

Edizione originale: *Die Puppe Und der Zwerg*,
© Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2003

Traduzione di Gabriele Illarietti e Marco Senaldi

Copyright © 2006 Meltemi editore srl, Roma

È vietata la riproduzione, anche parziale,
con qualsiasi mezzo effettuata compresa la fotocopia,
anche a uso interno o didattico, non autorizzata.

Meltemi editore
via Merulana, 38 – 00185 Roma
tel. 06 4741063 – fax 06 4741407
info@meltemieditore.it
www.meltemieditore.it

Slavoj Žižek

**IL CUORE
PERVERSO DEL
CRISTIANESIMO**

**A cura di
Marco Senaldi**



MELTEMI

Indice

- p. 7 Introduzione
Un automa chiamato teologia
- 19 Capitolo primo
Quando l'Oriente incontra l'Occidente
- 47 Capitolo secondo
Il "thriller dell'ortodossia"
- 77 Capitolo terzo
Lo scarto del Reale
- 121 Capitolo quarto
Dalla Legge all'Amore... e ritorno
- 159 Capitolo quinto
Sottrazione ebraica e cristiana
- 189 Appendice
L'ideologia oggi
- 225 Postfazione
Il filosofo che sapeva troppo
Marco Senaldi
- 235 **Bibliografia**

Introduzione

Un automa chiamato teologia

Oggi, nel momento in cui l'analisi storico-materialista è in declino, praticata per così dire di nascosto, e raramente chiamata con il suo vero nome, mentre la dimensione teologica va offrendo un nuovo orizzonte nella forma della svolta messianica "post-secolare" del decostruzionismo, è venuto il momento di rovesciare la prima tesi di Walter Benjamin sulla filosofia della storia: "Vincere deve sempre il fantoccio chiamato 'teologia'. Esso può farcela senz'altro con chiunque, se prende al suo servizio il materialismo storico, che oggi, com'è noto, è piccolo e brutto, e che non deve farsi scorgere da nessuno" (Benjamin 1955, p. 75)¹.

Una delle possibili definizioni della modernità è: l'ordine sociale in cui la religione non è più completamente integrata e identificata con un determinato stile di vita culturale, ma acquisisce un'autonomia tale da poter sopravvivere come la medesima religione in culture differenti. Questa estrinsecazione permette alla religione di globalizzarsi (oggi ci sono cristiani, musulmani e buddisti dappertutto); d'altra parte, il prezzo da pagare è che la religione viene ridotta a epifenomeno secondario rispetto al funzionamento secolare della totalità sociale. In questo nuovo ordine globale la religione ha due ruoli possibili: o *terapeutico* o *critico*. O aiuta gli individui a funzionare meglio entro l'ordine esistente, oppure cerca di affermarsi come agente critico che articola ciò che non va

con questo ordine in quanto tale, uno spazio per le voci dei dissenzienti – in questo secondo caso la religione COME TALE tende ad assumere il ruolo di un'eresia. I contorni di questo paradosso furono sottolineati già da Hegel; talvolta troviamo nelle sue opere quella che si sarebbe tentati di chiamare una “sintesi al ribasso”: dopo le due tesi opposte, la terza, l'*Aufhebung* delle prime due, non è una sintesi superiore che mette insieme ciò che merita di essere conservato delle altre due, ma una sorta di sintesi negativa, il punto più basso.

Consideriamo qui tre esempi rilevanti:

il primo nella *Scienza della Logica*:

– nella “logica del giudizio”, la prima triade del “giudizio dell'esserci” (giudizio positivo, negativo e infinito) culmina nel “giudizio infinito”: lo spirito non è rosso, la rosa non è un elefante, l'intelletto non è un tavolo – questi giudizi sono, per usare le parole di Hegel, “esatti, ossia veri, come si sogliono chiamare, ma malgrado cotesta verità sono assurdi e sciocchi” (Hegel 1812-16, p. 727).

Altri due esempi nella *Fenomenologia dello spirito*:

– la prima volta a proposito della frenologia, entro la quale l'intera dialettica della “ragione osservativa” culmina nel giudizio infinito “lo spirito è un osso” (Hegel 1807, p. 475).

