

EUROPA E CULTURA CRISTIANA

Il mondo si muove verso l'unità. Dalla comprensione di questo processo e dalla capacità di assecondarlo con il cuore e l'intelligenza dipende il futuro della civiltà. Il lungo patire, il lungo amare, il lungo lavoro dell'umanità, o fioriranno nella luce di questa realtà o si spegneranno in una tragica entropia.

All'interno di questo movimento, si rendono necessari processi di unificazione per grandi regioni, storicamente e culturalmente omogenee. Una di queste è l'Europa. Se l'Europa sarà una, dell'unità ampia aperta dagli accadimenti recenti nell'est europeo, essa potrà dare il suo contributo alla più grande unità, quella del nostro, ormai piccolo, pianeta.

* * *

L'Europa è una realtà geografica, storica, culturale, con una sua riconoscibile individualità. È nata, nell'Occidente europeo, sul crollo dell'impero romano, per il concorso di civiltà diverse, dalla greca e latina alla celtica, alla germanica ecc. (oltre al concorso non meno determinante e interno all'Europa della cultura della diaspora ebraica; e a quello di altre culture «esterne», prima fra tutte quella islamica). Diverso cammino ha avuto l'Europa orientale, per la lunga durata dell'impero di Bisanzio, per la diffusa presenza interna e dominativa dell'Islam, per l'aggregazione e la crescita dei popoli della Rus'. Nonostante le differenze, possiamo parlare di una civiltà comune, informata, storicamente realizzata e condotta ad espressioni insieme molteplici ed unitarie dal messaggio cristiano che nelle cul-

ture originarie penetrava conducendole al Cristo, e da esse ricevendo — elaborati in simbiosi — strumenti concettuali, istituzionali, di civiltà, con una fisionomia che andava precisandosi: quella, appunto, che ci consente di parlare di cultura europea.

Dunque, contributi molteplici custoditi nella loro diversità, ma in una unità culturale nuova — l'Europa: unità culturale che sussiste nelle diversità culturali.

È proprio alla radice di questa dialettica di unità-distinzione che troviamo il genio spirituale del cristianesimo, con il suo annuncio di un Assoluto Trinità.

Fecondata da esso, l'Europa ha prodotto nei secoli frutti di civiltà grandissimi, che possiamo raccogliere sinteticamente nella conduzione dell'uomo ad alti livelli di liberazione e di sviluppo, singolarmente e socialmente. Ma, insieme, e a prima vista paradossalmente, l'Europa ha prodotto una deriva di valori che possiamo raccogliere sinteticamente nell'oscuramento progressivo del senso di Dio e della trascendenza sia nell'intelligenza sia nella coscienza di una élite rappresentativa e di fatto dominante della cultura europea — fenomeno che nei Paesi di tradizione liberale si manifesta a livello di massa nel cosiddetto consumismo; mentre nei Paesi che furono del socialismo reale ha prodotto una mortificazione tragica delle coscenze che dovranno ora confrontarsi con le seduzioni del consumismo dell'Occidente europeo.

Ma in entrambi i casi non mancano i germi del superamento. Per l'Occidente europeo, nel risvegliarsi di esso a una effettiva umanità, dopo il sogno del progressismo — disumano — capitalista; per l'Oriente europeo, nella sofferenza che ha scavato l'umano e lo ha posto di fronte alle sue dimensioni essenziali e alle sue radici.

L'Europa ha maturato — nel suo interno ed esporta nel mondo — una domanda emergente di unificazione e, insieme, di un articolarsi delle differenze: domanda di unità nella distinzione, distinzione nell'unità. Un'esigenza che, antica quanto è antico l'uomo, si apre al compimento proprio per la spinta della cultura europea, dei mezzi posti in atto da essa.

Il nostro momento storico dovrà misurarsi quindi, a livello planetario, con l'esigenza di una effettiva (ed affettiva) unità anche

istituzionale, e insieme con l'esigenza sempre più cosciente e gelosa di libertà e di rispetto delle realtà particolari. Questa domanda di unità nella diversità e di diversità nell'unità è forse l'espressione più matura della cultura umana nel suo compimento nella terra dell'Occidente, e partecipata al mondo; e, insieme, il punto più difficile da tenere senza che da esso si cada nella negazione di uno dei due momenti.

Questa domanda dovrà trovare una sua risposta esemplare proprio nell'Europa.

