

Cristianesimo e cultura: *Una vita veramente cristiana rende testimonianza a Cristo*

Istituto di Cultura San Giovanni Paolo II

Pontificia Università San Tommaso d'Aquino - Angelicum

Roma, Italia

17 marzo 2022

Carl A. Anderson

Desidero iniziare esprimendo il mio ringraziamento al professor Dariusz Karłowicz e a tutti coloro che lavorano presso l'Istituto di Cultura San Giovanni Paolo II e la Fondazione San Nicola, nonché al Rettore dell'Angelicum, P. Thomas Joseph White, O.P., per l'invito a questo ciclo di conferenze. Sono anche grato per il tema proposto: "Cristianesimo e cultura". Ho inserito un commento di Papa Francesco che ha fatto la settimana in cui ho ricevuto l'invito a tenere questa conferenza: "Una vita veramente cristiana rende testimonianza a Cristo". Nel contesto della cultura di oggi, la sua citazione cattura la sfida senza tempo di vivere la fede cattolica in mezzo all'influenza del secolarismo.

Nel preparare questa conferenza, ho pensato di nuovo a *Notes on the Death of Culture* di Mario Vargas Llosa. La "morte della cultura" è stata per qualche tempo un tema nelle discussioni nordatlantiche e si sarebbe potuto sperare in nuove intuizioni da un autore latinoamericano vincitore del premio Nobel. Invece, Llosa si basa sull'opera precedente del defunto George Steiner, *In Bluebeard's Castle: Some Notes Towards the Redefinition of Culture*, come base della sua analisi. Sia Llosa che Steiner prendono come punto di partenza l'affermazione di Nietzsche della morte di Dio. Llosa adotta il punto di vista di Steiner che "la morte di Dio non ha significato l'avvento del paradiso sulla terra, ma piuttosto un inferno. Il mondo, liberato da Dio, divenne gradualmente dominato dal diavolo, uno spirito del male, della crudeltà e della distruzione che sarebbe culminato nelle guerre mondiali, nei forni crematori nazisti e nei Gulag sovietici. Con questo cataclisma la cultura finì e iniziò l'era della post-cultura". Non c'è molto da discutere. Ma Llosa accetta non solo il punto di partenza di Steiner, ma anche la sua conclusione. La cultura occidentale è arrivata a un punto morto, a un certo momento, per dirla con Nietzsche, di "notte e ancora notte". Ma poi né Llosa né Steiner offrono una via positiva per il futuro.

*In Bluebeard's Castle* (Nel Castello di Barbablù) è la versione pubblicata delle conferenze tenute da Steiner all'Università di Kent in onore di T.S. Eliot. Steiner ha colto l'occasione per criticare *Notes toward the Definition of Culture* (Appunti per una definizione della cultura) di Eliot. La sua principale critica è che Eliot, avendo pubblicato gli *Appunti* subito dopo la Seconda Guerra Mondiale (1949), non prende praticamente in considerazione l'Olocausto o come esso sia avvenuto nel cuore della cultura europea. In *Bluebeard's Castle* è un riferimento all'opera del 1918 di Bela Bartok che mette in musica una storia popolare francese su un uomoricco che sposa e poi uccide in successione le sue mogli. Nell'opera di Bartok, Barbablù e la sua quarta moglie Judith arrivano al suo castello poco dopo il loro matrimonio. Judith scopre che sette porte all'interno del castello sono chiuse, e insiste che devono essere aperte. Barbablù la supplica

di rispettare la sua privacy e di accettarlo senza scoprire i suoi segreti passati. Judith ignora la sua richiesta e inizia ad aprire le porte. Le porte conducono a una camera di tortura insanguinata, un magazzino pieno di armi, un tesoro pieno di ricchezze, un bellissimo giardino. La quinta porta si apre su una vista del regno di Barbablù dove tutto è tinto del colore del sangue. La sesta porta rivela un "lago di lacrime". Barbablù prega Judith di lasciare chiusa l'ultima porta. Invece, lei apre l'ultima porta e attraverso questa camminano le precedenti mogli di Barbablù che conducono Judith con loro nella settima stanza. L'opera finisce con Barbablù solo nell'oscurità.

Le prime rappresentazioni dell'opera davano un senso a tutto questo enfatizzando l'uso del simbolismo di Bartok e specialmente il prologo dell'opera in cui si chiede al pubblico: "Dov'è il palco? Fuori di noi o dentro di noi?". Steiner usa l'opera come metafora suggerendo che, come Judith, siamo davanti alla porta finale della cultura occidentale. "Non possiamo tornare indietro", scrive. "Mi aspetto che apriremo l'ultima porta del castello anche se conduce, forse perché conduce, a realtà che sono al di là della portata della comprensione e del controllo umano (anche se prevedono possibilità di autodistruzione)". Steiner ci offre poi due alternative, nessuna delle quali sembra molto promettente. Le descrive così: "C'è la stoica acquiescenza di Freud, la sua lugubramente stanca supposizione che la vita umana (è) un'anomalia cancerosa.... E c'è l'allegria nietzschiana di fronte all'inumano .... Entrambi gli atteggiamenti hanno la loro logica. Personalmente", scrive, "mi sento più attratto dalla gaia scienza" di Nietzsche. Steiner rifiuta che il cristianesimo influenzi la cultura postmoderna. "Il cristianesimo non può servire come centro di una ridefinizione della cultura", dice, "a causa della sua implicazione altamente ambigua con l'olocausto".

Steiner fornisce la propria interpretazione dell'olocausto. Inizia con la descrizione di Nietzsche di una divinità monoteista le cui pretese sull'umanità sono così completamente irraggiungibili che alla fine diventano un fardello insopportabile. La morte di un dio così esigente diventa inevitabile. Poi Steiner prende l'analisi di Nietzsche e estende la sua logica agli ebrei. Secondo Steiner, avendo raggiunto la morte di un tale dio, ne consegue che la società avrebbe cercato la morte delle persone che erano i suoi messaggeri. La morte di Dio porta così alla distruzione degli ebrei.

Può esserci una logica nel suo pensiero, ma non è la logica della storia. Il Dio che Steiner descrive non è il Dio del cristianesimo - non è il Dio di Gesù Cristo - non importa cosa Nietzsche possa aver pensato del protestantesimo tedesco borghese del XIX secolo. Né è il Dio degli ebrei. Ma anche se concediamo che la cosmologia di Steiner sia una giusta descrizione, non ha senso affermare che l'ebraismo abbia influenzato l'esperienza religiosa occidentale al punto che questo sia stato il motivo per cui i nazisti hanno cercato la loro distruzione. Steiner può avere diritto ai suoi miti; non ha diritto ai suoi fatti. Questa è una delle ragioni per cui la svolta postmoderna verso il mito è così comoda: libera dalla tirannia del reale.

