva a tutti; ora cerca di esserlo, captando e amalgamando le forme che attinge dalle altre culture.

Di fronte ad una trasformazione così profonda, gli uomini che sono stati educati al culto dell'eredità europea, sono portati a proferire condanne. Per parte mia mi sforzo di constatare solamente, e non di giudicare. Mi sembra che il rigetto delle norme e dei limiti, se crea una situazione confusa e fragile, ottiene però il risultato di sostituire alle relazioni di autorità rapporti di fraternità, che sono propizi al dialogo. D'altro canto, e questo è inquietante, siamo al declino degli impegni stabili perché si vuole vedere tutto, sapere tutto, provare tutto. La « curiosità », che Heidegger denunciava quarant'anni fa come il principale pericolo, prevale sulla riflessione e sulla concentrazione, in stretto legame con la crescente supremazia che si ha attraverso i mass-media, dell'immagine.

Alla cultura, si viene opponendo una « contro-cultura ». Ma questa in realtà non ha prodotto nulla di stabile: e non solamente a causa della mancanza di continuità di cui ho parlato, ma perché, in fondo, anche i temi in apparenza più contestatori, convergono con quelli della dominante cultura di massa, che è di ispirazione americana. In effetti nella misura in cui questa cultura trasmette dei valori, questi sono degli Stati Uniti. L'esaltazione delle « liberazioni » salda assieme l'individualismo e la concorrenza tipici del sistema capitalistico americano. L'innocenza o la « rivoluzione istintiva » (Marcuse) raggiungono l'edonismo e il culto americano del benessere. Quanto alla « curiosità », essa è uno stimolo potente per la società dei consumi. Da ultimo, il pericolo della nuova cultura è questo: una cultura senza affermazione di valori, senza forme definite, è una cultura che può facilmente essere trasformata in bene di consumo. Siamo di fronte a una scelta: o la cultura sarà sempre più luogo di presa di coscienza e di dialogo, o sarà assorbita dal sistema industriale e diverrà un oggetto di produzione e di consumo, e peggio ancora, uno strumento di manipolazione e di normalizzazione al servizio del potere e delle classi dominanti.

La situazione delineata riguarda soprattutto l'Europa occidentale. Ma molti elementi analoghi si trovano anche nell'Europa centrale e orientale. La differenza tra paesi « capitalisti » e paesi « socialisti » sta in questo: nei primi, la cultura di massa è divenuta la cultura dominante, mentre, nei secondi, resta ancora dominata da uno Stato che vuol far prevalere l'ideologia del lavoro, della disciplina e del rispetto dell'autorità. Ma la frattura tra il discorso ideologico e la cultura vissuta non cessa di allargarsi, tanto è vero che i giovani delle due parti dell'Europa sono marcati dalle stesse mode, dagli stessi ritmi e dagli stessi miti.

Di fronte alla volgarità, alla licenza e alla futilità che spesso caratterizzano questa cultura di massa, comprendo che alcuni siano tentati di ripiegarsi sulla difesa della eredità e del vecchio linguaggio. Ma

non credo che questa sia la strada giusta. Qualche cosa sta per morire in Europa, che non si può più rianimare. Ma, oltre le banalità e le provocazioni della cultura dominante e oltre le contestazioni della contro-cultura, inizia una nuova avventura. L'Europa accetta un nuovo rischio: ed è un rischio affascinante. Per misurarne l'ampiezza, vorrei ripercorrere l'itinerario della cultura francese dall'ultima guerra, anzitutto perché è quella che conosco meglio, e poi perché presenta, con più penetrazione forse delle altre, i limiti estremi della problematica di cui trattiamo.

III. Dalla morte di Dio alla morte dell'uomo

L'esistenzialismo di Camus e di Sartre era un «umanesimo». Esso affermava contro Dio il primato della libertà umana, sviluppava la critica dell'ordine e delle istituzioni, ma in nome di un progetto umano, di un «senso». In un certo senso si potrebbe rimproverare all'esistenzialismo di chiedere troppo all'uomo, facendone un animale capace di donare ad ogni momento, con la sua libertà, un significato alla storia. Quindici anni più tardi, verso il 1960, la situazione si era rovesciata. Il sospetto che gli esistenzialisti rivolgevano contro tutto ciò che non è autentico, si era ripiegato contro l'uomo stesso, la sua libertà, il suo potere di dire e di fare.

