

LA VICENDA DELLA CULTURA EUROPEA: LE TAPPE, LE SFIDE, LE PROMESSE

UNA CHIAVE DI LETTURA STORICO-TEOLOGICA

INTRODUZIONE

Scorrendo le numerose opere che, anche se da punti di vista differenti e con obiettivi specifici, cercano di individuare il costituirsi della identità culturale europea, ciò che viene subito in evidenza è che, come ha scritto ad esempio Federico Chabod nella sua famosa *Storia dell'idea d'Europa*¹, l'Europa non è, innanzitutto, un risultato della geografia, ma *della storia*; e che, proprio perché è prima di tutto il risultato della sua storia, quello di Europa è un concetto fondamentalmente *aperto e dinamico* — come ha sottolineato Edgar Morin².

Tutto ciò risulta in prima istanza anche soltanto da una sommaria caratterizzazione dei grandi periodi storici che hanno scandito lo sviluppo dell'identità culturale europea. Grosso modo, in una prima approssimazione, dal punto di vista che ci interessa specificamente in questi giorni, li potremmo distinguere in quattro principali.

— Il primo momento, che potremmo definire *pre-cristiano*, è quello in cui l'identità europea — possiamo dire così, anche se ancora impropriamente — si costituisce attorno alla civiltà greca e alla civiltà romana, in contrapposizione con il mondo asiatico³. In

¹ Laterza, Bari 1961 (Biblioteca di cultura moderna); nuova edizione nella «Universale Laterza» del 1989.

² *Il problema dell'identità europea*, in *L'identità culturale europea tra germanesimo e latinità*, a cura di A. Krali, Jaca Book, Milano 1988.

³ La presenza umana in Europa, secondo i più recenti studi archeologici, risale a circa 35.000 anni fa: essa è attestata dai dipinti rupestri ritrovati, ad es., a Las-

questo momento storico l'identità della Grecia e di Roma è caratterizzata — nella stessa autocoscienza di queste culture — dalla «razionalità» e dalla «legge» in confronto con il mondo asiatico — si pensi soltanto al mondo persiano in rapporto alla Grecia —, descritto come il mondo del «dispotismo» dei grandi imperi in cui la razionalità e la legge, che tutelano il convivere sociale, sono sottoposti all'arbitrio del «despota» che rappresenta il divino in terra ⁴.

— Il secondo momento storico è caratterizzato dall'affermarsi della *fede cristiana* all'interno della cultura europea, sino a giungere ad una identificazione fra la fede cristiana e la cultura dell'intero continente. In questo momento l'ambito dell'Europa, fino al Medioevo cristiano, si dilata a comprendere le popolazioni celtiche, germaniche e poi anche slave e ugrofinniche; e l'identità culturale europea è caratterizzata dal fondersi nel crogiuolo della fede cristiana dell'eredità greca e romana con l'eredità germanica e poi slava. Quindi, in questo secondo momento, l'Europa è contrapposta al mondo pagano, sia esso rappresentato dai «barbari» ancora da civilizzare e da battezzare, o, in un secondo momento, dall'Islam, e poi dai popoli del lontano Oriente («Indie Orientali» e «Occidentali» — come si userà dire). L'Europa si identifica, perciò, con la *Christianitas* medioevale dell'Occidente.

— Un terzo momento è quello caratterizzato dalla *secolarizzazione* del concetto di Europa, che possiamo già trovare affermato in Machiavelli e poi, soprattutto, nel periodo illuministico, in Voltaire, là dove per Europa si intende proprio quella nuova civiltà

caux e Altamira, che esprimono un'autentica ricerca dell'Assoluto, ancorché nell'orizzonte del mito. Un segno di quella che gli archeologi definiscono «human revolution», è il rapporto di tipo economico che è possibile attestare fra gruppi assai distanti: per cui si può dire che c'erano già contatti dalla Spagna alla Russia fra gli «europei» di quei tempi. Cf. *The Human Revolution*, vol. I, ed. P. Mellor and C. Stringer, University Press, Edinburgh 1989.

⁴ Ovviamente, questo è il giudizio dei greci! E se bisogna riconoscere che l'organizzazione politico-sociale della *polis* greca e la nascita della filosofia rappresentano qualcosa di originale rispetto alle culture precedenti (Egitto, Assiria, Babilonia, e, in Estremo Oriente, soprattutto Cina e India), non bisogna dimenticare le conquiste già realizzate da queste antichissime civiltà: si pensi soltanto, dal punto di vista giuridico, al codice di Hammurabi (1750 a.C.).

caratterizzata dalla razionalità e dalla libertà di pensiero e di coscienza, che si realizza emancipandosi dalla tutela cristiana. E pertanto Europa diventa sinonimo di superamento di tutto ciò che è tradizione e «mondo primitivo», «pre-scientifico», e, in questo senso, superamento anche della tradizione cristiana.

— L'ultimo periodo, che in fondo è quello che stiamo vivendo, anche se getta le sue radici nel romanticismo e nell'idealismo tedeschi dell' '800, e poi, con alterne vicende, giunge fino ai nostri giorni, è caratterizzato dal tentativo di recupero delle «radici cristiane» dell'Europa — come le chiama Giovanni Paolo II —, e quindi da un'attenzione più pacata ed equilibrata per determinare i vari elementi che entrano a comporre l'identità europea, e anche dalla ricerca di individuare qual è la specifica chiave ermeneutica che permette di cogliere, al di là delle diversità, l'unità della cultura europea e il «filo rosso» lungo il quale essa si dipana. Ovviamente si tratta di un recupero che, oltre ad essere spesse volte ambiguo e incapace di cogliere l'autentica identità cristiana (vedi l'hegelismo), continua a convivere con posizioni di tipo neo-illuministico. Ma di questo diremo affrontando il capitolo della modernità.

Inutile sottolineare che la nuova situazione storica, entro la quale siamo venuti a trovarci in seguito agli *avvenimenti dell'89*, pare configurare una nuova tappa della storia d'Europa, che invita non solo a un rapporto rinnovato con le comuni «radici cristiane» della cultura europea, ma anche a una proiezione creativa di esse verso il futuro in una prospettiva planetaria.

Anche soltanto da questa rapida delineazione del *concetto d'Europa* come concetto *storico* e, allo stesso tempo, *aperto*, viene in evidenza come si tratti di un concetto e di una storia complessi, che richiedono un'attenzione rivolta a molteplici fattori ed elementi e alla loro — non sempre lineare — evoluzione storica.

In questo senso, prima di ripercorrere alcuni momenti qualificanti di quest'affermarsi dell'identità culturale europea, cercando di evidenziarne i grandi nodi culturali come proposto al nostro tema, mi pare opportuno offrire alcune premesse di carattere introduttivo.