Ma se il cristianesimo, secondo lui, non può aiutare la cultura occidentale ad uscire dal suo vicolo cieco culturale a causa di una "implicazione altamente ambigua con l'olocausto", come è possibile che l'implicazione ovviamente inequivocabile dell'ateismo con l'olocausto e con il gulag non sia da escludere? Avendo scelto l'olocausto come punto di svolta, come possiamo prendere sul serio il suggerimento che la

via da seguire sia la gaia scienza di Nietzsche? Steiner offre solo il vicolo cieco di un futuro autodistruttivo. Il problema è di nuovo Nietzsche. Ma non solo le sue idee di *Übermensch* e *Untermensch*. Consideriamo la sua visione della sofferenza. Egli "si ribella all'idea che il nostro obiettivo più alto sia quello di preservare e migliorare la vita, di prevenire la sofferenza. Egli rifiuta l'egualitarismo che sta alla base di tutta questa affermazione della vita ordinaria. Ma la sua ribellione è in un certo senso anche interna. La vita stessa può spingere alla crudeltà, al dominio, all'esclusione", per Nietzsche "la vita propriamente intesa afferma anche la morte e la distruzione". Vista in questo modo, la gaia scienza non è poi così gaia. C'è nella sua comprensione del dominio la logica di Auschwitz. Non c'è niente di "ambiguo" nell'implicazione dell'ateismo del XIX secolo nell'olocausto. Provate a immaginare Hitler senza le precedenti influenze culturali di Wagner, Nietzsche e Bismarck o il Terzo Reich senza *Die Götterdämmerung*, *Der Übermensch* e *Der Kulturkampf*? Allora perché nessuna esclusione dell'ateismo dal futuro dell'Occidente?

Mario Vargas Llosa può prendere Nietzsche come punto di partenza, ma si separa da Steiner e rifiuta di abbracciare un punto di arrivo nietzschiano. Tuttavia, anche lui non offre alcuna via d'uscita, da cui il suo titolo, la morte della cultura. Entrambi concludono che siamo alla fine di un'epoca - uno svuotamento di un centro culturale che non può più reggere. Entrambi sono espressione di dissoluzione e autodifesa. Come Carl Becker descrive così bene in *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, avendo rifiutato il cristianesimo, la dea della ragione doveva "conducerci al sicuro fuori dalla lunga notte della superstizione verso la luce del giorno". Ma non l'ha fatto. Quello che Henri De Lubac descrive come "il dramma dell'umanesimo ateo", ha perso la sua resistenza intellettuale. Ci ha lasciati, come Barbablù, soli nel buio.

Allora, cosa bisogna fare?

In primo luogo, l'ovvio: resistere ai tentativi di cancellare due millenni di cristianesimo in Occidente e resistere anche a un riduttivismo che vede questo solo come una questione per gli storici. L'eredità cristiana dell'Occidente non può essere preservata guardando indietro. Può essere preservata solo guardando avanti. E se il cristianesimo è stato effettivamente "cancellato" per molti in Occidente, allora la domanda è: "Come si può reintrodurre la fede?" Papa Giovanni Paolo II ha visto chiaramente la questione quando ci ha esortato a "Spalancare le porte a Cristo. Al suo potere salvifico aprite i confini degli Stati, dei sistemi economici e politici, i vasti campi della cultura, della civiltà e dello sviluppo". Nel fare questo, non dovremmo ignorare la preoccupazione di Steiner per l'olocausto. Soprattutto qui, i cattolici hanno una voce importante, insostituibile. Possiamo chiedere: "Su quali basi qualcuno ha il diritto di scegliere quali vittime dell'olocausto saranno rispettate e quali no, quali voci dell'olocausto saranno ascoltate e quali no, quali vite saranno ricordate e qualino?" L'anno scorso, durante un viaggio in Polonia, ho avuto l'opportunità di visitare il St. Maximilian Center. Situato a diversi chilometri da Auschwitz, il centro ospita una collezione di disegni dell'artista polacco Marian Kolodziej intitolata *Labyrinths*. Kolodziej era sul primo treno per il trasporto ad Auschwitz, dove divenne il prigioniero numero 432. Fu testimone che Maximilian Kolbe

offrì la sua vita per quella di un compagno prigioniero e verso la fine della sua vita, Kolodziej documentò questo e le esperienze di molti altri detenuti con una serie di disegni che rappresentano la realtà di Auschwitz ben oltre l'immaginazione di Hieronymus Bosch.

Padre Jozef Tischner scrive questo sul lavoro di Kolodziej: "Sono stato ad Auschwitz diverse volte. Ma non ho mai visto lì quello che ho visto in questa mostra. La mia reazione è: la vera Auschwitz è qui" (nell'arte di Kolodziej). Essendo stato anche ad Auschwitz diverse volte, sono d'accordo con P. Tischner. Ciò che è veramente orribile è come questi disegni catturano la profondità della sofferenza spirituale. Kolodziej riferisce una pratica ad Auschwitz durante il Natale; le autorità erigevano un alto albero sempreverde e dai suoi rami appendevano i corpi dei detenuti morti e alla base dell'albero impilavano i corpi di altri detenuti. Poi, quando i prigionieri passavano, le guardie annunciavano: "Guardate laggiù; ecco il vostro Natale!" È solo un esempio della strategia dei campi di sterminio: distruggere prima la vita spirituale e poi quella fisica. Steiner ha descritto i massacri, i campi di sterminio e i gulag del ventesimo secolo come "una stagione dell'inferno". Nella sua mostra, Kolodziej presenta San Massimiliano Kolbe come una luce spirituale nel buio di Auschwitz. La sua testimonianza e quella dello stesso Kolodziej non solo hanno il diritto di essere ricordate, ma è anche doveroso che noi ricordiamo. Altrimenti, ci troviamo nella situazione descritta da Alexandr Solzhenitsyn nella sua Lecture per il Premio Nobel di "un taglio a pezzi" della memoria e "una chiusura del cuore".