«L'Europa sarà *pluralista*, o non sarà» (J. Delors, *Intervento all'incontro dei vescovi francesi riuniti a Lourdes*, 27 ottobre 1989).

E ancora Giovanni Paolo II:

Gli imperi del passato, che tentavano di instaurare il loro predominio con la forza della coercizione e la politica di annessione, hanno tutti fallito. La vostra Europa sarà quella della libera associazione di tutti i popoli e della messa in comune delle molteplici ricchezze della sua diversità.

(*Al Parlamento europeo*, 11 ottobre 1988).

Si può parlare, così, di una autentica tradizione europea che, *istituzionalmente* si muove verso il superamento del centralismo di Stato, tendendo all'alleanza di una politica locale e di una cultura universale, all'incontro di «una moltitudine di piccoli centri di libertà» (Istvan Bibò). Ma per questo essa deve nello stesso tempo vigilare sulla possibilità di cadute in nuove forme di potere assoluto che, più che istituzionali, si presentano come economicismo prepotente e senza scrupoli, o in forme di disgregazione senza alcuna capacità di sintesi.

Culturalmente, la tradizione europea si muove verso un dispiegamento consolidato della ragione come facoltà tipicamente umana, capace insieme di universalità e di accoglimento del particolare. Ma per questo devo, nello stesso tempo, non cedere alla tentazione di fare della ragione l'assoluto, cadendo, per contraccolpo, nell'irrazionale.

Tutto questo pone delle grandi sfide alla stessa comprensione che la cultura dell'Europa ha di se stessa: al come essa ha inteso ed espresso e sviluppato le sue intuizioni. La cultura europea deve

superarsi proprio rispetto alla sua stessa tradizione e culturale e politica, nella quale novità istituzionali e umanesimo europeo si sono storicamente espressi: superarsi proprio perché la novità che nell'Europa da secoli va maturando giunga ad espressione compiuta.

Istituzionalmente, l'Europa nella sua storia postmedievale è vissuta su tre principi politici: *il principio della territorialità*, per cui ogni Stato ha ritenuto il proprio territorio inviolabile e da sfruttare unicamente a proprio beneficio; *il principio della sovranità assoluta*, per cui ogni Stato si è ritenuto arbitro supremo delle proprie decisioni e padrone di fare quello che voleva, senza dover rendere conto a nessuno; *il principio dell'interesse statale* come prima norma dell'azione dello Stato, per cui questo ha ritenuto suo dovere mettere i propri interessi politici ed economici al di sopra di ogni altra considerazione di carattere generale o di natura umanitaria. È chiaro che la nuova Europa non può reggersi su tali principi, almeno nella maniera rigorosa con cui sono stati vissuti e attuati nell'Europa moderna. Essa dovrà essere una «comunità di Stati», territorialmente aperti, nel senso che dovranno cadere, sia pure con la necessaria gradualità, le antiche frontiere e si dovrà permettere il passaggio delle persone, e non solo dei capitali e delle merci, da un territorio all'altro; dovrà essere una «comunità di Stati», che dovranno cedere una parte della propria sovranità per permettere la creazione di una autorità europea sovranazionale, dotata di poteri reali di indirizzo e di decisione, valevoli per tutti gli Stati del continente; soprattutto, dovrà essere una «comunità di Stati» che si prefigga il «bene comune» di tutti i popoli europei, al di là degli interessi particolari dei singoli Stati, pur se non potrà non tener conto in qualche misura anche di questi, specialmente quando interessi più deboli possono essere danneggiati da interessi più forti.

(«La Civiltà Cattolica», *Il cristianesimo e la «nuova Europa»*,
2 giugno 1990).

È necessario ancorare il cammino istituzionale dell'Europa che cerca l'unità a valori universali autentici: di una universalità concreta, che cioè sussista nel profondo dell'uomo, incorporata nella radice della sua stessa singolarità — una universalità non ideologica, quindi (facile preda, questa, di totalitarismi sia culturali sia politici sia economici).

Umanisticamente, la ragione, scoperta nel suo valore intrinseco, è stata sempre più fermata in se stessa, e smarrita nel labirinto

di un'immortalità negata alla trascendenza. La ragione deve superarsi in una alterità che non la neghi ma la conduca alla sua piena verità: quella dimensione della spiritualità nella quale la ragione affonda le sue radici e all'interno della quale deve muoversi se vuole essere se stessa.