1. La prima premessa riguarda il *livello* sul quale si porrà il mio discorso, un livello che vuole toccare — senza pretesa di completezza — almeno tre ordini di fattori, o se vogliamo, tre dimensioni che connotano e contribuiscono a formare l'identità culturale europea nel corso dei secoli.

a) La prima dimensione è quella più strettamente *culturale* nel senso *teoretico* forte del termine: cercherò — cioè — di evidenziare innanzi tutto i grandi punti qualificanti del *pensiero* europeo, così come ci è consegnato da quelle tipiche espressioni della cultura europea che sono appunto la filosofia (creazione del genio greco) e la teologia (creazione del genio cristiano).

b) La seconda dimensione è quella più propriamente *socio-politica*. È importante evidenziarla, perché nella storia culturale europea (come del resto in qualunque tipo di storia), sono profondamente congiunti l'aspetto teoretico-culturale con l'aspetto socio-politico, ed entrambi interagiscono profondamente l'uno con l'altro. Quindi, sarà interessante vedere come un'acquisizione teoretica abbia un influsso sull'assetto socio-politico dell'Europa, o, al contrario, come un determinato assetto dia una base più o meno ideologica all'accostamento al problema della verità e della fede cristiana stessa.

c) La terza dimensione che mi pare importante affrontare è quella di vedere le varie *specificità culturali* dei popoli che via via vengono a comporre l'identità dell'Europa e gli apporti che ciascuna di esse dà al costituirsi dell'identità culturale europea comune. Tutto ciò per mettere già in evidenza quella che è una delle caratteristiche della cultura europea da molti notata: quella di coniugare, in modo talvolta più armonico talvolta più conflittuale, un'unità di fondo in una pluralità di espressioni: una pluralità che molte volte è determinata proprio dall'incontro del messaggio evangelico con la specificità culturale dei popoli che entrano a far parte della comune «casa europea».

Da ciò possiamo anche mettere in evidenza il rapporto reciproco, il «circolo» vitale che si instaura tra l'evangelizzazione, e cioè

l'incarnarsi della fede cristiana nei diversi contesti culturali all'interno dell'unico contesto culturale europeo, e ciò che queste diverse culture offrono all'approfondimento del messaggio cristiano stesso.

2. La seconda premessa riguarda la chiave di lettura unitaria con la quale cercheremo di condurre il nostro discorso. Questa chiave *ermeneutica*, con la quale seguiremo lo svilupparsi del percorso europeo, è quella della fede cristiana così come la viviamo nel nostro momento storico, nella luce del carisma dell'unità.

Proprio questa chiave di lettura ermeneutica ci permetterà di individuare quelli che definirei i *kairòi* della storia culturale, sociale e politica dell'Europa: e cioè quei momenti determinanti in cui si realizza un approfondimento, una crisi, un passaggio ad un nuovo equilibrio. Essi, il più delle volte, coincidono con una nuova irruzione dello Spirito, che vivifica la storia coi suoi *carismi*, per illuminare e incarnare sempre più il mistero di Cristo fra gli uomini.

La prospettiva che mi pare fondamentale è quella che è stata anche accennata da Giovanni Paolo II in alcuni suoi discorsi riguardanti la cultura europea, e, più in generale, lo sviluppo della storia dell'umanità⁵: noi dobbiamo leggere la storia del cristianesimo come un proseguire della storia dell'intervento salvifico di Dio all'interno della storia dell'umanità, proprio come l'evangelista Luca legge la storia della Chiesa primitiva negli *Atti degli apostoli* come il continuarsi della storia di Gesù, che a sua volta rappresenta il culmine della storia della rivelazione biblica vetero-testamentaria.

Individuando di volta in volta questi *kairòi* densi della storia della salvezza in Europa, cercheremo di mettere in evidenza le soluzioni che vengono date ai diversi problemi e, allo stesso tempo, le questioni che rimangono aperte: gli aspetti positivi, le luci e, allo stesso tempo, le ombre, com'è dell'economia della storia umana che è segnata dalla limitatezza, e spesso volte dal peccato (il *mysterium iniquitatis*), ma anche dal progressivo movimento in avanti.

⁵ Cf., per una panoramica, Jean et Bloudine Chelini, *L'Eglise de Jean-Paul II face à l'Europe. Dix années d'action (1978-1988)*, Nouvelle Cité, Paris 1989; e, tra i discorsi più recenti, quelli tenuti a Strasburgo nell'ottobre 1988 (in «L'Osservatore Romano», Supplemento, 11 ottobre 1988), e alla riunione di consultazione dell'Assemblea speciale per l'Europa del Sinodo dei Vescovi (in «L'Osservatore Romano», 6 giugno 1990).

Quindi, una lettura che cercherà di vedere il processo della cultura europea come un processo dinamico di crescita, evidenziando, con una lettura di tipo non superficialmente ottimistico ma il più possibile realistico, il positivo che matura nella coscienza degli uomini, nonostante i loro errori e le loro infedeltà, col concorso della presenza dello Spirito Santo nella storia.

In fondo, in una prospettiva storico-teologica, la grande chiave di lettura della vicenda culturale europea non può che essere la croce di Cristo: come evento dell'assunzione definitiva, da parte di Dio, della «carne di peccato» della storia umana, e sua libera e gratuita redenzione e trasfigurazione: «là dove ha abbondato il peccato, ha sovrabbondato la grazia» (*Rom* 5,20)!

3. Una terza premessa che mi pare importante fare, riguarda il rapporto che, strutturalmente, caratterizza la storia europea, fra *la Chiesa e la società europea*, la Chiesa e il «mondo» — per dirla con la terminologia un poco imprecisa e generica del Vaticano II. La storia europea è, per tanti versi, la storia dell'interazione reciproca fra la Chiesa e la società o il mondo, il quale mondo, di momento in momento viene a caratterizzarsi sotto una particolare angolatura: è via via il mondo da evangelizzare, il mondo «cristiano», il mondo «laico», ecc. Vedere la storia d'Europa come la storia del rapporto fra Chiesa e mondo significa sottolineare — a mio avviso — due realtà fondamentali.

a) La prima, che la Chiesa stessa, che è la presenza storica della fede cristiana incarnata negli uomini, nelle strutture, nelle istituzioni, in una parola nella cultura, non è qualche cosa di astratto e disincarnato dato una volta per tutte, che poi deve essere calato nei diversi momenti storici, ma è una realtà dinamica che scopre se stessa nel momento in cui si incarna e si realizza nella storia. In effetti il punto di riferimento della Chiesa non è un'essenza astratta di Chiesa ma è, da una parte, come origine, la presenza dell'evento del Cristo Risorto che realizza, nello Spirito, il mistero salvifico di Dio — come lo chiama san Paolo —; e, dall'altra, la realizzazione piena, escatologica, trascendente la storia, del disegno di Dio che si attua per il segno e lo strumento della Chiesa: il Regno.

b) La seconda, che, proprio per questo, il rapporto fra Chiesa e mondo, tra fede cristiana e cultura europea, deve essere visto come un rapporto di reciprocità, nella prospettiva che ci è dischiusa dal Vaticano II, là dove si dice che non soltanto la Chiesa ha un dono specifico e irrinunciabile da offrire al mondo e alla società, ma la Chiesa stessa molto impara dal mondo e dalla società (cf. GS, 45). E questo non solo perché l'*humanum*, lo storico, il culturale di per sé è determinato dall'evento cristico ed è costitutivamente aperto all'azione dello Spirito che trascende la presenza stessa della Chiesa (cf. GS, 22), ma anche perché, in modo particolare nella cultura europea, vi sono molti elementi cristiani instillati dall'evento della rivelazione cristiana che agiscono al di fuori dello spazio storico-istituzionale della Chiesa, e talvolta anche in concorrenza e in opposizione alla Chiesa, ma allo stesso tempo sono profondamente concorrenti alla realizzazione del disegno di Dio.