– poi, alla fine del capitolo sulla Ragione, nel passaggio allo Spirito come Storia, dove abbiamo la triade della “Ragione legislatrice”, della “Ragione che esamina le leggi” e della Ragione che accetta il proprio fondamento impenetrabile. È solo accettando la positività della legge come proprio supporto definitivo che si passa alla Storia propriamente detta. Il passaggio alla Storia vera e propria avviene quando si assume il fallimento della Ragione di fondare riflessivamente le leggi che regolano la vita di un popolo (pp. 589 sgg.).

E sembra che i tre modi della religione, di cui trattano *Fede e sapere* (cfr. Hegel 1802-03) e altri scritti teologici giovanili formino la stessa triade:

– La “religione popolare” [*Volksreligion*] – nella Grecia antica la religione era intrinsecamente legata a un popolo particolare, alla sua vita e ai suoi costumi. Essa non richiedeva uno speciale atto di fede riflessivo: veniva semplicemente accettata.

– La “religione positiva” – dogmi, riti, regole imposti che devono essere accettati perché sono stati prescritti da un’ autorità terrena e/o divina (giudaismo, cattolicesimo).

– La “religione della Ragione” – ciò che sopravvive della religione quando la religione positiva viene sottoposta alla critica razionale dell’illuminismo. Vi sono due modi in cui ciò accade: o la Ragione o il cuore – o la morale kantiana del dovere o la religione del puro sentire interiore (Jacobi, ecc.). Entrambi respingono la religione positiva (i riti, i dogmi) in quanto residuo superficiale storicamente condizionato. È qui cruciale l’intrinseco rovesciamento di Kant in Jacobi, della morale universale nella pura costrizione irrazionale del sentimento, cioè questa immediata coincidenza degli opposti, questo rovesciamento diretto della ragione nella credenza irrazionale. Inoltre, qui il passaggio da un momento al successivo è chiaro: per prima cosa la religione (popolare) perde la sua *Natürwuechsigkeit* (naturalità) organica, si trasforma in una serie di norme “alienate” – imposte dall’esterno e contingenti; poi, logicamente, l’autorità di queste norme viene messa in discussione dalla Ragione... Tuttavia, quale sarebbe il passo successivo che spezzerebbe il paradosso del moralismo universalista e del sentimento astratto che convergono direttamente l’uno nell’altro? Non vi è una soluzione chiara. Perché allora abbiamo assolutamente bisogno della religione nella nostra epoca moderna? La risposta classica è: la filosofia razionale o la scienza sono esoteriche, limitate a una piccola cerchia, non possono rimpiazzare la religione nella sua funzione di catturare l’immaginazione delle masse e così mantenere l’ordine morale e politico. Ma questa soluzione è problematica nelle parole stesse di Hegel: il problema è che,

nella moderna epoca della ragione, la religione non può più adempiere a questa funzione di organica forza vincolante della sostanza sociale – oggi la religione ha perso irrimediabilmente questo potere, non solo per gli scienziati e per i filosofi, ma anche per l'ampia cerchia della gente "comune". Nelle sue *Lezioni di estetica* Hegel afferma che, nell'età moderna, quanto più ammiriamo l'arte, tanto meno sentiamo il bisogno di piegare le ginocchia dinanzi a essa – e lo stesso vale per la religione.