Il problema europeo primario, per tutto questo, è il problema di una cultura maturata in questa direzione. «Non è la politica, non sono le istituzioni che fanno una cultura, è la cultura che ispira la politica e fa vivere le istituzioni» (J.-M. Domenach). Nel tramonto della sua vita dedicata all'unità d'Europa, Jean Monnet ripeteva: «Se lo avessi saputo, avrei cominciato dalla cultura e non dal mercato».

Questa maturazione non potrà non tener conto della complessità che la cultura europea, oggi, presenta, attraversata com'è al suo interno da tensioni opposte, che attendono di essere superate in sintesi nuove, possibili se si riesce a non farsi condizionare dal passato culturale, qualunque esso sia.

Da quando, in terra europea, si sono sviluppate, in epoca moderna, le correnti di pensiero che a poco a poco hanno allontanato Dio dalla comprensione del mondo e dall'uomo, due visioni opposte alimentano una tensione costante fra il punto di vista dei credenti e quello dei fautori di un umanesimo agnostico e a volte anche «ateo». I primi, ritengono che l'ubbidienza a Dio sia la sorgente della vera libertà, che non è mai libertà arbitraria e senza scopo, ma libertà per la verità e il bene, due grandezze che si situano sempre al di là della capacità degli uomini di appropriarsene completamente. Sul piano etico, questo atteggiamento fondamentale si traduce nella accettazione di principi e di norme di comportamento che si impongono alla ragione o derivano dall'autorità della Parola di Dio, di cui l'uomo, individualmente o collettivamente, non può disporre a suo piacimento, secondo l'arbitrio delle mode o dei propri mutevoli interessi.

Il secondo atteggiamento è quello che, avendo soppresso ogni subordinazione della creatura a Dio, o a un ordine trascendente della verità e del bene, considera l'uomo in se stesso come il principio e la fine di tutte le cose, e la società, con le sue leggi, le sue norme, le sue realizzazioni, come sua opera assolutamente sovrana.

L'etica non ha allora altro fondamento che il consenso sociale, e la libertà individuale altro freno se non quello che la società ritiene di dover imporre per la salvaguardia di quella altrui.

Presso alcuni, la libertà civile e politica, già conquistata attraverso un capovolgimento dell'antico ordine fondato sulla legge religiosa, viene ancora concepita come accompagnata dall'emarginazione, ovvero la soppressione della religione, in cui si tende a vedere un sistema di alienazione.

Per alcuni credenti, invece, una vita conforme alla fede non sarebbe possibile se non attraverso un ritorno a questo antico ordine, d'altronde spesso idealizzato.

Questi due atteggiamenti antagonisti non portano a soluzioni compatibili con il messaggio cristiano e lo spirito dell'Europa.

(Giovanni Paolo II, *Disc. cit.*)

Quando si cerca il «nuovo», occorre sempre ripartire dalle origini, per questo, il rapporto della cultura europea con le sue radici cristiane diventa il primo punto da affrontare.

* * *

Noi siamo qui per aprire una riflessione su tutto questo, scegliendo, per iniziare, la chiave ermeneutica teologica, all'interno dell'esperienza di vita e di luce vissuta, da noi, nell'Opera di Maria (Movimento dei Focolari). Pensiamo, infatti, che un contributo, se vuole essere vitale, deve radicarsi nella realtà effettivamente vissuta, e donato come tale; da un dialogo con altre esperienze e prospettive si apriranno poi orizzonti di comprensione e di azione sempre più ampi.

Chiediamoci, per cominciare, in quale senso pensiamo si possa intendere il termine *cultura cristiana*; per riflettere, poi, sul senso dell'avventura della cultura cristiana *nell'Europa*.

Si può parlare di cultura *cristiana*? Parlare di evangelizzazione delle culture ha un significato indiscusso; ma si può parlare di cultura e culture *formalmente* cristiane?

Il problema è stato — ed è — ampiamente dibattuto.

Per proporre una ricerca di risposta, ricordiamo anzitutto che l'evangelizzazione non è un semplice annuncio — come non lo è stato l'Incarnazione! — bensì la penetrazione-rivelazione definitiva (ma con un suo sviluppo in quanti la accolgono) della vita della Trinità all'interno della vita dell'uomo, e dunque della sua cultura,

che ne viene quindi profondamente segnata. L'evangelizzazione si muove all'interno della logica e della realtà dell'Incarnazione, è come il respiro di essa, la sua dilatazione storica.