Queste premesse, che ho rapidamente voluto evidenziare, ci dicono la complessità e la difficoltà del discorso che tenteremo di fare, e che non sarà altro che un primo abbozzo, certamente bisognoso di integrazioni e di correzioni: perché, come ovvio, un tipo di discorso come questo può esser fatto solamente in profondo spirito di umiltà e di riconoscimento dei limiti degli strumenti storici, culturali, filosofici e teologici di cui siamo in possesso per poter padroneggiare una materia così ampia; e di dialogo fra le diverse competenze e le diverse culture.

I.

L'ANNUNCIO CRISTIANO, LA NASCITA E LA CRISI DELL'EUROPA MEDIOEVALE

Come tutti sappiamo, all'inizio della complessa e lunga vicenda della cultura europea, abbiamo l'incontro fecondo, anche se per tanti versi non facile e non immediato, fra tre eredità culturali fondamentali che certamente costituiscono la radice della cultura europea: la cultura greca e la cultura latina, da un lato, e, dall'altro, la cultura ebraica innervata dalla rivelazione vetero-testamentaria. Questi tre elementi culturali, a partire dal primo secolo dell'era cristiana, verranno congiunti, profondamente modificati e assunti all'interno della nuova sintesi cristiana.

Prima di esaminare questa sintesi e di determinarne le caratteristiche, val la pena evidenziare rapidamente alcuni elementi importanti che vengono apportati da queste diverse culture.

1. L'EREDITÀ EBRAICA: ALTERITÀ E PROSSIMITÀ DI JHWH

Innanzitutto, penso sia importante soffermarsi un attimo sull'*eredità ebraica*⁶ offerta alla cultura cristiana, non solo perché si tratta di un'eredità che caratterizza intrinsecamente l'affermarsi stes-

⁶ Sarebbe assai interessante (oltretutto culturalmente e teologicamente significativo) sondare l'influsso che le culture orientali e la religiosità pre-biblica hanno avuto nella storia di Israele. In realtà, già nell'Antico Testamento troviamo accenni significativi di valorizzazione dell'esperienza religiosa «prima» di Abramo: si pensi soltanto, alla «teologia» del patto che, da Mosè e Abramo, è proiettata all'indietro verso Noè e persino verso Adamo, o a figure estremamente interessanti, ancorché misteriose, come Melchisedech... Questo universalismo dell'esperienza religiosa (e culturale) biblica, si caricherà di nuovi accenti e di nuove profondità con l'avvento del

so della rivelazione del Cristo e poi la successiva esperienza della Chiesa, ma anche perché la cultura ebraica, anche dopo il costituirsi della cultura cristiana, rimane uno degli elementi fondamentali permanenti, nella sua distinzione, all'interno della cultura europea. Nel corso dei secoli, molte volte la cultura cristiana ha cercato di emarginare, per non dire di eliminare, la «diversità» ebraica all'interno della sintesi culturale e socio-politica cristiana, ma quest'opera non ha mai raggiunto il suo obiettivo; e in modo particolare, forse, soprattutto nel nostro secolo, nonostante le forti esperienze di anti-semitismo che tutti conosciamo, la cultura ebraica si è mostrata — come avremo occasione di notare a suo tempo — essenziale per l'identità europea. Anche se — a sua volta — la cultura ebraica, e non solo agli inizi della vicenda cristiana, si è mostrata spesso intollerante e avversaria della fede evangelica. In ogni caso, occorre riconoscere che essa — sia storicamente, sia in prospettiva futura — è un elemento determinante, nella sua specificità, della cultura europea.

Quali sono, dunque, le caratteristiche della cultura ebraica che rimangono a determinare la cultura europea? Ne vorrei sottolineare solamente due.

— La prima è l'affermazione precisa e netta del *principio dell'alterità* fra Dio e il mondo, fra Dio e l'umanità; questo è il grande messaggio «profetico» che caratterizzerà profondamente la tradizione ebraica anche dopo il periodo biblico: JHWH è l'Altro dal mondo! E proprio questa alterità fra Dio e il mondo permette di non assolutizzare il mondo e di non assolutizzare qualche cosa, o qualcuno, sopra il mondo. Il principio di creazione (la novità ebraica rispetto al pensiero greco!) è possibile grazie a quello di alterità e, nel rispetto di esso, dischiude l'orizzonte di una intimità originale di Dio nella sua opera: quell'intimità che l'esperienza dell'Alleanza e la sua comprensione in termini sponsali (dai profeti al *Cantico dei Cantici*) mostrano come realizzantesi progressivamente nella sto-

Cristo, rivelando come intrinseca alla rivelazione (e alla cultura) cristiana il rapporto e l'apertura alle religioni (e alle culture) extra-europee. Ma lo svolgimento di questo tema esula dai limiti del presente contributo.

ria, in uno spazio di libertà e di dialogo, perché l'uomo è «partner» di Dio, essendo creato «a sua immagine e somiglianza»!

— Da questo principio dell'alterità fra Dio e il mondo scaturisce anche la seconda caratteristica della cultura ebraica, che è quella dell'*alterità* fra l'uomo e l'uomo che diventa lo spazio e la condizione di possibilità della *prossimità* tra l'uomo e l'uomo. Il monoteismo dell'alterità è il monoteismo etico, che si caratterizza come antropologia dell'alterità e della prossimità fra l'uomo e l'uomo, anche qui contro ogni tendenza assolutizzante e totalizzante. Emmanuel Lévinas — e questa è una delle sue tesi fondamentali che forse talvolta rischia di essere un po' assolutizzata, ma che certamente ha il suo peso di verità — in un suo studio sull'Europa tra pensiero greco e Bibbia ha voluto sottolineare «un'opposizione fra l'individuo umano come appartenente ad un quadro logico (cioè ad un genere) e *questa* umanità, *questa* prossimità in cui l'individuo indica il momento in cui io sono in rapporto con la differenza assoluta, che non è una non indifferenza, ma è l'amore»⁷.

Forse, si potrebbe anche sottolineare un'altra caratteristica di cui la cultura europea potrà far tesoro in rapporto alla tradizione ebraica, ed è quello che potremmo chiamare *il principio dell'esodo*, cioè lo scarto escatologico fra il divenire storico (perché anche la storia è evidenziata in modo del tutto originale nel mondo biblico rispetto alla predominante concessione ciclica del tempo) e la realizzazione metastorica del Regno di Dio, che provoca la consapevolezza dell'uomo di essere sempre in stato di vocazione, di pellegrinaggio, di esodo, e di non avere le sue radici dietro di sé, ma di doverle continuamente gettare avanti a sé, nell'*eschaton* di Dio.