Oggi noi viviamo (nel-)la tensione indicata da Hegel anche più di quanto accadesse alla gente ai tempi dello stesso Hegel. Quando Hegel scriveva: "Va considerata semplicemente come una follia della nostra epoca quella che intende trasformare un sistema etico corrotto, e la connessa costituzione e legislazione statuale, senza trasformare anche la religione; che intende fare una rivoluzione senza aver fatto una riforma religiosa" (Hegel 1817, p. 889), annunciava la necessità di quella che Mao ha chiamato la "rivoluzione culturale" come condizione per il successo della rivoluzione sociale. Tutto ciò non è forse quello che accade oggi: una rivoluzione (tecnologica) senza una fondamentale "rivoluzione dei costumi" [*Revolution der Sitten*]? La tensione fondamentale non è tanto quella tra ragione e sentimento, ma piuttosto quella tra conoscenza e fede sconfessata che si incarna in un rito esteriore – la situazione spesso descritta nei termini di una ragione cinica la cui formula, l'inverso di quella di Marx, venne proposta decenni fa da Peter Sloterdijk: "so bene cosa sto facendo, e ciononostante lo faccio". Tuttavia, questa formula non è così priva di ambiguità come potrebbe sembrare – dovrebbe essere completata con: "...perché non so IN COSA CREDO".

Nella nostra epoca politicamente corretta, è sempre consigliabile partire dall'analisi della serie di divieti non scritti che definiscono la posizione che è lecito assumere. La prima cosa da notare, nelle questioni religiose, è il fatto che sia an-

cora di moda un riferimento alla “spiritualità profonda”: il materialismo diretto è poco fine, si tende piuttosto a coltivare un’apertura verso una radicale Alterità al di là del Dio onto-teologico. Di conseguenza, quando oggi si chiede in modo diretto a un intellettuale: “Ok, bando agli scrupoli, e veniamo al fatto fondamentale: credi o no in una qualche forma del divino?”, la prima risposta è un sottrarsi imbarazzato, come se la domanda fosse troppo personale, troppo inquisitoria; questo sottrarsi viene poi spiegato solitamente in termini più “teoretici”: “È che la domanda è sbagliata! Non è semplicemente una questione di credere o meno, ma piuttosto si tratta di una certa esperienza radicale, della capacità di aprirsi a una certa dimensione inaudita, del modo in cui la nostra apertura a un’Alterità radicale ci permette di assumere una specifica posizione etica, di sperimentare una forma frantumata di godimento...”. Ciò che abbiamo oggi è una sorta di fede “sospesa”, un credo che può prosperare solo come non pienamente ammesso (pubblicamente), come un osceno segreto privato. Contro questa tendenza si dovrebbe insistere più che mai sul fatto che la “volgare” domanda “Credi VERAMENTE o no?” CONTA – forse oggi più che mai. Qui il mio scopo non è semplicemente sostenere che io sono completamente materialista e che il nocciolo sovversivo del cristianesimo è accessibile anche a un approccio materialista; la mia tesi è molto più forte: questo nucleo è accessibile SOLO a un approccio materialista – e viceversa: per diventare un vero materialista dialettico si deve passare attraverso l’esperienza cristiana².

Tuttavia, c’è mai stata da qualche parte in passato un’epoca in cui la gente “credeva veramente” in modo diretto? Come ha dimostrato Robert Pfaller nel suo *Illusionen der Anderen* (cfr. Pfaller 2002a), la fede diretta in una verità di cui ci si fa pienamente carico soggettivamente (“Su questo non cedo!”) è un fenomeno moderno, in contrasto con le credenze-a-distanza [*beliefs-through-distance*] tradizionali, come le buone

maniere o i riti. Le società pre-moderne non credevano in modo diretto, ma attraverso una distanza, e questa è la lettura erronea, per esempio, della critica illuminista dei miti “primitivi” – questi critici prima accolgono la nozione che una certa tribù ha avuto origine da un pesce o da un uccello come una credenza letterale diretta, e poi la rifiutano come stupida, “feticistica”, ingenua. In tal modo impongono la loro stessa idea di credenza all’Altro “primitivizzato”. (Non è questo forse anche il paradosso di *L’età dell’innocenza* di Edith Warton? La moglie di Newland Archer non era un’ingenua, un’“innocente” fiduciosa nella fedeltà del proprio marito – era al corrente dell’amore di lui per la Contessa Olenska, semplicemente ignorava con garbo tutto ciò e mostrava di credere nella sua fedeltà...).