In questo contesto vorrei suggerire un'altra luce spirituale: Edith Stein, Santa Teresa Benedetta della Croce. Alcuni di voi staranno già pensando alla sua morte ad Auschwitz e a *The Science of the Cross* come risposta provvidenziale a Nietzsche e *La Gaia scienza*. È una santa più rilevante oggi che mai. Charles Taylor inizia il suo studio sulla cultura secolare in questo modo: "Voglio parlare di fede e miscredenza, non come teorie rivali.... Piuttosto quello che voglio fare è focalizzare l'attenzione sui diversi tipi di esperienza vissuta coinvolti nella comprensione della propria vita in un modo o nell'altro, su come sia vivere da credente o da miscredente". Penso che il background della Stein come filosofa impegnata nella fenomenologia con Husserl le abbia aperto una via per spiegare in modo più contemporaneo la vita spirituale e il mistero della trascendenza. Consideriamo questa descrizione di una conoscenza che precede l'azione dell'intelletto dalla sua discussione su "L'interno dell'anima e i pensieri del cuore" in *The Science of the Cross*: "I pensieri del cuore sono la vita originaria dell'anima alla base dell'essere di un individuo, in una profondità che precede ogni scissione in diverse facoltà e la loro attività. Lì l'anima vive precisamente esattamente come è in se stessa, al di là di tutto ciò che sarà richiamato in lei attraverso esseri creati. I pensieri del cuore non sono assolutamente pensieri nel senso comune della parola; non sono costruzioni chiaramente delineate, organizzate e comprensibili dell'intelletto pensante. Devono passare attraverso varie formulazioni prima di diventare tali costruzioni". Mi sembra che qui ci sia una ricchezza soprattutto per quanto riguarda l'"intelligibilità" della fede in un'epoca di secolarità.

Nella sua Introduzione al Cristianesimo, Joseph Ratzinger affronta il problema di come la società tenda a ridurre la nostra conoscenza solo a ciò che può essere quantificato. La conoscenza del "reale" è intesa dal

punto di vista del factum e della techne. "Tutto ciò che può essere conosciuto", scrive, "è il factum, ciò che è stato fatto, il mondo particolare dell'uomo". Questo porta a un modo di pensare tecnico che ha "alterato fundamentalmente" la nostra comprensione riducendo la realtà solo a ciò che è "dimostrabile". La descrizione di Stein dei "pensieri del cuore" è un approccio al problema. Anche Jean-Luc Marion tocca la questione, ma da un'angolazione diversa. Egli presenta la questione come una sfida antropologica. Secondo Marion, la modernità presenta solo immagini parziali e quindi necessariamente distorte della persona, poiché ignora ciò che è essenziale nell'esistenza umana. Questo accade perché nella profondità dell'essere di ogni persona c'è un mistero che non può essere ridotto a un oggetto - che non può mai essere oggettivato. Questo mistero è il cuore di ciò che significa essere creati a immagine di Dio ed è questo mistero che in un certo senso protegge la persona "dal doversi conformare ai modelli ideologici che smantellano l'umanità dell'uomo". Questo perché, secondo Marion, "Dio non dà all'uomo un'essenza fissa e chiusa come ce l'hanno le cose e gli animali; Dio gli dà l'inconoscibilità stessa, che lo libera da qualsiasi definizione; portare l'immagine della somiglianza di Dio (significa) essere esentati da qualsiasi conoscenza riduttiva." Perciò, dice, dobbiamo intraprendere "un tipo di conoscenza in un modo diverso dall'oggettivazione, in modo da raggiungere qualcosadi meglio di un oggetto". Questo mistero al centro di ciò che significa essere una persona ci libera da una caratterizzazione riduttiva del sé e allo stesso tempo afferma un senso di trascendenza. Ma solleva anche la questione di come in mezzo a questo mistero possiamo arrivare a conoscere la presenza di Dio. Ratzinger vede chiaramente il problema; scrive: "Se Dio non è in Cristo, allora si ritira ad una distanza incommensurabile, e se Dio non è più un Dio-con-noi, allora è chiaramente un Dio assente e quindi nessun Dio: un Dio che non può operare non è Dio". Il problema a un primo livello è come nel mistero di Dio dobbiamo riconoscere la sua presenza. Ci offrono alcune indicazioni i Cappadoci - Gregorio di Nazianzo, Basilio di Cesarea e Gregorio di Nissa - e quello che Jaroslav Pelikan chiama il loro "Lexicon of Transcendence". L'"ineffabilità della natura divina" era per loro la chiave per superare le limitazioni del neoplatonismo prevalente del loro tempo. Secondo Gregorio di Nissa, la natura divina (ousia) non può essere descritta poiché Dio è ineffabile, tuttavia il Signore "è chiamato, da coloro che invocano Dio, non ciò che è essenzialmente (poiché la natura di Dio è ineffabile), ma riceve i suoi appellativi da quelle che si crede siano le sue operazioni riguardo alla nostra vita". Questa comprensione cristiana di un Dio trascendente che può tuttavia essere conosciuto attraverso le sue azioni su di noi, offre un punto di partenza per un risveglio verso la trascendenza.

Un altro punto di partenza è suggerito da Larry Hurtado in *Destroyer of the gods: Early Christian Distinctiveness in the Roman World*. Hurtado sottolinea la radicale distinzione dei cristiani nella società romana e come la loro vita quotidiana abbia colpito le fondamenta della cultura pagana classica in modi che avrebbero portato Tacito e Svetonio a riferirsi ai cristiani come detentori di "una superstizione malvagia" e Plinio a chiamare il cristianesimo una "superstizione depravata portata a lunghezze stravaganti". Queste descrizioni sono straordinarie poiché la Roma pagana era estremamente tollerante nei confronti di un'ampia varietà di religioni. Allora perché una comunità incentrata sulle Beatitudini