Questi elementi, anche se nel corso dei secoli la cultura ebraica in Europa non sempre li saprà preservare con coerenza — pensiamo ad es. a tutta la tradizione cabalistica, e al pericolo di sincretismo con forme di gnosticismo radicalmente estranee alla purezza della tradizione biblica —, rimangono in ogni caso l'apporto specifico all'identità europea della cultura ebraica e la sua eredità permanente.

⁷ *L'Europa tra pensiero greco e Bibbia*, in *L'identità culturale europea*, cit., p. 61 (corsivo nostro).

Sappiamo anche come già prima dell'avvento del cristianesimo la cultura ebraica vivrà un incontro fecondo con la cultura greca, con l'eredità preziosa della filosofia ellenistica, ad Alessandria d'Egitto ad opera di Filone l'ebreo, proprio là dove avverrà anche la prima grande sintesi, a livello culturale, con il pensiero cristiano — pensiamo alla scuola di Alessandria con Origene.

2. LA NOVITÀ CRISTIANA: GESÚ CRISTO EVENTO DELL'«AGAPE»

Ovviamente, la novità cristiana, rispetto alla tradizione ebraica si mostrerà come una novità dirompente, una novità che Paolo definirà come «follia» rispetto alla fede ebraica, e non solo rispetto alla sapienza greca (cf. *1 Cor* 1,18ss.). E non per nulla l'avvento del Cristo non sarà percepito come il compimento della cultura ebraica e sarà rifiutato non solo come avvenimento storico del Cristo ma poi anche come avvenimento della cultura cristiana stessa.

A mio avviso, il punto fondamentale che connota, nel suo primo sorgere, l'identità cristiana è appunto — e non potrebbe essere diversamente! — *l'identità cristologica*: e cioè l'infinito paradosso del mostrare uniti e distinti in Cristo — come affermerà il successivo dogma della fede — Dio e l'uomo, quel Dio e quell'uomo di cui era stata affermata l'infinita differenza qualitativa. Si richiede un salto e un'aderenza umile e coraggiosa alla rivelazione stessa di Dio in Cristo, per accogliere questa infinita prossimità, in Lui, del Dio infinitamente Altro.

Infinita prossimità che si manifesta al suo culmine nella croce di Cristo, che non può avere altra origine e spiegazione che nell'identità di un Dio che, come affermerà la prima lettera di Giovanni, è assolutamente Amore, *Agape* (4,8.16). *Agape* è un termine che diventerà centrale nel forgiarsi della cultura europea, in dialettica col concetto greco di *eros*, proprio perché affermerà Dio non come l'infinito «motore» e punto d'arrivo del desiderio e della tensione dell'uomo, che si sente povero e mancante (Platone e Aristotele), ma come infinita origine della gratuità di un dono che si partecipa totalmente, «svuotandosi» (cf. *Fil* 2,7) della sua propria stessa ricchezza per condividerla con l'uomo.

Se Dio è questo — ed è così «rivoluzionata» per sempre l'immagine che l'uomo ha di Lui —, anche l'uomo, sua «immagine e somiglianza», è liberamente determinato da *questo* essere di Dio come Amore. Se Gesù predica l'avvento del Regno di Dio come libero ristrutturarsi del rapporto fra gli uomini sulla radice della presenza escatologica di Dio in mezzo a loro, la prima lettera di Giovanni — tra gli ultimi scritti del Nuovo Testamento — esprimerà la novità cristiana in questi densi e luminosi termini: «Nessuno ha mai visto Dio: se ci amiamo gli uni gli altri, Dio dimora in mezzo a noi, e l'amore di Lui giunge a compimento in mezzo a noi» (4,12). «La frase neotestamentaria “Dio è Amore” (1 Gv 4,8) è possibile — ha scritto E. Jüngel — (...) solo nella misura in cui gli uomini con la loro intera esistenza vengono determinati da questo evento, ricevendo lo Spirito dell'amore che è appunto lo Spirito di questo Dio. (...) “Dio è Amore” è dunque una vera frase umana solo quando Dio come amore fra gli uomini è evento: “Se ci amiamo gli uni gli altri, Dio dimora in mezzo a noi e il suo amore giunge a compimento in mezzo a noi” (1 Gv 4,12)»⁸.

⁸ E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977; tr. it., Queriniana, Brescia 1982, p. 410. Ringrazio il prof. Brendan Purcell, dell'Università di Dublino, che mi ha segnalato l'interpretazione storico-culturale di Eric Voegelin, il quale — in analogia alle tesi qui esposte — sostiene la novità e la centralità dell'*agape* neotestamentaria come criterio unificante e strutturante dell'identità non solo culturale, ma anche politica, dell'Occidente. Scrive, ad es., in *The History of Political Ideas* (manoscritto in corso di pubblicazione nella Complete Works, Louisiana State University Press): «L'Eros platonico è un movimento unilaterale dell'anima verso un *realissimum* che rimane nella sua perfezione. Il *realissimum* platonico è il centro orientante in quanto attrae il desiderio spirituale dell'uomo; il desiderio può trovare il suo compimento tramite la partecipazione all'Idea, e l'anima può avere l'esperienza di trasformazione nell'essere ri-ordinata secondo il suo paradigma; ma la partecipazione platonica non è la relazione reciproca dell'*amicitia* cristiana. Nella cultura di vita spirituale ellenica, l'uomo può protendersi verso la divinità; ma Dio non si piega con la Grazia ad accogliere l'uomo nella Sua amicizia. Non c'è parallelo nella civiltà ellenica al passaggio di 1 Giov. 4: “Chi non ama, non conosce Dio; perchè Dio è Amore... Noi Lo amiamo perché egli ci ha amati per primo”. Lo sviluppo di queste esperienze della cristianità giovannea (che, a mio giudizio, furono le più vicine a san Tommaso d'Aquino) nella dottrina della *Fides caritate formata*, e l'amplificazione di questo nucleo dottrinale in una filosofia grandiosa e sistematica dell'uomo e della società, sono l'apice medioevale dell'interpenetrazione della cristianità con il corpo di una civiltà storica. Qui, forse, tocchiamo la *raison d'être* storica dell'Occidente, e certamente tocchiamo lo standard empirico su cui il corso futuro della storia intellettuale dell'Occidente deve essere misurato» (pp. 47ss.).

In fondo, tutta l'avventura della cultura cristiana europea consisterà nel penetrare — esistenzialmente, intellettualmente e culturalmente — nel midollo di questa «parola-evento» che sintetizza il *kerigma* cristiano: Dio che si auto-comunica come Amore in Cristo, incitando gli uomini a farsi plasmare — nello Spirito — dalla Sua stessa Vita, nel vivere il rapporto con Lui e fra di loro.

3. L'INCONTRO CON LA CULTURA GRECA: FEDE E «LOGOS»

Questa assoluta novità cristiana che determina la rottura con la tradizione ebraica che rimane chiusa in se stessa, che non sa cogliere questo nuovo avvenimento della rivelazione di Dio che si compie progressivamente nella storia, si incontra nei primi secoli della nostra era cristiana prima di tutto con la tradizione greca, e poi con la tradizione latina. Potremmo dire che fino al XIV sec. — come ha affermato Giovanni Paolo II — e quindi fino al battesimo della Lituania, si realizza quella che è la prima grande ondata dell'evangelizzazione nel mondo, che coincide, sostanzialmente, con l'evangelizzazione dell'Europa e che ha il suo punto di partenza nei viaggi apostolici di Paolo, e ha il suo centro di riferimento nella Chiesa di Roma e nei successori di Pietro.