Il frutto è quell'uomo nuovo che è stato introdotto nell'esistenza dall'evento cristiano; uomo nuovo che se mancasse della dimensione culturale — anch'essa nuova — mancherebbe della sua reale umanità.

Storicamente si danno modelli diversi di cultura cristiana. Il Medioevo dell'Europa occidentale ne ha offerto un esempio che, pur con tutte le sue ombre, è ricco di forti luci; il cristianesimo dell'Ortodossia ha creato una sintesi mirabile e intensamente vitale, fondata sul pensiero dei Padri. Che dire, poi, delle espressioni culturali della Riforma? E del cattolicesimo moderno?

Umanesimi diversi, e anche antagonisti tra loro, sono dunque fioriti nella vita cristiana. Penso all'umanesimo dell'essere e della creazione redenta, di stampo cattolico; all'umanesimo della Parola e della croce, di stampo riformato; all'umanesimo dello Spirito e della divinizzazione, di stampo ortodosso.

Ma, torniamo a domandarci: queste sintesi, oggi, non devono considerarsi superate? E non per quanto in esse è storicamente dato, quanto nell'idea stessa di una possibile cultura cristiana?

Certo, la Buona Novella, l'Evangelo cristiano, non è in sé una cultura. Una cultura, infatti, è il condensato — «qui e adesso», e sempre aperto a trasformazioni — di risposte, di strutture, di progetti che nascono dal profondo di ogni uomo posto di fronte a se stesso nel rapporto con il mondo, con gli altri uomini, con Dio (con l'Assoluto). L'Evangelo, invece, è l'atto definitivo con il quale il Padre nel Figlio e nello Spirito entra nel cuore, nel profondo dell'uomo, e da qui si espande — in continua domanda di partecipazione — in tutte le dimensioni di lui, affinché tutto l'uomo e tutti gli uomini siano uno nella comunione della Trinità.

La cultura emerge faticosamente dal cuore della terra; l'evangelo sgorga e cala irruento dal cuore di Dio (cf. *Lc 12,49*).

Se il Vangelo non è una cultura, è vero però, lo ripetiamo, che il cuore dell'uomo, raggiunto dall'Evangelo e abitato dalla Trinità, non può non produrre una sua cultura, che esprima la novità dell'uomo-in-Cristo: dunque una cultura *cristiana*. Negare questo,

mi sembra, è negare la reale presenza trasformante e umanizzante della Trinità nell'uomo. È negare l'Incarnazione.

Questa cultura cristiana avrà sempre nell'Evangelo la sua luce giudicante e il suo amore trascinante: il Vangelo è l'orizzonte inglobante e nel suo modo irraggiungibile della cultura cristiana. Per questo, la cultura cristiana è segnata da un continuo e profondo muoversi verso il Vangelo, seguendo lo Spirito che guida «alla verità tutta intera» (*Gv 16,13*) — un muoversi, però, che parte dalla verità tutta intera che è il Cristo già venuto tra noi e del quale lo Spirito ci ricorda, creativamente, tutto ciò che Egli ci ha detto (cf. *Gv 14,26*).

Per questa sua originale apertura alla trascendenza, ma nella storia — che si spiega con l'assunzione di questa da parte della Parola incarnata —, la cultura cristiana non potrà non articolarsi allora *in una ricca pluralità di forme*, e teoretiche e pratiche: sia perché il Padre ama nell'unico Figlio *ciascuno* dei suoi figli di un amore tutto personale; sia perché l'Assoluto, che abitava per l'atto creativo nel cuore dell'uomo, si è rivelato nel Cristo, Trinità, e come Trinità vi abita e chiama l'uomo a una realizzazione di sé che non può non essere dispiegamento trinitario di Lui: *l'uomo come comunione*.

L'unità della cultura cristiana, allora, è quella dell'unico Cristo in noi e fra noi; la pluriformità, è quella di noi nell'unico Cristo.

Possiamo parlare, quindi, di una cultura cristiana che sussiste nelle culture cristiane: come di *una forma* che è penetrata nel cuore delle culture apertesi al Cristo e per la quale possono essere riconosciute, appunto, come cultura cristiana.