dovrebbe suscitare tali reazioni? Nell'antica Roma, il pantheon degli dei pagani era il garante della sopravvivenza, della prosperità e del successo, sia per la famiglia che per lo stato. Gli dei pagani potevano essere generosi verso i loro favoriti. Ma erano più spesso orgogliosi, arroganti e vendicativi. Insultare gli dei poteva provocare la loro ira. Un figlio o un coniuge che rifiutava le offerte agli dei della casa non solo rompeva l'unità della famiglia, ma metteva in pericolo il suo futuro. I cittadini che rifiutavano la devozione verso gli dei della città o dell'impero ne minacciavano la prosperità e la sopravvivenza, rischiando "la rabbia indimenticabile della brutale Giunone". Possiamo vedere le orribili persecuzioni dei cristiani da parte di Nerone e Caligola come prodotti di despoti squilibrati. Ma le persecuzioni sotto gli imperatori Traiano e Marco Aurelio erano un'altra cosa. Il punto di Hurtado è che "il cristianesimo era considerato, e sembra davvero essere stato, uno sviluppo pericoloso che sfidava quelle che allora erano nozioni accettate di religione, pietà, identità e comportamento". Infatti, nel contesto dell'antica Roma, il cristianesimo era percepito da molti come irreligioso, empio e inaccettabile, una minaccia all'ordine sociale". Durante il dibattito sull'Altare della Vittoria con Sant'Ambrogio, il prefetto romano Simmaco riassunse l'atteggiamento pagano: "Roma ci chiama e ci dice: Rispettate la grande età che i santi ritmi hanno aiutato a raggiungere. Questo culto ha reso il mondo soggetto alle mie leggi". Anche gli ebrei si rifiutavano di offrire sacrifici agli dei pagani ed erano considerati fastidiosi e a volte erano considerati abbastanza sovversivi da essere trattati duramente. Ma a differenza dei cristiani, gli ebrei non rappresentavano una minaccia generale per l'impero. Qualsiasi minaccia essi rappresentassero era intesa come limitata dalla razza e dalla geografia. Inoltre, erano una comunità rivolta verso l'interno con poco interesse a incoraggiare i convertiti. Al contrario, la rivendicazione cristiana non era così limitata, ma era universale sia per quanto riguarda la geografia che la società.

I cristiani hanno minacciato radicalmente il comportamento della famiglia classica. La più ovvia è la condanna cristiana dell'aborto e dell'infanticidio, che ha colpito la prosperità della famiglia, l'autonomia e l'autorità del paterfamilias. La visione di Basilio di Cesarea sull'aborto non era atipica per i cristiani: "La donna che distrugge di proposito il suo bambino non ancora nato è colpevole di omicidio". Ma ancora più dirompente nella vita familiare classica era la morale sessuale cristiana. Hurtado cita l'oratore greco Demostene per descrivere un atteggiamento comune dei mariti pagani: "Abbiamo concubine e cortigiane per il piacere, schiave per le nostre cure quotidiane e mogli per darci figli legittimi e per essere guardiani delle nostre case". Ovviamente, la morale cristiana era in contrasto con tale libertà. Ma i convertiti cristiani all'interno della famiglia, potevano presentare altre difficoltà ai loro mariti e padroni pagani. Le funzioni quotidiane della famiglia romana erano tenute insieme da una complessa rete di divinità pagane. C'erano numerose divinità invocate durante la vita coniugale della coppia sposata, così come quelle associate alla gravidanza della moglie, al parto e quelle che sorvegliavano la madre e il bambino dopo il parto. Ogni pasto in casa riservava un'offerta agli dei. E gli affreschi del primo secolo conservati a Pompei suggeriscono la misura in cui la religione pagana poteva essere integrata nell'ambiente della casa familiare attraverso opere d'arte che raffigurano divinità pagane e scene mitologiche. Così, i convertiti cristiani all'interno della

famiglia potevano essere una forza profondamente dirompente per quanto riguarda la pietà domestica, minacciando la pace e la sicurezza della famiglia.

La religione della famiglia non era solo una parte essenziale della cultura e dell'identità familiare. Era anche una parte importante della cultura e dell'identità dell'antica Roma. Nell'epopea nazionale di Roma, l'Eneide, Enea viene esortato a prendere gli dei domestici di Troia e a fondare una nuova città per la loro casa. Gli dei domestici di Troia non erano solo essenziali per la fondazione di Roma: erano la ragione dell'esistenza della città. Erano il legame mitologico di Roma con i suoi antenati troiani, l'eredità e la sua pretesa di legittimità. Il rifiuto dei cristiani di onorare gli dei della casa, ha quindi colpito la cultura romana a molti livelli. Come scrive Robert Louis Wilken, "i cristiani erano visti come fanatici religiosi, estranei moralisti, innovatori arroganti, che pensavano che solo le loro credenze fossero vere". Tuttavia, la fede romana nella provvidenza divina, nella necessità dell'osservanza religiosa per il benessere della società, e nell'efficacia dei riti e delle pratiche tradizionali, non era meno sincera delle credenze dei cristiani". Il mio punto non è la riabilitazione della Roma pagana, ma sottolineare la radicata istituzione filosofica, politica e culturale contro la quale i primi cristiani hanno lottato.

I cristiani hanno portato non solo una nuova cosmologia; hanno portato un nuovo modo di vedere la religione. Yves Congar sottolinea che la questione del confronto del cristianesimo con la cultura classica "era essenzialmente la riforma dell'uomo". Era una questione di antropologia - cosa si intendeva per "la realtà degli uomini che vivono in comunione con Dio". Nel suo trattato Sulla natura degli dei, Cicerone osserva: "Qualcuno ha mai reso grazie agli dei perché era un uomo buono? No, lo ha fatto perché è ricco, onorato e sicuro. Giove è chiamato 'Migliore e più grande' non perché rende gli uomini giusti, moderati e saggi, ma perché li rende sani, sicuri, ricchi e prosperi." I cristiani avevano un'idea diversa. Per quanto riguarda la critica cristiana della cultura classica, Charles Norris Cochrane osserva che i Padri della Chiesa hanno presentato sia una cosmologia che un'antropologia radicalmente nuove. La particolarità dei primi cristiani si esprimeva in un'antropologia inseparabile dalla loro cosmologia. La Roma Aeterna di Augusto fu rifiutata non solo perché il culto degli imperatori era considerato sacrilego, ma perché la Pax Romana era vista come una promessa illusoria di progresso umano e perfezionabilità umana sotto il regime politico e il culto religioso dei Cesari. Così, il cristianesimo sfidava "l'intera autorità dell'antichità greco-romana, abiurando, nella sua stessa essenza, l'ideaclassica del bene comune". Gerhart Ladner fa osservazioni simili nel suo studio su The Idea of Reform, in particolare, l'idea di riforma come un superamento del peccato e del male attraverso la rigenerazione in Cristo. Come nota Pelikan, la radicalità della rivendicazione cristiana poteva essere vista nel loro atteggiamento verso la fondazione della Nuova Roma. La città di Costantinopoli era celebrata dai cristiani del tempo per non essere mai stata inquinata da templi pagani, altari o sacrifici; invece, era fin dal suo inizio una città cristiana.