Il primo *kairòs* di questa grande opera di evangelizzazione del continente europeo è dato, appunto, dal rivolgersi di quest'opera evangelizzatrice verso l'Occidente. Tutti ricordiamo quella visione di Paolo quando si trova in Asia Minore, e a cui appare un macedone che lo invita a visitare l'Occidente, la Grecia (*At* 16,9s.).

L'evangelizzazione aveva due possibilità: poteva rivolgersi a Oriente o ad Occidente; questo invito del macedone è un *kairòs* dello Spirito che spiega lo spingersi degli apostoli, di Paolo in primo luogo, verso l'Occidente — anche se non è da escludere, come ci insegna la tradizione, la presenza di altri apostoli nell'Oriente. Questo elemento è determinante non solo perché l'evangelizzazione si inserisce nel quadro socio-politico dell'impero romano del tempo, ma soprattutto perché favorisce l'incontro fra il *verbo* cristiano, e al suo interno anche la tradizione ebraica (che già aveva conosciuto un rapporto con il mondo greco), e il *logos* greco.

Quando parliamo di cultura greca dobbiamo allora individuare lo specifico di questa cultura con cui si incontra il cristianesimo stesso. Io penso sia importante non vedere semplicisticamente la cultura greca — come spesso abbiamo fatto noi in Europa — come asettica rispetto alle culture extra-europee. Tutti sappiamo, e gli studi di questi ultimi decenni ce lo mettono in sempre maggiore evidenza, come la cultura greca abbia vissuto di un'osmosi e di un rapporto profondo non solo con la cultura egizia ma anche con le culture asiatiche e orientali — basti pensare ai culti misterici, alla filosofia stessa di Platone, al fascino che sempre ha esercitato l'Oriente ad es. su Alessandro Magno e la sua conquista degli imperi orientali fino all'India.

Ma certamente la cultura greca ha una sua specificità rispetto al mondo orientale, perché è caratterizzata proprio da questo privilegiare il *logos* come facoltà razionale propria dell'uomo, che in sé ha la possibilità di mostrarsi come lo specchio di quel *Logos* superiore e immanente allo stesso tempo al cosmo, che è il principio d'intelligibilità e di armonia del tutto — il divino nel mondo. Il pensiero dell'uomo è lo specchio di questo *Logos* e per questo può indagare la razionalità del tutto, può dare consistenza non solo al convivere sociale (la *polis* greca) ma anche alla comprensione del cosmo nelle sue leggi, nelle sue varie sfere, nelle sue caratteristiche e intenzionalità. Questo atteggiamento di realismo e di ricerca della razionalità dell'uomo, e quindi anche di consistenza e di plasmabilità del mondo che la razionalità indaga, così riconoscibile nella vicenda di Socrate, avrà la sua espressione più netta e più duratura nel pensiero di Aristotele.

Incontrandosi con questo universo culturale la fede ebraico-cristiana, attraverso tutti quei diversi momenti di incontro e di scontro che ben conosciamo, avrà la possibilità di guadagnare un elemento fondamentale. A mio avviso, il guadagno dell'incontro fra la fede cristiana e il *logos* greco sarà quello di favorire una chiarificazione e una identificazione più specifiche e consapevoli di sé dell'identità stessa del kerigma cristiano. Sottoposto alla «critica» della razionalità greca, il pensiero cristiano, quello che si esprimerà nei grandi concili ecumenici della prima Chiesa, da Nicea a Efeso e Calcedonia, riuscirà ad esprimere con grande chiarezza concet-

tuale ciò che caratterizza l'identità cristiana stessa, attuando una importante assunzione delle categorie di pensiero elaborate nel mondo greco e allo stesso tempo trasformandole profondamente per renderle atte ad esprimere la novità cristiana.

Come dicevamo, la novità cristiana è la novità di questo infinito paradosso della prossimità di Dio all'uomo in Cristo, prossimità che è identità, in Cristo, dell'umano e del divino — come affermerà il dogma di Calcedonia. I dogmi della primitiva Chiesa riusciranno ad esprimere ciò che era inesprimibile sia per la cultura greca sia per la cultura ebraica, proprio perché non era ancora accaduto l'evento Cristo che lo rendeva percepibile e perciò esprimibile! Ciò che era inesprimibile — ripetiamolo — è l'infinita unione e prossimità di Dio e dell'uomo, nel mantenimento dell'alterità profonda fra l'uno e l'altro.

Accanto all'affermazione di questo paradosso, che sostanzialmente è il paradosso già del Concilio di Nicea, Cristo *omousios* — consostanziale — al Padre e allo stesso tempo consostanziale agli uomini, abbiamo l'affermarsi di un concetto nuovo nella cultura greca: quello di *ypostasis*, persona. L'infinita prossimità di Dio e dell'uomo in Cristo si realizza nella sua identità personale. Quelli che Lévinas ha definito il concetto di umanità come *genere* e di umanità come *prossimità*, vengono qui riassunti ed espressi ad un livello superiore che indica una pista di approfondimento sulla quale si muoverà poi tutta la cultura europea. Il concetto di *persona*, così come utilizzato sia per il dogma cristologico che per il dogma trinitario, esprime l'unità del genere, la natura, il tutto (la divinità o l'umanità a seconda dei casi), e allo stesso tempo l'unicità e l'intrascedibilità del singolo soggetto: questo è la persona!

Questo concetto di persona rappresenta in effetti un punto fondamentale dell'acquisizione della coscienza cristiana dei primi secoli, che permetterà di iniziare a penetrare nel mistero dell'Amore di Dio, che — si dirà — è uno nella sua natura e che, allo stesso tempo, è trino nella sua identità personale. L'affermarsi, poi, del dogma trinitario, grazie alla mediazione del concetto di persona, e — al di là di tutte le enormi difficoltà intellettuali — unicamente per mantenersi fedeli all'originalità dell'evento della rivelazione cristiana, introdurrà un ulteriore elemento nuovo, di eccezionale por-

tata. Se Dio è Tri-Unità, unità e molteplicità (la grande alternativa del pensiero greco a partire da Parmenide) non sono contraddittorie, ma co-originarie. Occorre, anzi, ri-comprendere che cos'è unità e che cos'è molteplicità. La loro co-originarietà se è un evento rivelato nella vita di Dio, è un compito (e una grazia) proposto alla libertà dell'uomo. *Il dogma trinitario* — al di là della consapevolezza esplicita — *si afferma come una nuova chiave di comprensione della realtà e un nuovo modello regolativo della socialità umana*. Infatti, come ben comprenderanno i Padri Cappadoci in Oriente e Agostino in Occidente, se la persona è il «singolo» che rende esistente il «genere», il particolare che è aperto all'universale; il mistero che in Dio le Persone siano determinate dalle loro reciproche relazioni manifesta che la dialettica fra particolarità e universalità si determina nel rapporto intersoggettivo, per cui la relazione all'alterità non è estrinseca, ma intrinseca alla definizione della persona. Questa prospettiva — fondamentale per la cultura europea! — se verrà decisamente assunta a proposito della teologia trinitaria, solo lentamente comincerà a influire su quella antropologica: in fondo — come vedremo — ciò accadrà solo a partire dall'epoca moderna.