Il cammino bimillenario della cultura cristiana, di fatto, è la storia della continua penetrazione dell'Evangelo nelle culture che temporalmente esso è andato raggiungendo: semitica, greca, latina, germanica, celtica, slava. E dall'interno redimendole e purificandole e riorganizzandole nello Spirito del Cristo, esso le ha condotte a espressioni nuove come nuovo era il messaggio che le raggiungeva.

Ma ogni espressione culturale cristiana, quando è autentica, non può essere conclusiva. Da una parte, perché l'uomo è essere-temporiale e dunque si definisce in un processo storico; dall'altra, perché il cristianesimo penetra lentamente nelle profondità dell'u-

mo: anzitutto, perché è Amore e l'Amore non fa violenza; e poi, perché l'uomo è capace di infinito e dunque può e deve essere infinitamente colmato, ma nel suo modo che è storico.

La cultura cristiana nelle culture cristiane, con le espressioni molteplici che le caratterizzano, si espande dal cuore dell'uomo e chiede sempre nuovi compimenti.

Aprirsi, oggi, a una rinnovata cultura cristiana nel senso che sto suggerendo, significa, a mio avviso, con una sensibilità nuova, da una parte trascendere continuamente al vertice la propria cultura particolare verso la novità assoluta del Risorto che ci fa tutti uno; dall'altra, continuamente dilatare alla base la propria cultura particolare, facendole progressivamente raggiungere *l'uomo in quanto uomo*, l'uomo nella sua nudità essenziale quale è stata vissuta e rivelata e redenta dal Cristo sulla croce.

Lavorare per una «nuova» cultura cristiana *dell'Europa* significa, allora, raccogliere quanto è stato realizzato, nelle luci e nelle ombre, in un processo che discerna il positivo elaborato dal negativo che lo accompagna e sovente lo soverchia. Significa consegnarsi senza timori e senza riserve alla novità evangelica che continua a chiamarci, offrendo la nostra già vivente cultura come materia, ricca di storia ma libera da pretese assolute, che possa essere formata appunto in una nuova cultura. E dare voce a questa cultura inserendola nel grande dialogo con le altre forme di culture cristiane che non possono non emergere in altri spazi umani (primo, fra tutti, lo spazio della Latino-America); inserendola, ancora, nel dialogo con le altre espressioni di culture religiose formalmente non cristiane ma che non sono fuori dall'azione salvifica e umanizzante del Cristo — anzi, proprio nell'evento cristiano essendo condotte ad uno spazio reale di comunione tra loro stesse. Infine, inserendo questa cultura nel dialogo con l'«altra» cultura dell'Occidente europeo, quella in rivolta o comunque in opposizione rispetto alla realtà cristiana.

Per dare il giusto respiro a questi dialoghi, dobbiamo comprendere che, in un senso profondo, nulla è «fuori» della cultura cristiana. Se prendiamo come criterio la croce del Cristo, e questa nel mistero dell'abbandono, che cosa Gesù non si è fatto? Che cosa non è Lui? Certo, nella Chiesa, oggi più che mai intesa come comunione dei fratelli e delle sorelle del Cristo, dev'essere «mostrato» il Risorto — la

Chiesa è «l'uomo nuovo» che è nato dalla croce. Ma è anche vero che il cristiano continua (e la Chiesa in lui) il passaggio dalla morte alla Vita, dal Cristo in croce al Cristo risorto: dal Cristo al Cristo! L'eucaristia, centro della vita della Chiesa, è insieme mistero di morte e di risurrezione.

Allora, da una parte la cultura cristiana non può non essere la testimone del Signore risorto — in essa i grandi problemi dell'uomo sono chiamati a trascendersi per ricomporsi nella risurrezione, raccolti e aperti nell'unitrinità della vita nuova; dall'altra parte, però, la cultura cristiana è anche memoria e testimonianza della chenosi e dell'abbandono del Signore in croce. E i due momenti — abbandono e risurrezione — non vanno separati, anche se sono distinti.

È l'abbandonato e morto sulla croce che risorge. Di più, l'abbandono e la morte sono già, nella luce di Dio, esse stesse risurrezione, perché icone della vita profonda della Trinità. Caratteristica, allora, di una cultura cristiana non potrà non essere il rivivere l'atto unitario del Cristo che è morto e che è risorto nell'unico Amore. Una grande cultura cristiana deve farsi capace di *mostrare* (esendolo!) l'immensa trasmutazione operata dal Cristo che tutto ha riconciliato in Sé e ricondotto all'Unitrinità.