Charles Taylor osserva che ora viviamo in un'epoca in cui un'intera popolazione è "riuscita a sperimentare il (loro) mondo interamente come immanente". Il professore di Harvard Harvey Cox aveva previsto la situazione a metà degli anni '60 con il suo libro La città secolare. Cox sostiene che la secolarizzazione

richiede ai cristiani di adattarsi a una cultura in cui le parole e le immagini dell'esperienza religiosa non esprimono più alcun significato per milioni di nostri vicini. Egli suggerisce di ripensare il nostro approccio all'evangelizzazione adottando quello che potremmo descrivere come un modo di comunicare "più concreto", non solo nel dialogo con i non credenti, ma anche nella liturgia, nella musica e nelle traduzioni dei testi sacri per i credenti. Anche Joseph Ratzinger vede il problema. Egli scrive: "È stato affermato che il nostro secolo è caratterizzato da un fenomeno completamente nuovo: la comparsa di persone incapaci di relazionarsi con Dio. Come risultato degli sviluppi spirituali e sociali, si dice, abbiamo raggiunto lo stadio in cui si è sviluppato un tipo di persona in cui non c'è più alcun punto di partenza per la conoscenza di Dio". Ratzinger vede il problema non tanto nel linguaggio - per lui è più una questione di esperienza. "Dopo duemila anni di storia cristiana", scrive, "non possiamo vedere nulla che possa essere una nuova realtà nel mondo". Continua, "anche nella nostra vita, sperimentiamo inevitabilmente di volta in volta come la realtà cristiana sia impotente contro tutte le altre forze che ci influenzano".

Se torniamo alla formazione del problema di Taylor, cioè delle persone che sperimentano il loro mondo come interamente immanente, la questione diventa come introdurre un senso di trascendenza. Storicamente, questo è stato un compito dell'arte. Anche se questo è stato ripreso nella straordinaria conferenza dello scorso anno di Remi Brague, vorrei aggiungere alcune osservazioni. Penso che la questione sia presentata in modo giusto dal pittore americano Mark Rothko e dal suo libro intitolato *The Artist's Reality: Philosophies of Art*. Come Steiner, Rothko è stato influenzato da Nietzsche, specialmente da La nascita della tragedia e dall'idea di Nietzsche che l'arte è legata al mito. Rothko è senza dubbio il più importante espressionista astratto americano. Simon Schama, nella sua serie della BBC *The Power of Art*, ha scelto Rothko come uno degli otto artisti insieme a Caravaggio, Bernini, Rembrandt, David, Turner, Van Gogh e Picasso per spiegare lo sviluppo dell'arte occidentale. La Seconda Guerra Mondiale ha segnato un punto di svolta per Rothko. Egli trova nella filosofia di Nietzsche un modo di procedere. Scrive: "L'analisi di Nietzsche della tragedia greca offre una bella ipotesi di come la tragedia greca stessa abbia risolto il problema del dolore e del male. Nietzsche trova che la vita sarebbe stata insopportabile per i greci ... a meno che un attributo eroico fosse portato alla sofferenza per mezzo dell'arte". C'è anche un'influenza nietzschiana nella caratterizzazione di Rothko della cultura classica edel cristianesimo come se non fornissero altro che miti. Il problema, come lo vede Rothko, è che "Quando un artista vuole mostrare l'interazione, deve inevitabilmente tornare a questi vecchi miti, ma semmai questi miti rappresentano un tipo di paganesimo nostalgico, o nel caso del mito cristiano, un'emozione forzata dove i giri e la sofferenza sono più una devozione al passato - e in questo senso accademica - che la presentazione di un'esperienza significativa".

Così, presentare "un'esperienza significativa" richiede l'abbandono dei vecchi "miti" e la creazione di nuovi. Scrive: "In un certo senso, l'intero processo artistico dal Rinascimento in poi può essere descritto come un anelito nostalgico di un mito e una ricerca di nuovi simboli che permettano all'arte di simboleggiare nuovamente la massima pienezza della realtà". Rothko continua che nel ventesimo secolo,



"gli artisti hanno capito che il concetto di realtà allora presente non possedeva un mito. Quindi, hanno reso la loro materia riferibile alle astrazioni della forma e delle sensazioni, in cui la mente umana viveva più profondamente in relazione alla realtà del suo tempo. Allo stesso modo, l'artista dell'emotività astrava l'emozione stessa, e si riferiva a questa astrazione piuttosto che alla rappresentazione dell'emozione nell'interazione umana. In questosenso il soggetto cominciò ad operare su un piano in cui la nostra epoca trova la sua massima coerenza, sul piano dell'elemento atomico, dove tutto è ridotto ad un'astrazione del minimo denominatore di tutta l'esistenza". Così, la riduzione del significato al mito è alla fine abbandonata in quanto la creazione di nuovi miti è vista come un esercizio di mancanza di significato. Eppure lo scopo del mito secondo Nietzsche è quello di rendere sopportabile la sofferenza e il dolore. Senza la possibilità di una tale risoluzione - anche mitica - l'artista è lasciato senza una forma che dia significato al contesto grafico del suo lavoro. Rothko descrive la risoluzione del dilemma con l'artista che astrae l'emozione stessa dal suo lavoro, lasciando l'artista alla fine ridurre tutto a un'astrazione del minimo denominatore. Ma tale riduttivismo non può di per sé rispondere ai problemi della sofferenza e del male. Essi rimangono, solo che ora l'artista tace. Siamo tornati al Castello di Barbablù; e nella sua vita personale, Rothko sembra finire anche qui. L'ultimo lavoro commissionato a Rothko, ora conosciuto come la cappella Rothko a Houston, era quello di fornire 14 dipinti monumentali per una cappella non confessionale senza finestre. Ciò che fornì furono 14 dipinti, tutte variazioni di nero, tranne un pannello centrale in viola. Schama descrive la cappella di Rothko dando l'impressione di "un sepolcro dello spirito". Dice che "la stanza sembra una camera di sepoltura in diretta, un punto di sosta nero per il viaggio di Rothko". E così fu per Rothko. Non visse per vedere la cappella completata. Si suicidò nel 1970. Tristemente, Rothko sembra personificare nei suoi scritti, nella sua arte e nella sua vita la logica interna del Modernismo nell'arte.