Questo chiarificarsi dell'identità cristiana grazie al contributo del *logos* greco, che ne uscirà profondamente modificato, direi anzi «transustanziato» dal suo incontro con la fede cristiana, accanto agli aspetti positivi ne ha certamente altri negativi, sottolineati con una certa enfasi e unilateralità quando si parla di una pericolosa «ellenizzazione» del cristianesimo. In primo luogo il fatto della non perfetta e riuscita traduzione dell'avvenimento cristiano, che è sostanzialmente un avvenimento storico e personale o meglio interpersonale, nel senso prima spiegato, all'interno delle categorie del pensiero greco che, pur profondamente rinnovate e innovate, rimangono delle categorie piuttosto astoriche, statiche e sostanzialistiche. Questo, in fondo, rimarrà il grande compito del cammino della fede cristiana nella sua inculturazione greca e poi europea: quello di superare i limiti imposti dal pensiero greco per dei nuovi e più approfonditi orizzonti ontologici, capaci di esprimere più adeguatamente la novità cristiana.

Un elemento che vale la pena sottolineare nell'orizzonte di questo incontro tra il cristianesimo e il mondo del *logos* greco è la pro-

fonda crisi gnostica che il cristianesimo riuscirà a superare in grazia, da una parte, della forte affermazione di fede dell'identità cristiana, e, dall'altra, della sua capacità di chiarificazione razionale dell'identità cristiana stessa. La crisi gnostica dei primi secoli, contro cui lotteranno grandi Padri della Chiesa come Ireneo di Lione, si presenta come un tentativo di riassunzione della novità cristiana all'interno dei quadri culturali, religiosi e socio-politici della cultura pre-cristiana: un dissolvimento della novità e dell'identità cristiane all'interno di una concezione monista — o dualista — del cosmo e della storia. Questa crisi gnostica dei primi secoli rimarrà, nel corso della storia dell'Europa cristiana, una tentazione e una prova permanente del cristianesimo stesso, sia per il perdurare di filoni carsici di tradizione gnostica; sia per il ricadere — pensiamo ad es. nel momento rinascimentale, nel momento del romanticismo tedesco, e poi, ai nostri giorni, con lo stesso Heidegger — in nostalgie per una religiosità pre-cristiana; sia per il confronto, oggi più che mai attuale, con le religioni orientali. Alcuni autori sottolineano come il pericolo del cristianesimo oggi, nel confronto con le altre religioni, ma non solo, sia proprio quello di una crisi di tipo gnostico, come ha affermato, ad es., Le Guillou⁹: lo «svuotare» di significato l'evento storico della singolarità di Cristo e della sua croce.

4. L'INCONTRO CON LA CULTURA LATINA: FEDE E «LEX»

Il secondo grande incontro che avviene in Europa per la Chiesa cristiana è l'incontro con Roma e lo *jus* romano. Certamente, se il *logos* è la categoria sintetica dello spirito greco, la *lex* è la caratteristica tipica del mondo romano, latino. Alla domanda circa la forza che aveva permesso a Roma l'incredibile conquista del mondo mediterraneo in poco tempo e, soprattutto, la capacità di padroneggiare questo vasto impero per più secoli — cosa che, ad es., non era riuscita agli eserciti di Alessandro il Macedone —, il greco Polibio rispondeva sottolineando la sapienza delle istituzioni e la saggezza pratica e giuridica di Roma. Le sue istituzioni sapevano

⁹ Cf. M.J. Le Guillou, *Il mistero del Padre*, Jaca Book, Milano 1979.

includere con un sapiente dosaggio, bene ingranandole l'una nell'altra, le tre forme di governo individuate da Aristotele come tipiche delle diverse organizzazioni sociali: la monarchia, l'aristocrazia, la democrazia.

Questa organizzazione sociale di Roma ha un suo risvolto teorico-culturale nella elaborazione dello *jus* romano, che certamente rappresenta l'eredità più grande di Roma alla cultura europea, e che ha profondamente determinato lo sviluppo del pensiero, della cultura e dell'organizzazione giuridica europea lungo i secoli. Già Cicerone faceva quella distinzione che verrà poi approfondita nel corso dei secoli e diventerà centrale, ad es., nella elaborazione giuridica del Medioevo e poi nel giusnaturalismo moderno: egli distingueva fra la *lex naturalis* (la legge immanente al cosmo, in prospettiva stoica, e soprattutto immanente alla coscienza dell'uomo), lo *jus gentium* (quel complesso di norme positive che sono comuni sia ai romani che agli altri popoli, o che i romani sono venuti creando nel rapporto con gli altri popoli e rispettando le loro identità), e infine lo *jus civile*, che è peculiare del popolo romano e che non riguarda gli altri popoli. Attraverso questa articolazione della *lex* (come *lex* naturale, *lex* delle genti, *lex* civile romana) Roma ha saputo dare un sapiente equilibrio al suo impero. E l'incontro del cristianesimo con la *lex* romana certamente è stato fecondo e importante come quello col *logos* greco, soprattutto dopo la famosa pace costantiniana.

Anche qui abbiamo un aspetto positivo, rappresentato dalla caratteristica sapienza organizzativa con cui il cristianesimo verrà strutturandosi in questo periodo sia in Occidente che in Oriente (siamo ancora nel periodo dell'unità): ad es., con la strutturazione della Chiesa in diocesi e poi in parrocchie, e allo stesso tempo dando vita a una codificazione precisa delle leggi cristiane, etiche e canoniche: pensiamo, ad es., all'inculturazione operata da sant'Ambrogio sul tronco dello stoicismo di Cicerone.

Ma anche qui abbiamo degli elementi negativi di carattere, da una parte, storico e, dall'altra, teorico-culturale. Con la pace costantiniana e l'identificazione, con Teodosio, fra il cristianesimo e la religione ufficiale dell'impero, la fede cristiana verrà a perdere la sua carica critico-prophetica rispetto allo *status quo* sociale. Alla *pax romana* rischia di succedere una *pax christiana* che ha perso molto

della carica innovativa e trasformatrice dello *shalom* biblico e del *kerigma* del Regno di Gesù! Una carica che nei primi secoli del cristianesimo si era espressa, soprattutto nella coscienza dei martiri, come contestazione dell'assolutizzazione dello *status quo* sacrale e istituzionale dell'impero; e che si era manifestata nel gettare dei germi di profondo, anche se indiretto, rinnovamento sociale, ponendo nella prassi l'uguaglianza già espressa da san Paolo fra schiavi e liberi. Legato a questo aspetto, c'è anche il pericolo di una costrizione dell'*ethos* e soprattutto dello spirito evangelico dentro una legislazione in cui l'ideale rischia di diventare soltanto norma esteriore e la «perfezione» consiglio riservato a pochi o elemento supererogatorio.