Questo movimento era cominciato molto prima con la «liquidazione estetica» della rappresentazione tradizionale dell'uomo: i pittori e gli scultori hanno iniziato questa azione sin dall'inizio del secolo; il teatro e il romanzo, verso il 1950, vi hanno portato i colpi decisivi, distruggendone l'eroe, il personaggio, e anzi la stessa persona. «Io non esisto, il fatto è notorio»: questa frase di Samuel Beckett si applica bene a una massa di individui senza definizione sociale né psicologica; «innominati» e «innominabili», come ce l'hanno presentata le opere di Beckett e di Jonesco e più ancora i romanzi della scuola definita del «Nuovo Romanzo».

Il senso dello schiacciamento dell'uomo attraverso meccanismi banali — di cui Kafka fu uno dei primi testimoni —; la presa di coscienza tragi-comica del nuovo assurdo, — che va molto al di là dell'assurdo di Camus e di Sartre, quello, infatti, esprimeva una rottura nell'essere, mentre il nuovo assurdo indica una estinzione dell'essere —, fa prendere consistenza scientifica e teorica dello strutturalismo.

Lo strutturalismo nasce da una combinazione tra la linguistica «saussuriana», l'etnologia e le nuove matematiche. Il più illustre rappresentante è Claude Lévi-Strauss. Ciò che mi interessa qui, non è l'argomento scientifico dello strutturalismo, ma le conclusioni alle quali giunge. Il senso, che è l'asse portante dell'esistenzialismo, è considerato solamente un effetto particolare di una combinazione, così come un certo sapore è legato a una determinata cucina.

Le culture hanno la funzione di adattamento e di scambio di segni. L'importante non è ciò che viene espresso, ma ciò che vi è sottinteso e cioè le strutture che organizzano le combinazioni e fanno circolare i segni. Ogni individuo non è che un punto di collegamento di questo scambio generalizzato, così come ogni cultura non è che un particolare adattamento, che esprime i bisogni di una natura umana recante con sé la sua riserva di mitologia. Volendo schematizzare: si parla, ma non si dice niente; niente se non la necessità di vivere e di organizzarne i mezzi. Le parole, come il sacro, non hanno che un significato sociale. La pretesa della persona ad esistere come tale, è una peculiarità culturale dell'Occidente cristiano. L'uomo è un mito, o una ideologia. Nietzsche annunciava la « morte di Dio ». Dopo Dio, ora è l'uomo che sta per morire. La sua immagine si affievolisce progressivamente nella nostra cultura, come si cancella dai sistemi economici e politici dove prevalgono le masse, le burocrazie e le macchine giganti.

Fino ad oggi, l'ateismo si inseriva nel campo tradizionale della cultura europea: esprimeva la rivalità dell'uomo con un Dio che gli sottraeva i suoi valori e la sua libertà. Credenti e atei si contendevano lo stesso impero: i credenti difendendo Dio, gli atei l'uomo. Ma ora le parti si invertono. Per la prima volta prende corpo un ateismo radicale, che non perde il suo tempo a contestare Dio, ma, attaccando l'uomo stesso, sopprime la possibilità dell'immagine di un Dio, riflesso e garante della persona. Fino ad oggi l'Europa, anche se scristianizzata, poteva essere considerata globalmente cristiana, nella misura in cui affermava i valori umanisti che sono di origine cristiana. Ma la negazione dell'umanesimo sconvolge i fattori del dibattito culturale europeo. Per la prima volta appaiono dei teorici per i quali il confronto dell'uomo con la divinità non presenta né senso né interesse. Per la prima volta noi abbiamo a che fare con un ateismo globale e conseguenziale, perché nega anche l'umanesimo, considerato da M. Blanchot « un mito teologico ».

Segno dell'importanza di questo fenomeno è che ha operato una spaccatura all'interno del marxismo. Il migliore dei filosofi marxisti francesi, Louis Althusser, ha dato del marxismo una interpretazione strutturalista. Per lui, « la storia è un processo senza soggetto ». La nozione stessa di soggetto è il nocciolo di tutte le deformazioni ideologiche. Secondo Althusser, si potrebbe dire che la demistificazione marxista della religione, dopo essersi attaccata a Dio, deve logicamente attaccarsi alla sua immagine — o al suo supporto — che è l'uomo. Altri marxisti sono andati nella direzione opposta, privilegiando i valori culturali del marxismo, e cioè il suo umanesimo, il suo culto del lavoro, la sua speranza comunitaria. Uno di questi, R. Garaudy, è giunto perfino a dirsi cristiano.