Quindi, di nuovo, cosa si deve fare? Durante i miei 20 anni di servizio come cavaliere supremo dei Cavalieri di Colombo, ho supervisionato la creazione di tre luoghi di culto. Il primo fu la costruzione della Cappella della Sacra Famiglia presso la sede del Suprem Council dei Cavalieri di Colombo a New Haven, Connecticut, seguita dalla costruzione della chiesa del Redentore dell'Uomo e della cappella dei Misteri Luminosi presso il Santuario Nazionale di San Giovanni Paolo II a Washington, D.C. Questi progetti furono intrapresi con Padre Marko Ivan Rupnik, S.J., e la sua comunità di artisti del Centro Aletti. Durante questo periodo i Cavalieri di Colombo collaborarono anche con la Fabbrica di San Pietro in una serie di progetti di restauro; i più significativi furono il restauro del crocifisso ligneo del XIV secolo della Basilica di San Pietro; la Madonna "Mater Ecclesiae" o della Colonna della Basilica Costantiniana di San Pietro; e la Madonna "del Soccorso" esposta per secoli sopra le reliquie di San Gregorio di Nazianzo a San Pietro. Gregorio di Nazianzo nella Basilica di San Pietro, così come le cappelle e gli affreschi della Madonna della Boccia e della Madonna delle Partorienti nelle Grotte Vaticane vicino alla Tomba di San Pietro. Ognuno di questi progetti fu un'opportunità per riflettere sul ruolo dell'arte e dell'architettura nel culto cristiano. I progetti vaticani hanno enfatizzato l'osservazione di Otto von Simon che "La religione dell'uomo medievale era una comunicazione con una realtà sacra che era invisibile, ma immediatamente

e continuamente presente" attraverso "un'architettura particolarmente in sintonia con l'esperienza religiosa". Egli descrive le grandi cattedrali medievali come rappresentanti "un'immagine mistica del santuario eterno del Signore nella Gerusalemme Celeste". È questo approccio che abbiamo immaginato nel nostro lavoro con P. Rupnik al Santuario Nazionale di San Giovanni Paolo II. Quel lavoro ha reso evidente una delle osservazioni più importanti di von Simon: "La vita delle forme d'arte è governata da due principi contrastanti, uno creativo e originale, l'altro legato alla tradizione e conservatore". La relazione tra stile e linguaggio è la chiave per comprendere il problema secondo von Simon. Dice: "Entrambi sono mezzi attraverso i quali una cultura, durante diverse generazioni, esprime se stessa, un fatto che rende conto del carattere statico e ritardatario con cui l'immaginario delle lingue e gli stili dell'arte tendono a limitare la portata creativa del singolo artista e poeta. Questa matrice duratura", continua, "si rompe solo se un'esperienza universale riceve l'espressione per mano di un grande artista o poeta. In quel caso, il poeta crea ... un nuovo linguaggio, (e) l'artista (crea) un nuovo stile". Penso che questa sia la nostra situazione oggi. Dopo decenni di immagini statiche e stili influenzati dalla cultura secolare, è tempo che questa matrice secolare sia rotta da artisti cristiani con una visione teologica coerente. P. Rupnik e il Centro Aletti rappresentano un esempio di come questo possa essere fatto. Ci sono senza dubbio altri che possono aiutare a sollevare lo spirito dei fedeli nella preghiera attraverso un'arte e un'architettura che riflettono una comunità in una comunicazione viva con la realtà sacra.

Hans Urs von Balthasar descrive una tentazione in questo senso. Scrive che per l'artista "la sua prima mossa sarà quella di tornare ancora una volta al passato. Questo ritorno sarà benefico, ma solo a una condizione: che comprenda bene che la storia, lungi dal dispensarci dallo sforzo creativo, ce lo impone. I nostri artisti, e in particolare i nostri architetti, lo riconoscono tutti. Un tempio greco, una chiesa romanica, una cattedrale gotica meritano la nostra ammirazione, perché sono testimoni di una bellezza e di una verità che si incarnano nel tempo. Ma riprodurle ora nel nostro presente costituirebbe un anacronismo". Quindi, non è solo una questione di creatività. È una questione di visione teologica. Ed è qualcosa di più, è la responsabilità dell'artista verso una testimonianza cristiana che si incarna nel nostro tempo e nel contesto della nostra cultura e non semplicemente riproducendo la testimonianza di un altro tempo.

Un episodio dalle Vite dei pittori di Giorgio Vasari è rilevante in questo senso. Sembra che Donatello, avendo finito un crocifisso di legno per una chiesa di Firenze, invitò il suo amico Brunelleschi a vederlo e gli chiese la sua opinione sul lavoro. In un primo momento, Brunelleschi si rifiutò di commentare, ma quando fu pressato diede una critica negativa dicendo che Donatello aveva messo un contadino sulla croce e non Cristo poiché il corpo di Cristo anche nella morte "era delicatissimo nelle sue membra e adornato con un aspetto nobile". Donatello, non contento della risposta dell'amico rispose con una sfida: "prendi un po' di legno e prova tu stesso". Brunelleschi fece proprio questo, realizzando un crocifisso delle stesse dimensioni che oggi si trova nella chiesa di Santa Maria Novella a Firenze. Vasari racconta che quando Donatello vide il capolavoro del suo amico, riconobbe che Brunelleschi aveva davvero presentato il Cristo mentre lui aveva prodotto solo un contadino. Nella sua discussione su questo incontro tra Donatello e

Brunelleschi, Richard Viladesau riprende una descrizione di Cristo riportata nella Palestina del primo secolo; una descrizione in circolazione verso la fine del XV secolo che conclude: "È il più bello tra i figli degli uomini". Non ci sono prove che Donatello o Brunelleschi conoscessero questo testo. Ma entrambi avrebbero avuto familiarità con l'idea della "bellezza fisica come immagine dell'anima". Ciò che sto suggerendo è diverso dall'ideale greco classico della bellezza come perfezione con la sua dipendenza dall'ordine, dalla simmetria e dalla proporzione matematica. Il crocifisso del XIV secolo nella Basilica di San Pietro che ho menzionato prima non è questo, piuttosto ci presenta quello che potremmo ben descrivere come "il più bello tra i figli degli uomini" nel momento agonizzante della sua morte.