Pfaller ha ragione di sottolineare come oggi noi crediamo più che mai: l’atteggiamento più scettico, quello del decostruzionismo, fa assegnamento sulla figura di un Altro che “crede veramente”; il bisogno postmoderno dell’uso permanente degli espedienti della presa di distanza ironica (la messa tra virgolette, ecc.) tradisce la soggiacente paura che, senza questi espedienti, credere sarebbe diretto e immediato – come se, qualora dicessi “Ti amo” invece dell’ironico “Per dirla come i poeti, ti amo”, ciò implicasse assumere direttamente il fatto che ti amo, cioè, come se una distanza non fosse presente già nella dichiarazione diretta “Ti amo”...

E, forse, qui sta la posta in gioco del riferimento odierno alla “cultura”, della “cultura” che emerge come categoria mondana centrale. Per esempio, a proposito della religione, oggi noi non “crediamo veramente” più, semplicemente seguiamo (alcuni) degli usi e dei costumi religiosi come parte del rispetto per lo “stile di vita” della comunità alla quale apparteniamo (gli ebrei non credenti che obbediscono alle regole kosher “fuori dal rispetto per la tradizione”, ecc...). “Non ci credo veramente, è solo parte della mia cultura” sembra effettivamente essere la modalità predominante del credere denegato/ri-

mosso caratteristico della nostra epoca. Cos'è uno stile di vita culturale, se non il fatto che, sebbene non crediamo in Babbo Natale, c'è un albero di Natale in ogni casa e nei luoghi pubblici ogni dicembre? Forse, allora, l'idea "non fondamentalista" di "cultura" – come distinta dalla religione, dall'arte, ecc. "reali" – CONSISTE essenzialmente in un nome per designare il campo delle credenze denegate/impersonali – "cultura" è il nome per tutte quelle cose che facciamo senza crederci veramente, senza "prenderle sul serio". Questa non è forse anche la ragione per cui la scienza non fa parte di questa idea di cultura – è troppo reale? E non è anche il motivo per cui noi rifiutiamo i fondamentalisti in quanto "barbari", anti-culturali, una minaccia alla cultura – loro osano *prendere sul serio* le loro credenze? Oggi, in fin dei conti, percepiamo come una minaccia alla cultura coloro che vivono in modo immediato la loro cultura, coloro che mancano di una distanza nei suoi confronti. Ripensiamo all'oltraggio di quando, alcuni anni fa, le forze talebane in Afghanistan distrussero le antiche statue buddiste a Bamiyan: sebbene nessuno di noi, occidentali illuminati, credesse nella divinità di Buddha, fummo così offesi perché i musulmani talebani non avevano mostrato il giusto rispetto per "l'eredità culturale" del loro stesso paese e dell'umanità intera. Invece di credere per mezzo di un altro, come tutta la gente di cultura, essi credevano veramente nella loro religione e così non avevano grande sensibilità per il valore culturale dei monumenti delle altre religioni – per loro le statue di Buddha erano solo falsi idoli, non "tesori culturali".

Uno dei luoghi comuni odierni sui filosofi è che la loro stessa analisi dell'ipocrisia del sistema dominante tradisce la loro ingenuità: perché si stupiscono ancora di vedere gente che viola in modo incoerente i valori che professa quando ciò favorisce i suoi interessi? Si aspettano veramente che la gente sia coerente e di sani principi? È qui che bisognerebbe difendere i veri filosofi: ciò che li stupisce è la caratteristica esattamente

te *opposta* – non il fatto che la gente non “creda veramente” e non segua i principi che professa, ma che *la gente che professa la propria distanza cinica e il proprio radicale opportunismo pragmatico, segretamente creda molto più di quanto sia pronta ad ammettere*, anche se costoro traspongono queste credenze in (inesistenti) “altri”.