Allora, tutto ciò che è ancora «fuori» della Chiesa — *il mondo che attende l'evangelizzazione, il mondo con le sue magnifiche intuizioni del divino, il mondo con le sue ricerche appassionate e le sue incompiutezze e deviazioni che attendono la rivelazione del Golgota e del mattino di Pasqua* — è, per il Cristo crocifisso e abbandonato, cultura *in un suo modo vero già cristiana*: cultura, cioè, nella quale, se non ha ancora preso volto la risurrezione, i germi di essa vi stanno già maturando verso il loro momento provvidenziale, perché il Cristo nell'abbandono sulla croce l'ha fatta sua, la ha crocifissa in Sé per la risurrezione. Sentire estranee quelle culture significa sentire estranei l'abbandono e la morte di Gesù sulla croce! Occorre, mi sembra, che noi cristiani dilatiamo i confini formali della nostra cultura — delle nostre culture —, secondo la misura dell'amore crocifisso. Se io mi incontro con qualche cosa che è diversa da me — e oggi questa diversità culturale abita fisicamente nello stesso spazio geografico e culturale dell'Europa — questa di-

versità non è stata fatta sua dal Cristo stesso, nell'abbandono, quando ha patito la diversità massima, la diversità da Dio? Come scrive un documento della Commissione Teologica Internazionale (*Alcune questioni riguardanti la cristologia*, 1980),

qualunque sia l'allontanamento dell'uomo peccatore nei riguardi di Dio, esso è sempre meno profondo del distanziarsi del Figlio rispetto al Padre nel suo svuotamento chenotico (*Fil* 2,7) e nella miseria dell'abbandono (*Mt* 27,46).

Allora, nell'incontro con Lui ogni diversità è mia. Rispettata nella sua alterità ma abbracciata in vista dell'essenziale unità.

Riconoscere ciò è fare opera continua di fondazione di una cultura cristiana *integrale*.

Nella comunità ecclesiale viene celebrato e vissuto il Signore risorto — e la cultura in essa è *la cultura della risurrezione*: è la Vita nuova, dove la cultura essenzialmente è, nella fede, la Trinità vissuta nella comunione cristiana.

Ma il Signore risorto, lo ripeto, è il Crocifisso: in Lui i confini della vita cristiana si dilatano includendo tutti gli abissi della creatura. Intorno all'eucaristia la comunità ecclesiale annuncia «la morte del Signore finché egli venga» (*1 Cor* 11,26). È qui che, nella comunione con Gesù, la cultura cristiana si dilata «oltre» i confini della comunità del Risorto per riconoscere il — e riconoscersi nel — Cristo crocifisso e abbandonato, là dove Egli è: per raggiungere, se così posso dire, i confini della comunità del crocifisso e abbandonato... Che sono, allora, i confini stessi della Chiesa nella sua realtà più profonda.

Gli universi spirituali altri dal nostro devono essere accolti come memoria storica della Chiesa. Le culture in crisi devono essere sentite come appelli interni alla genuinità e alla interezza della coscienza cristiana.

* * *

A questo punto, non è difficile rispondere all'altra domanda, quella sul senso dell'avventura della cultura europea, del suo *dise-gno*, nel piano di Dio.

Ci illuminano alcuni passaggi di un discorso di Giovanni Paolo II al V Simposio dei Vescovi europei (ottobre 1982):

Le crisi dell'uomo europeo sono le crisi dell'uomo cristiano. Le crisi della cultura europea sono le crisi della cultura cristiana. Ancor più profondamente possiamo affermare che queste prove, queste tentazioni e questo esito del dramma europeo, non solo interpellano il cristianesimo e la chiesa dal di fuori come una difficoltà o un ostacolo esterno (...) ma in un certo senso vero sono interiori al cristianesimo e alla chiesa. Scopriamo forse non senza meraviglia che le crisi e le tentazioni dell'uomo europeo e dell'Europa sono crisi e tentazioni del cristianesimo e della chiesa in Europa.

In questa luce il cristianesimo può scoprire nell'avventura dello spirito europeo le tentazioni, le infedeltà e i rischi che sono propri dell'uomo nel suo rapporto essenziale con Dio in Cristo.

Con il Dio che è Trinità.