A mio avviso il Signore si è unito a questa discussione quasi 500 anni fa attraverso l'immagine miracolosa di Nostra Signora di Guadalupe che appare sulla tilma di San Juan Diego. In Ecclesia in America, San Giovanni Paolo II ha chiamato la Beata Maria di Guadalupe "un esempio di evangelizzazione perfettamente inculturata". Nel nostro studio su la Nostra Signora di Guadalupe, Mons. Eduardo Chavez ed io abbiamo rivisto il linguaggio simbolico della tilma, poco compreso dagli spagnoli di allora, ma che gli indigeni comprendevano e abbracciavano. Ma si vede di più nella tilma - si vede un'immagine straordinaria della bellezza fisica e spirituale di una madre. Vista da pochi centimetri di distanza è un'immagine che molti hanno trovato radiosa e luminosa confermando le sue parole a Juan Diego: "Non sono forse qui, io che ho l'onore di essere tua madre? Non sei forse alla mia ombra e sotto la mia protezione? Non sono forse la fonte della tua gioia?". Scrivendo in *Communio*, David C. Schindler ha affermato che "la bellezza non è accidentale alla religione, ma ne è un'espressione inevitabile: il divino non può entrare nella differenziazione fisica della materia nel tempo e nello spazio senza rivelare così la sua unità significativa, cioè senza far sì che la materia irradi una bellezza che la trascende". Anche questo fa parte del miracolo di Guadalupe. Come osserva Sant'Agostino, "tutto ciò che è bello viene dalla bellezza più alta, che è Dio". L'arte religiosa di Marc Chagall è un esempio di un modernista europeo che ha dedicato la sua vita all'espressione della trascendenza e della bellezza spirituale. Come Rothko, Chagall ha affrontato gli orrori inflitti al popolo ebraico durante la Seconda Guerra Mondiale. La sua Crocifissione bianca lo testimonia. Tuttavia, dopo la guerra e fino alla sua morte, il suo lavoro divenne decisamente più religioso e più spirituale. Consideriamo i suoi monumentali capolavori in vetro colorato come la sua meditazione sul Salmo 150 intitolata *The Arts to the Glory of God* per la Cattedrale di Chichester nel Sussex, in Inghilterra e le sue finestre per le cattedrali di Metz e Reims. Ciò che disse nel 1973 durante l'inaugurazione del suo *The Museum of the Biblical Message*, è particolarmente appropriato ora: "La Bibbia è come una risonanza della natura e questo è il segreto che ho cercato di trasmettere. Senza questo spirito, il meccanismo della logica e della costruzione nell'arte e nella vita non darà frutti". Chagall nel suo tema per la Cattedrale di Chichester e in numerosi dipinti indica una via per la riscoperta di modi per comunicare realtà spirituali e sacre.

Anche se il cristianesimo e la cultura sono ovviamente realtà diverse, tuttavia cercano di comprendere "tutto il modo di vivere di un popolo" e in questo modo possono essere sia complementari che competitive.

Questo fu evidente nell'incontro del cristianesimo con la cultura classica. I parallelismi tra le sfide incontrate dai cristiani che vivevano nella cultura pagana e quelle incontrate oggi nella cultura secolare (specialmente per quanto riguarda la vita familiare) sono troppo evidenti per essere spiegati. Per quanto riguarda la domanda di Ratzinger su ciò che Cristo porta di nuovo nel mondo, cristiani e pagani certamente non erano d'accordo su cosa fosse questa novità, ma non c'era dubbio che qualcosa fosse davvero diverso. Oggi la questione si ripropone. Ma è possibile discernere un "intero stile di vita" tra i cattolici - uno stile di vita che può essere distinto da quelli che vivono come se Dio non esistesse? La Chiesa non solo è impegnata con la cultura in ogni epoca, ma ha anche una cultura. Qui è utile l'analisi di T.S. Eliot. Egli osserva: "Il termine cultura ha associazioni diverse a seconda che si abbia in mente lo sviluppo di un individuo, di un gruppo o di un'intera società. Fa parte della mia tesi", continua, "che la cultura dell'individuo dipende dalla cultura di un gruppo o di una classe, e che la cultura del gruppo o della classe dipende dalla cultura dell'intera società". Così possiamo opportunamente considerare l'incontro del cristianesimo con la cultura secolare su almeno tre livelli distinti ma interconnessi: l'incontro con la cultura secolare del singolo cattolico, della comunità cattolica localizzata e, infine, della Chiesa come istituzione. Tutte e tre queste forme di cultura cattolica sono in varia misura un punto di incontro con la cultura secolare all'interno della quale esistono; tutte e tre sono in varia misura influenzate dalla cultura secolare e tutte e tre sono in varia misura in guerra con quella cultura secolare. Non può essere altrimenti. Ma in quali modi possiamo dire che la cultura cristiana, a ciascuno di questi livelli, offre un modo di vivere riconoscibile. E ancora: "C'è uno stile di vita che la Chiesa oggi chiede al suo popolo di seguire sia come individui che in comunità? E, se c'è un tale stile di vita riconoscibile, "Quale cultura all'interno della Chiesa come istituzione sostiene oggi questo stile di vita? Fin dai primi giorni del cristianesimo, i cristiani hanno capito che stanno camminando insieme come membri di una Chiesa pellegrina. Questa idea di una Chiesa pellegrina riflette che la nostra vita cattolica non è qualcosa che possediamo nella sua interezza, ma piuttosto è qualcosa verso cui tendiamo continuamente - e non solo da soli ma come parte di una comunità. Significa che ogni credente, così come la comunità dei credenti, ha una responsabilità per il rinnovamento e la riforma. Gerhard Ladner ci ricorda che "nella storia collettiva come in quella personale il rinnovamento deve venire dal centro più profondo delle anime". E continua: "Non si potrà mai sottolineare troppo che ... ogni concetto cristiano di riforma ... è innanzitutto individuale (e) personale". La testimonianza della Chiesa primitiva può guidarci ancora per quanto riguarda la responsabilità individuale e i punti di incontro tra i cristiani e la cultura più ampia.

Taylor conclude il suo studio sul secolarismo con speranza, citando una nuova generazione più aperta alla trascendenza. Scrive: "Molti giovani stanno seguendo i propri istinti spirituali... cercando un'esperienza più diretta del sacro, per una maggiore immediatezza, spontaneità e profondità spirituale" e che sono profondamente insoddisfatti "di una vita racchiusa interamente nell'ordine immanente". Dice che "siamo solo all'inizio di una nuova epoca di ricerca religiosa". Io suggerirei che siamo davvero alla fine di un'epoca, che il secolarismo è una forza esaurita intellettualmente e artisticamente, che non offre alcuna