In questo contesto della “sospensione” della fede, sono ammesse tre cosiddette opzioni “post-secolari”; è lecito: o adorare la ricchezza delle religioni politeistiche premoderne distrutte dall’eredità patriarcale giudaico-cristiana; o aderire all’unicità dell’eredità giudaica, alla sua fedeltà all’incontro con l’Alterità radicale, in contrasto con il cristianesimo. Qui voglio essere assolutamente chiaro: io non penso che la moda dello spiritualismo attuale, l’attrazione verso l’apertura all’Alterità e alla sua Chiamata incondizionata, il modo in cui l’ebraismo è diventato l’atteggiamento etico-spirituale quasi egemonico degli intellettuali di oggi, siano in se stessi la forma “naturale” di ciò che si designa, in termini tradizionali, come la “spiritualità ebraica”. Sono quasi tentato di affermare che qui abbiamo a che fare con qualcosa di simile all’eresia gnostica del cristianesimo e che la vittima ultima di questa “vittoria” di Pirro dell’ebraismo saranno gli elementi più preziosi della spiritualità ebraica stessa, con il loro richiamo a un’inimitabile esperienza collettiva. Chi si ricorda oggi del kibbutz, la prova più grande del fatto che gli ebrei non sono “per natura” mediatori finanziari?

Al di sopra di queste due opzioni, i soli riferimenti cristiani permessi sono le tradizioni gnostica o mistica, che hanno dovuto essere escluse e represses per far sì che la versione egemonica del cristianesimo istituisse se stessa. Cristo stesso VA BENE, se cerchiamo di isolare il Cristo “originario”, il “rabbi Gesù” non ancora iscritto nella vera e propria tradizione cristiana – Agnes Heller parla ironicamente della “resurrezione del Gesù ebreo”: il nostro obiettivo odierno è di far risorgere il vero Gesù dalla tradizione cristiana mistificatoria di Gesù

(come) Cristo (cfr. Heller 2002). Tutto ciò rende ogni riferimento positivo a San Paolo un problema spinoso: egli non è forse il simbolo stesso del costituirsi dell'ortodossia cristiana? Negli ultimi dieci anni, tuttavia, è apparsa una piccola apertura, una sorta di scambio tra i due fronti: si concede di lodare Paolo, SOLO SE lo si reinscrive nell'orizzonte dell'eredità giudaica – Paolo come ebreo radicale, autore di una teologia politica ebraica...

Anche se concordo con queste posizioni, il mio intento è di sottolineare come, se prese seriamente, le loro conseguenze siano molto più catastrofiche di quanto possa sembrare.

Quando si leggono le lettere di Paolo, non si può fare a meno di notare come egli sia completamente e terribilmente *indifferente* nei confronti di Gesù come persona vivente (il Gesù che non è ancora Cristo, il Gesù pre-pasquale, il Gesù dei Vangeli) – Paolo ignora del tutto gli atti particolari di Gesù, gli insegnamenti, le parabole, tutto ciò a cui poi Hegel si è riferito come elemento mitico della narrazione favolistica, mera rappresentazione [*Vorstellung*] pre-concettuale; nei suoi scritti egli non si occupa mai di problemi ermeneutici, di provare il “significato più profondo” di questa o quella parabola o azione di Gesù. Quello che gli interessa non è Gesù in quanto figura storica, ma solo il fatto che è morto sulla croce ed è risorto dalla morte – dopo essersi accertato della morte e della resurrezione di Gesù, Paolo va dritto al suo vero interesse leninista, quello di organizzare il nuovo partito chiamato comunità cristiana... Paolo come un leninista: egli non è forse stato, come Lenin, il grande “istituzionalizzatore” e, in quanto tale, non è stato insultato dai partigiani del marxismo-cristianesimo “originario”? La temporalità paolina del “già, ma non ancora” non indica forse anche la condizione di Lenin tra le due rivoluzioni, tra il febbraio e l'ottobre del 1917? La rivoluzione è già alle nostre spalle, il vecchio regime è fuori gioco, la libertà è qui, MA il lavoro duro ci sta ancora davanti.