La cultura cristiana deve sapersi riconoscere nella crisi della cultura europea che si è estromessa dalle comunità ecclesiali, anche perché esse non sono state capaci di tutta l'ampiezza di carità e di luce che dovrebbe segnarle, e di quella novità, esistenziale e intellettuale, che è stata loro affidata: l'Assoluto come Trinità.

«Uscendo» dagli spazi della vita ecclesiale, la cultura in crisi dell'Europa costringe la cultura cristiana a dilatarsi sulla misura della croce.

Alcuni filoni significativi della cultura dell'Europa, oggi, si sono smarriti in quella che Agostino chiamava «regione della dissomiglianza», del nostro non-essere Dio, e identificandosi con quel *non* — ma non nella logica dell'Amore — lo hanno fatto diventare negazione di Dio e, di rimbalzo, dell'uomo.

Potrebbe sembrare una fine senza speranza.

Ma il Cristo, nell'abbandono sulla croce, non si è fatto Egli stesso questa «regione della dissomiglianza»? Superandola nello Spirito e raggiungendo così il Padre?

Riconoscersi, allora, negli smarrimenti di una cultura in crisi, per condurla dall'interno a una nuova maturazione, pagata anche dalle inquietudini della cultura stessa dell'Europa in crisi, dalle sue angosce, dalle sue grandi sofferenze spesso provocate dai mostri partiti dalla crisi stessa.

La storia della cultura dell'Europa è, in questa luce, la storia della difficoltà del pensiero umano ad accettare la Trinità, e dell'inerzia o della lotta che esso oppone alla trasformazione inevitabile; ma nello stesso tempo essa è la storia del seme di questa trasformazione immesso dallo Spirito nella coscienza dell'uomo delle terre dell'Occidente, *facendola faticosamente europea*.

In una visione unitaria della cultura europea, c'è un *richiamarsi* della cultura cosiddetta laica e di quella specificamente cristiana (e questa soprattutto nei maestri di spirito) che ancora deve essere studiato come merita. Il secolo di Cartesio è anche il secolo delle fini analisi degli stati spirituali nella loro soggettività. L'età che vive una intensa apertura al mondo come luogo di valori è l'età che dichiara l'accessibilità per tutti alla vita secondo lo Spirito. L'età dell'affacciarsi della cosiddetta secolarizzazione è l'età di Teresa di Lisieux, con la sua vita spirituale spogliata di fenomeni particolari e vissuta nella nudità di una pura fede che è solo amore, prendendo il pane alla stessa mensa dei non credenti.

L'analisi della crisi della cultura dell'Occidente nel suo movimento di secolarizzazione andrebbe integrata, e senza divisioni, con una analisi del cammino della spiritualità cristiana. Questa potrebbe essere vista come il momento *luminoso* (ma non in maniera esclusiva) nel contemporaneo buio della *ricerca* e della prova, condensato (ma non in maniera esclusiva), nell'altro momento, quello della crisi che chiamiamo secolarizzazione: le due facce di un'unica medaglia, che è *la storia dell'uomo europeo nel suo cammino incontro al Cristo*.

Accettando la suggestione di una vera notte oscura spirituale non solo dei singoli, ma epocale, di una intera cultura (cf. l'Omelia di Giovanni Paolo II a Segovia, 4 novembre 1982), il momento di crisi che l'Europa vive potrebbe essere letto come la notte oscura di una intera cultura, notte nella quale sta maturando una nuova, intensa esperienza di Dio, invocata proprio dalle angosce e dalle inquietudini del mondo europeo in rivolta verso la fede, e mostrata per anticipazione negli spazi di vita che si vanno aprendo nel corpo della Chiesa.

Diciamo allora che la cultura dell'Europa, se assunta in maniera indivisibile nella sua globalità, è *la testimone della lotta del-*

l'intelligenza con Dio in Cristo — con il Dio che egli ha rivelato! Certo, parliamo dell'intelligenza dell'uomo europeo: ma la sua avventura può illuminare tutte le altre culture nella loro inevitabile lotta per accogliere la novità dell'Evangelo e partorire, fecondate da esso, realtà nuove.

L'attuale crisi di cultura dell'Europa, allora, la vedrei come l'invoazione di un più profondo aprirsi alla comprensione del *Dio di Gesù Cristo*, un aprirsi verso un futuro ma che raggiunga le stesse profondità della memoria storica dell'Europa.