Una conseguenza di questo fenomeno, è il rovesciamento di posizioni tra ateismo e cristianesimo. Mentre il primo diviene anti-umanista, il secondo tende sempre più ad assumere la difesa dei valori e delle libertà; diventa umanista dopo avere per molto tempo denunciato nel-

l'umanesimo le pretese e gli abusi della creatura. Questa inversione è piena di significato e di promesse. Potrebbe aiutare il cristianesimo a riprendere il suo posto al centro della cultura europea, e la Chiesa a divenire una specie di mediatrice dell'Europa divisa. Io sono impressionato dal fatto che questo anti-umanesimo proviene dalle società opulente, mentre nelle società povere od oppresse l'umanesimo continua a rappresentare la speranza della liberazione. Non è significativo che sia in nome della pietà, della comprensione, dell'amore, che si fa capire la grande protesta di Solzenicyn?

Ma un penoso malinteso divide le due parti dell'Europa, ed è a volte intollerabile vedere una parte della cultura europea disprezzare la propria libertà e irridere in tal modo la speranza degli oppressi.

La crisi dell'umanesimo non è che un'operazione teorica e sovente sofisticata. Essa esprime un dubbio profondo sulle idee che hanno ispirato, dalla fine del XIX secolo, lo sviluppo delle società tecniche. Dopo i campi di concentramento si comincia a percepire che l'uomo è capace di distruggere l'umanità, non solamente con un colpo di follia, ma con il semplice esercizio della sua potenza tecnica. Attraverso l'inquinamento e l'esaurimento delle risorse naturali, l'Occidente mostra che la sua civiltà non può più essere universale, perché la sua generalizzazione significherebbe la morte della natura, l'esaurimento della terra, del mare e dell'aria. All'orgoglio del progresso, succede così la ricerca dei limiti, che è legata, come mostra Ivan Illich, all'autonomia e alla sopravvivenza della specie umana. Si è creduto in passato che una più larga conoscenza avrebbe dato all'uomo più potere e, di conseguenza, più benessere e più libertà. Oggi non è più probabile crederlo, e la crisi del progresso rilancia, a livello politico, quella smentita che l'arte e la letteratura avevano già dato all'arroganza dell'uomo occidentale.

In fondo, la cultura europea mai è stata così fedele a se stessa come quando ha portato il dubbio fino alla base stessa delle sue convinzioni. L'uomo negato infatti si trova ridotto ormai all'ultima spiaggia, obbligato a rispondere a questa definitiva domanda sulla sua identità: « Chi sono io? ». Questa domanda, dopo essere stata posta ai popoli e dopo averli scossi dal XIX secolo, è posta oggi all'individuo. Bisogna dargli dunque una risposta, tanto più che l'io, pur inebriato dall'invito alla indipendenza e alla liberazione, si trova al tempo stesso negato dai determinismi dei sistemi. « Chi sono io? Cosa faccio qui? Che posso fare? ». La questione coinvolge Dio e l'uomo assieme. In un certo senso la negazione dell'uomo, per un cristiano, è peggiore di quella di Dio, perché se realmente l'uomo non esistesse, l'Incarnazione diventerebbe impensabile, e se la parola non è che un ritornello collettivo, Dio non ha potuto dire niente di umano.

La radicalità di questa interpellanza ci obbliga a finirla con vecchi ed inutili discussioni. Essa ci aiuta a comprendere che non si difende l'uomo contro Dio, né Dio contro l'uomo, e che la parola di Dio è ga-

ranzia di senso della vita mentre la libertà dell'uomo, in un certo modo, è garanzia di Dio.

* * *

Esprimo la convinzione che la cultura europea si stia avvicinando alla fine della sua prova più dura. E mi sembra che il nostro comportamento dovrebbe articolarsi in due atteggiamenti:

— *la fedeltà*, che esige di non lasciarsi sommergere dalle mode, di dire ciò in cui si crede, liberandosi da questa vergogna di sé che pesa su tanti di noi;

— *l'accoglienza* a ciò che viene, e che non è conforme alla nostra mentalità.

Dobbiamo prendere una nostra posizione. Se la tradizione è infranta, bisogna preparare altri canali. Sempre meno la fede sarà trasmessa dalla famiglia, da organizzazioni o da istituzioni. Sempre più sarà un incontro, e questo incontro prenderà posto in questo nuovo tessuto culturale che si viene formando attorno a noi.

Una cultura si definisce da ciò che nega, ma ancor più per ciò che afferma. La nostra, nega largamente, ed è per tale negazione che, paradossalmente, essa è forse più vicina all'uomo e a Dio di quelle che l'hanno preceduta. Senza dubbio comunque essa prepara un XXI secolo che, liberato dalle nostre negazioni, sarà, come l'ha previsto André Malraux, « un secolo metafisico ».