Già nel 1956 Lacan propose una breve e chiara definizione dello Spirito Santo: “Lo Spirito Santo è l’ingresso del significante nel mondo. Questo è certamente quello che Freud ci ha trasmesso sotto il titolo di pulsione di morte” (Lacan 1994, p. 48). Ciò che Lacan intende, in questa fase del suo pensiero, è che lo Spirito Santo sta per l’ordine simbolico che cancella (o, piuttosto, sospende) l’intero dominio della “vita” – l’esperienza viva, il flusso libidinale, la ricchezza delle emozioni, o, per dirla nei termini di Kant, il “patologico”. Quando ci collochiamo entro lo Spirito Santo, veniamo transustanzianti, entriamo in un’altra vita al di là di quella biologica. E questa idea paolina di vita non si fonda forse nell’altra caratteristica distintiva di Paolo? Ciò che gli permise di formulare i principi fondamentali del cristianesimo, di elevare il cristianesimo da setta ebraica a religione universale (a religione DELL’universalità) fu il fatto stesso che egli NON faceva parte della “cerchia intima” di Cristo. Ci si può immaginare la cerchia intima degli apostoli che durante le loro conversazioni a cena si abbandonano ai ricordi: “Ti ricordi come, all’ultima cena, Gesù mi chiese di passargli il sale?”. Nulla di tutto ciò vale per Paolo: egli è fuori e, in quanto tale, sostituisce simbolicamente (prende il posto di) Giuda stesso tra gli apostoli. In un certo senso, anche Paolo lo ha “tradito”, non curandosi delle idiosincrasie di Cristo, riducendolo senza pietà ai fondamenti, non lasciando spazio alla saggezza, ai miracoli e ad armamentari simili...

Così, si può anche leggere Paolo dall’interno della tradizione ebraica – dal momento che precisamente una lettura di questo tipo rende tangibile la vera radicalità della sua rottura, il modo in cui egli ha minato DALL’INTERNO la tradizione ebraica. Per usare una ben nota opposizione kierkegaardiana, leggere San Paolo entro la tradizione ebraica, come colui che si colloca in essa, ci permette di afferrare il “cristianesimo-in-divenire”: non ancora il dogma stabilito positivamente, ma il violento gesto del porlo, il “mediatore evanescente” tra ebrai-

simo e cristianesimo, qualcosa di simile alla violenza costitutiva della legge in Benjamin. In altre parole, quello che viene effettivamente “represso” con lo stabilirsi della dogmatica cristiana non sono poi tanto le sue radici ebraiche, il suo debito nei confronti dell’ebraismo, ma, piuttosto, LA ROTTURA STESSA [*break*], il vero punto di rottura del cristianesimo rispetto all’ebraismo. Paolo non è semplicemente passato dalla posizione ebraica a un’altra posizione – egli HA FATTO QUALCOSA con, entro e alla posizione ebraica stessa – che cosa?

¹ Naturalmente, nel testo originale di Benjamin, le collocazioni di “teologia” e “materialismo storico” sono invertite (N.d.C.).

² Forse, il nesso tra cristianesimo e ateismo diviene assai più chiaro se si considera il fatto sorprendente che *Essere e tempo* di Heidegger – questo tentativo radicale di tematizzare l’insuperabile finitezza della condizione umana – è una svolta da un approccio ontologico “reificato” alla realtà (un “soggetto” che percepisce degli “oggetti”) verso il coinvolgimento attivo dell’essere-nel-mondo, che si fonda sulla lettura heideggeriana di Paolo nei primi anni Venti. Un ulteriore legame sorprendente tra Heidegger e Badiou è riscontrabile qui: entrambi si riferiscono a Paolo nello stesso modo ambiguo. Per Heidegger il passaggio di Paolo dall’astratta contemplazione filosofica all’esistenza impegnata di un credente prefigura la “cura” e l’essere-nel-mondo, sebbene solo come modello ontico di ciò che *Essere e tempo* spiega come struttura fondamentale trascendental-ontologica; allo stesso modo Badiou legge Paolo come il primo che spiega la struttura formale dell’Evento e della procedura di verità, sebbene per lui la religione non sia un dominio proprio della verità. In entrambi i casi l’esperienza paolina gioca così lo stesso ruolo *ex-timo*: è la miglior esemplificazione (“indice formale”) della struttura ontologica dell’Evento, sebbene, quanto al proprio contenuto positivo, sia un esempio “falso”, estraneo a esso.