In secondo luogo, assistiamo anche alla perdita della carica escatologica del messaggio cristiano: molto evidente, questo aspetto, nella prospettiva di Eusebio di Cesarea portato a riconoscere in Costantino l'avvento del Regno di Dio nella storia. Come ha scritto E. Zolla, «l'imperatore costantiniano disegnato da Eusebio è l'icona, il vicario del Cristo, l'apostolo finale, il tredicesimo. È il *Kosmokrator* come Dio è il *Pantokrator*»¹⁰. E allora il cristianesimo, perdendo la carica escatologica, rischierà di appiattire l'avvento del Regno sulla costituzione sacrale di un Regno di Dio in terra, in cui parte determinante diventa l'aspetto e l'ideologia imperiali.

Anche se è vero che fin dall'inizio, come poi del resto sempre avverrà nella storia d'Europa, questa carica critico-prophetica e allo stesso tempo escatologica, verrà resa presente dai numerosi carismi che di tempo in tempo punteggeranno la storia dell'Europa, influenzandola profondamente: nei primi secoli il carisma degli eremiti e poi il carisma del monachesimo occidentale di san Benedetto. Anche a proposito del monachesimo, bisogna sottolineare, però, che il costituirsi di un *ordo monasticus*, come verrà poi chiamato nel Medioevo all'interno del mondo cristiano, pur essendo fondamentale per l'edificazione dell'Europa cristiana, contribuirà ad una gerarchizzazione della società cristiana che non riuscirà ad esprimere, da una parte, l'eguale dignità dei cristiani e, dall'altra, la dina-

¹⁰ Gli archetipi storici delle nazioni europee: Roma e Bisanzio, in *L'identità culturale europea*, cit., p. 101.

micità del tessuto sociale cristiano. E saranno così necessarie non solo delle «riforme» della tradizione monastica, ma anche delle nuove forme di vita evangelica, come quelle degli Ordini Mendicanti. A testimonianza della sempre nuova presenza dello Spirito, nel corso della vicenda europea.

5. I «DUE POLMONI» DEL CRISTIANESIMO NEL PRIMO MILLENNIO: OCCIDENTE E ORIENTE CRISTIANI

Questo incontro fra la fede cristiana, il *logos* greco e la *lex* romana permetterà il costituirsi, soprattutto a partire dalla pace costantiniana, delle due grandi sintesi culturali che già a partire da questi secoli forgeranno l'identità europea, quelli che Giovanni Paolo II chiama «i due polmoni» con i quali l'Europa cristiana ha respirato unita nel primo millennio della sua storia: l'Occidente latino e l'Oriente greco-bizantino.

Sono motivi di carattere storico, come sappiamo, che hanno portato al differenziarsi di queste due sintesi culturali cristiane, ma sono anche motivi di carattere culturale e — perché no? — spirituale e «carismatico». Non per nulla ci sarà chi, non senza fondamento, vedrà nel cristianesimo d'Occidente una maggiore impronta petrina e paolina, e in quello d'Oriente una prevalente impronta giovannea. Se, come dicevamo all'inizio della conversazione, in un primo momento storico la Grecia era l'Occidente rispetto al mondo orientale, l'Asia Minore, in questo periodo storico, dopo il dividersi dell'impero romano nei due imperi d'Oriente e d'Occidente e dopo il crollo dell'impero romano d'Occidente, l'Oriente è sempre più rappresentato dalla Grecia stessa, dall'impero bizantino, mentre l'Occidente oramai è diventato Roma.

Sono due culture diverse, complementari che si affermano, che si costituiscono in questi secoli, due culture non contraddittorie: l'una segnata di più dalle caratteristiche greche e poi orientali; l'altra, caratterizzata più dal mondo latino e poi dal suo incontro col mondo germanico. Per evidenziare la distinzione fra queste due culture, val la pena soffermarsi su due aspetti: l'uno di carattere più culturale e teologico; l'altro, di carattere più socio-politico.

a. Come indice della differenza culturale fra il mondo occidentale e il mondo orientale, mi pare opportuno soffermarci brevemente sul famoso tema che porterà nel 1054 alla definitiva scissione fra Roma e Bisanzio, vale a dire il tema del *Filioque*. Gli studi più recenti hanno mostrato come il *Filioque* latino e il *per Filium* greco non siano due formule in opposizione, ma siano due teologumeni entrambi possibili per esprimere l'infinita ricchezza e l'insondabilità del mistero trinitario. In ogni caso, però, è certamente vero che essi esprimono bene due sensibilità diverse, a livello teologico e a livello ecclesiastico. Il *Filioque*, a partire da sant'Agostino e poi in tutta la tradizione teologica occidentale, rappresenta meglio quello che gli orientali, con un accento critico e polemico, denominano il «cristomonismo» della tradizione latina e romana d'Occidente¹¹. Il cristianesimo d'Occidente si centra di più sulla figura di Cristo, dal Cristo *Pantocrator* dei secoli dell'unione fra l'Oriente e l'Occidente, al Cristo Re glorioso del Sacro Romano Impero, al Cristo sofferente del Medioevo latino e della spiritualità degli ordini mendicanti. Questa sottolineatura della figura cristologica della fede cristiana pone l'accento sulle dimensioni visibili, istituzionali, storiche, gerarchiche della Chiesa e della cultura cristiana: una cultura portata a privilegiare la *lex Christi* come unità della *civitas* cristiana, portata a privilegiare il Papa come *vicarius Christi* in terra, e portata a sottolineare il valore della razionalità concettuale del pensiero riflesso, la *ratio* scolastica, nell'esercizio della attività teologica.

In Oriente abbiamo una visione del cristianesimo che si determinerà sempre di più come una visione pneumatocentrica, centrata sí sul Cristo, ma sul Cristo Risorto e soprattutto sul Cristo Risorto reso presente nella storia dallo Spirito. Quindi un cristianesimo che privilegerà nell'ambito dell'approfondimento della fede la dimensione dossologica, per non dire apofatica, partendo dai Padri cappadoci, fino a giungere agli esicasti, a Gregorio Palamas e Nicola Cabasilas. E nella organizzazione ecclesiastica, non solo per mo-

¹¹ Cf. Y. Congar, *Pneumatologie ou «Christomonisme» dans la tradition latine?*, in *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta*, Mélanges G. Philips, Gembloux, Paris 1970, pp. 41-63.

tivi polemici con Roma, privilegerà un'ecclesiologia non verticistica ma di *koinonia*, giungendo all'estremo della *autocefalia*; e di fronte alla *lex romana*, codificata poi nel diritto canonico, privilegerà la libertà e la fantasia dell'*agape* dello Spirito.

Da queste accentuazioni si dischiuderà — con il rispettivo carico di luci e di ombre — un modello di Chiesa profondamente inscritto nei ritmi e nelle vicende delle storia, in Occidente; e, in Oriente, un modello di Chiesa più liturgica ed escatologica.

b. Se questo tema del *Filioque* caratterizza bene l'affermarsi di questi due universi teologico-culturali e quindi anche ecclesiali, dal punto di vista storico-istituzionale, sulla falsa riga dello storico tedesco Franzen e dell'italiano Prosdocimi¹², potremmo sottolineare un'altra caratterizzazione di questi due universi, che è profondamente radicata nella comprensione stessa del mistero cristologico.