Solo così può maturare una cultura cristiana capace della *novità* che deve dire al mondo, non solo come annuncio evangelico ma (e con umiltà) come risposta dell'uomo ad esso, come evento culturale.

La novità.

Dio Trinità. L'*Assoluto* appassionatamente cercato nelle grandi culture dello spirito, rivela nel Cristo il suo volto. Ora, se è vero (e ne siamo convinti per motivi non solo di fede ma anche di ragione) che l'*Assoluto* è l'orizzonte sempre presente, originario e intenzionale, del pensare umano — così che il pensiero autentico è sempre un pensare l'*Assoluto* e nell'*Assoluto* —, se l'*Assoluto* si dà come Trinità, come Trinità deve essere pensato. E può avvenire ciò senza che le categorie del pensare vengano condotte a una dilatazione e a una integrazione nuove? Senza che la fede si «costruisca» il suo pensare, cosicché il pensare cristiano sia sempre un pensare la Trinità e nella Trinità? Ma quanto di questo, mi chiedo, è entrato nella cultura cristiana dell'Europa, non solo al livello teologico ma globale? Con le conseguenze che ne derivano in tutti gli ambiti? Accenniamo, solo per un esempio, al diverso rapporto fra uomini se l'*Assoluto* è pensato come l'Uno che si sottrae alla molteplicità o come Trinità, comunione di Soggetti tutti viventi — e senza residui — l'Uno nell'Altro. L'avventura democratica è difficilmente comprensibile e vivibile fuori della rivelazione trinitaria!

L'Incarnazione. Dio ha assunto personalmente la corporeità e la spiritualità dell'uomo, e per esse ha integrato in Sé, integrandosi ad essa, tutta la creazione! Forse non sempre siamo consapevoli della tremenda forza di liberazione di una simile affermazione. Proprio perché unita di tale unione a Dio, l'umanità è affermata per

se stessa e spinta sulla via di una attuazione totale. I cieli nuovi e la terra nuova sono la spiritualità corporale o la corporeità spirituale (mi sia consentito di esprimermi così) pienamente realizzate. E in esse, di conseguenza, la creazione intera. Nell'umanità del Cristo ogni persona creata è condotta a una vita nella quale storia e ricerca sono assunte, redente e compiute: e questo non vuol dire cancellate!

Trinità. Incarnazione. *Il mistero.* Da intendersi non come il limite conoscitivo imposto all'uomo, ma come l'affermazione sorprendente che l'uomo come uomo è introdotto nella vita stessa di Dio. Se Dio è Amore, come Egli stesso si è mostrato e si è rivelato, il mistero non è il sottrarsi di Dio all'uomo, bensì il dono che Dio fa di Sé all'uomo *nel modo di Dio.*

In questa luce, l'ultima parola di una cultura cristiana non è: l'Essere, l'Assoluto, è (o, apofaticamente, *non-è*) — ma: l'Essere, l'Assoluto, è *Amore, è Trinità.* L'Amore come verità dell'Essere.

Intorno a questa verità deve strutturarsi una rinnovata cultura cristiana nell'Europa, con la coerenza richiesta.

Se Dio è amore Egli assolutamente vuole che l'uomo sia, viva, perché lo ama di quell'amore che è Se stesso e per il quale vuole che gli uomini si amino fra loro.

È vero: questo amore è segnato dalla croce, dalla morte — è morendo che si accede alla vita. Ma questa «legge» esistenziale la Trinità, nel Cristo crocifisso abbandonato e risorto, ce la rivela sua stessa legge nell'analogia: è la legge dell'amore, la legge dell'esistere rivelato nella sua interezza. Questa morte per la vita, è la rivelazione di Dio come *dono* e dell'essere come *dono*: dono che ciascuno fa di sé a Dio nel dono che Dio ha fatto e fa di Sé nell'uomo Gesù; e per questo *dono che avviene con Dio tra gli uomini*, perché è nell'umanità del Cristo che Dio si è donato e si dona all'umanità.

È qui la radice dello specifico che fa una cultura cultura veramente cristiana, umanesimo veramente integrale.

E sarà questa, penso, l'offerta che l'Europa, nella sua maturità e riscoprendo con nuova profondità le sue radici cristiane, è chiamata a fare di sé al mondo.

GIUSEPPE MARIA ZANGHÍ