via d'uscita dai nostri attuali dilemmi culturali. Ciò che Taylor osserva riguardo ai giovani riflette la sterilità e l'autofallimento del secolarismo come stile di vita. Non c'è giustificazione per l'esclusione della testimonianza cristiana dall'esperienza della tragica storia del ventesimo secolo - una storia che vediamo ripetersi oggi davanti ai nostri occhi. La testimonianza cristiana fornisce una risposta profonda a questi orrori e può offrire una via da seguire alle comunità cattoliche che testimoniano Cristo attraverso una vita veramente cristiana. Siamo una Chiesa pellegrina, e le implicazioni di questa realtà sono molte. Ma sicuramente un'implicazione è che rimaniamo fedeli ai nostri compagni di pellegrinaggio lungo la strada - mantenere la fede soprattutto con coloro che hanno dato la loro vita in luoghi come Auschwitz, Aleppo, Ninive e ora Kiev. Questo riconosce che il credo cattolico come esperienza vissuta è ciò che parlerà più direttamente alle persone, o come ha detto recentemente Papa Francesco, "nessuna teoria qui, sto parlando di ciò che ho vissuto". E "questo è il problema", come direbbe Amleto. Alcuni hanno sostenuto che "se la fede non può essere vissuta nella sua pienezza, non può essere realmente vissuta affatto, almeno non come una forma di vita che dia una testimonianza credibile". Larry Chapp sostiene che "la Chiesa in Occidente ha fatto un 'accordo' con la modernità borghese e liberale, creandoci una forma di cattolicesimo che è noiosa (e) non attrae". Egli sostiene che solo una vita radicale del Vangelo, come si è visto nella vita di persone come Dorothy Day, per esempio, "sarà sufficiente come risposta alle sfide uniche della modernità liberale". La mia esperienza nel guidare più di 2 milioni di membri dei Cavalieri di Colombo e le loro famiglie mi dice che per quanto riguarda una vita di testimonianza cristiana il raccolto potrebbe essere più abbondante di quanto sappiamo. Il problema potrebbe non essere tanto che gli operai sono pochi, ma che abbiamo chiamato così pochi a farsi avanti per condurre tali vite. Ho visto in prima persona la testimonianza di migliaia di uomini cattolici in tutta l'Asia, l'Europa e il Nord America che vivono vite di testimonianza credibile e di autentica carità cristiana. Li vedo oggi fare un lavoro notevole in Polonia e in Ucraina. Ho potuto constatare che si tratta di fornire una struttura, una formazione, una guida, un potenziamento e un'opportunità ai laici, specialmente a livello parrocchiale. E soprattutto chiamare i nostri colleghi cattolici a una migliore comprensione dello stato di vita cristiano, della vocazione dei laici e della chiamata al discepolato.

A questo proposito, vorrei anche ricordare la testimonianza del Beato Franz Jagerstatter, il martire austriaco che fu giustiziato nel 1943 dai nazisti per aver rifiutato il servizio militare. Agricoltore, sagrestano della parrocchia e francescano del Terzo Ordine, Jagerstatter ebbe numerose occasioni per evitare il martirio, eppure rifiutò di partecipare al servizio militare per il Terzo Reich che gli richiedeva di prestare il giuramento di fedeltà a Hitler - tutto ciò che considerava una forma moderna di paganesimo. Alcuni mesi prima della sua esecuzione Jagerstatter scrisse: "Cosa viene richiesto a noi cristiani oggi? Ci si aspetta non solo di offrire sacrifici, ma anche di attaccare, derubare e persino uccidere le persone in modo che un impero mondiale nazionalsocialista [Reich] si realizzi. Ciononostante, le persone che decidono di non obbedire ai comandi dello stato sono accusate di fare qualcosa di gravemente peccaminoso. Non varrebbe la pena di imparare dalla vita dei santi per sapere come i primi cristiani

avrebbero risposto ai comandi malvagi di oggi? La vita e la morte di Jagerstatter è il soggetto del film eccezionalmente bello del regista americano Terrence Malick, *A Hidden Life*. Per film come *A Hidden Life*, *To the Wonder* e *The Tree of Life*, Malick è stato descritto come "un regista ontologico e trascendente"; un regista i cui film trasmettono il tema dell'amore umano come partecipazione all'amore divino non solo nella sceneggiatura di un film, ma anche attraverso le immagini e la musica del film. A volte in un film di Malick come *To the Wonder* è semplice come la battuta finale: "L'amore che ci ama ... Grazie". Come Chagall, Malick è riuscito a introdurre uno stile spirituale e trascendente in un mezzo artistico contemporaneo che apre un accesso al mistero e al sacro. Entrambi sono ottimi artisti che hanno creato un nuovo stile tra di loro. Durante la sua visita del 1979 ad Auschwitz, Papa Giovanni Paolo II parlò della testimonianza di Maximilian Kolbe e Edith Stein e chiamò Kolbe "il patrono del nostro difficile secolo". Alcuni anni dopo, Giovanni Paolo II avrebbe dichiarato i santi Benedetto, Cirillo e Metodio patroni d'Europa. Seguendo questo esempio, vorrei suggerire Kolbe, Stein e Jagerstatter - un prete polacco e un frate francescano, un filosofo etnicamente ebreo e una suora carmelitana, e un laico austriaco sposato come patroni della testimonianza cristiana nel nostro secolo. Senza dubbio ci sono molti altri che potrebbero essere inclusi come patroni, ma tornando all'affermazione di George Steiner che il cristianesimo dovrebbe avere poco da dire sul nostro futuro a causa della sua cosiddetta relazione "ambigua" con l'olocausto, direi che le vite di questi tre cristiani non solo forniscono una risposta più che adeguata, ma ci chiamano a una profonda riflessione sulle esigenze del discepolato nel nostro tempo ai nostri giorni.

Prima ho menzionato la sfida presentata da San Giovanni Paolo II all'inizio del suo ministero pontificio, che è ancora attuale: "Spalancate le porte a Cristo". Egli ha dedicato tutto il suo pontificato a questa impresa. Tuttavia uno dei momenti più straordinari del suo lungo pontificato avvenne durante le ultime ore della sua vita, quando migliaia di giovani si riunirono per pregare in Piazza San Pietro. Alla notizia della loro presenza, si dice che abbia detto: "Vi ho cercato. Ora siete venuti da me, e vi ringrazio". Riflettendo su questo durante la sua omelia per l'inaugurazione del suo pontificato, Papa Benedetto XVI, ha detto, "è diventato meravigliosamente evidente per noi che la Chiesa è viva. E la Chiesa è giovane. Tiene in sé il futuro del mondo e perciò mostra a ciascuno di noi la via verso il futuro". Questo incontro finale tra i giovani cristiani e Giovanni Paolo II e la considerevole storia delle Giornate Mondiali della Gioventù testimoniano l'attesa del desiderio di una nuova generazione di esperienza del sacro e della profondità spirituale, ma anche dell'opportunità della testimonianza cristiana. La Chiesa ha davvero in sé il futuro del mondo e questo futuro dipende in molti modi dalla misura in cui ciascuno di noi può costruire un'autentica cultura della testimonianza cristiana.

Grazie mille.