In Occidente, soprattutto a partire da Calcedonia, si affermerà una visione *duofisita* del Cristo: in Cristo sono unite, restando distinte, nell'unione ipostatica, le due nature umana e divina. In Oriente, da Cirillo d'Alessandria, e poi anche nella tradizione che rimarrà ortodossa, si affermerà una visione più monofisita, portata cioè ad accentuare la presenza e la preminenza — l'*eghemonikon*, come si diceva nelle dispute del tempo — del divino in Cristo stesso.

Tutto ciò avrà una forte conseguenza sul piano socio-politico. Una visione duofisita di rapporto e di equilibrio fra l'umano e il divino porterà in Occidente a vedere il riflesso storico di questa dualità nel rapporto fra il potere cosiddetto temporale e il potere ecclesiastico, quindi nel saper distinguere — sia pure con difficoltà — la sfera del temporale e quella del religioso, l'imperatore e il Papa.

In Oriente, nell'impero bizantino, la visione monofisita e la mancanza di un punto di riferimento centrale come quello del Vescovo di Roma, porterà di più a sottolineare e a sacralizzare la fi-

¹² Cf. A. Franzen, *Kleine Kirchengeschichte*, Herder, Freiburg i.B. 1976; tr. it., Queriniana, Brescia 1982, p. 85; L. Prosdocimi, *Cristianità occidentale e impero cristiano d'Oriente: unità di fede e dualismo di strutture del mondo cristiano*, in Pontifical Lateran University - Catholic University of Lublin, *The Common Christian Roots of the European Nations*, vol. II, Le Monnier, Florence 1982, pp. 941-942.

gura dell'imperatore come vicario di Cristo in terra e rappresentante unico e unificante del potere regale di Cristo. Questa visione piuttosto monofisita che caratterizzerà l'impero bizantino e poi, come conseguenza, anche lo zarismo russo (col mito di Mosca «terza Roma»), non permetterà di assistere nella società bizantina a quella distinzione fra secolare e religioso che caratterizzerà invece sempre più profondamente l'esperienza del cristianesimo occidentale, con la distinzione di quelle due sfere che già Papa Gelasio formulerà con la nota teoria delle «due spade», che sarebbero icasticamente affermate nella frase del Cristo di Mt 22,21: «Date a Cesare quel che è di Cesare, a Dio quel che è di Dio». Qui si manifesta una delle differenze fondamentali fra questi due universi, e anche un grande tema della cultura cristiana occidentale: la desacralizzazione del potere politico e, in fondo, la nascita della «laicità».

c. A questo proposito, è interessante vedere anche la rilevanza storico-sociale di un altro dogma del cristianesimo che opererà a livello ecclesiale di più in Oriente, e a livello socio-politico di più in Occidente: il dogma trinitario.

Come ha notato, nella sua famosa ricerca sul *Monoteismo* come problema politico, Erik Peterson, la figura di un Dio che è Trinità è alla sorgente di un modo diverso di concepire la socialità umana non più come gerarchicamente finalizzata all'uno, ma come molteplicità articolata dei molti ¹³.

Aristotele, nel libro XII della *Metafisica*, riprendendo un *topos* della cultura antica, sottolineava che, come c'è un Dio in cielo, «il motore immobile», così ci deve essere un solo capo nell'esercito. Questa visione, tipica di molte culture antiche e basata sull'Uno pre-trinitario, caratterizza ancora profondamente l'eresia ariana non solo nella sua forza teoretica, ma anche nella sua forza ideologica e pratica. L'eresia ariana, come affermazione dell'assolutezza dell'Uno, diventava il sostegno ideologico del potere assoluto dell'imperatore. L'affermazione del dogma trinitario dell'uguaglianza del Figlio e dello Spirito col Padre metteva in atto — di riflesso —

¹³ E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig 1935; tr. it., Queriniana, Brescia 1983.

una nuova concezione della socialità umana. Questa dimensione diventerà uno dei fermenti fondamentali del pensiero e della cultura occidentali, soprattutto a livello politico.

Questa distinzione fra il mondo latino e il mondo greco-bizantino, che certamente fu accentuata sino a divenire conflittuale per molteplici motivi che tutti conosciamo (non ultimo per la rottura della comunicabilità all'interno del Mediterraneo rappresentata dall'affermarsi dell'Islam) porterà alla frattura del 1054. E allora l'evangelizzazione che proseguirà dopo questi avvenimenti, come dice Giovanni Paolo II, sarà un'evangelizzazione che andrà sotto il segno della disunità, cioè porterà dentro se stessa la parzialità di una cristianità che oramai è profondamente divisa, perché Roma non ha più l'arricchente rapporto con Bisanzio e Bisanzio non ha più l'arricchente rapporto con Roma.

L'ultima grande manifestazione dell'unità evangelizzatrice della Chiesa — come sappiamo — avviene con i santi Cirillo e Metodio, non per nulla proclamati compatroni d'Europa con san Benedetto da Giovanni Paolo II, che realizzeranno un'opera di imperituro valore, perché riusciranno a portare il messaggio cristiano inculturato nella tradizione greco-bizantina, mantenendo però allo stesso tempo la comunione con Roma, e dilatando all'Est il perimetro dell'Europa cristiana, inserendo, nella loro peculiarità culturale, i popoli slavi nell'universo cristiano.

Nel corso dei secoli successivi sarà compito dell'Europa centrale, e in particolare dell'Impero asburgico, quello di offrire un punto di confluenza fra l'universo latino e quello slavo-bizantino. Per circa sette secoli, infatti, l'Austria ha offerto un luogo di incontro e di comprensione reciproca fra i popoli di origine latina, germanica, slava e ungherese. Una funzione simile, di cultura/società «ponte» fra Oriente e Occidente, l'ha anche svolta la Polonia¹⁴: nazione di origine slava, ma cattolica e di rito latino.

¹⁴ Sulla funzione storica dell'Austria, cf. R. Betz, *Bref aperçu de l'état multinational sous la monarchie des Habsbourg*, 1990, datt. (con bibliografia); sul ruolo della cultura polacca, e la sua evoluzione storica, cf. i contributi contenuti nel vol. *The Common Christian Roots of the European Nations*, cit.

6. L'ANNUNCIO (INCOMPIUTO) DELLO SPECIFICO EUROPEO: UNITÀ NELLA MOLTEPLICITÀ

Proprio da questo fatto, dal rapporto fra Oriente e Occidente, e da queste diverse inculturazioni del cristianesimo, viene già in luce una (se non «la») caratteristica fondamentale che poi si manterrà ed anzi si accentuerà con lo svilupparsi della cultura europea. Così l'ha affermata, ad es., Edgar Morin: «ciò che fa l'Europa è questa alterità ininterrotta in seno a questa identità, e proprio attraverso questa alterità essa ha costruito l'identità. Non è l'identità che si è differenziata, è l'alterità che ha prodotto l'identità culturale»¹⁵. Vale a dire: l'Europa si caratterizza proprio come lo spazio storico dell'affermarsi di queste alterità culturali (sono adesso Occidente e Oriente: all'interno dell'Oriente vedremo il distinguersi della cultura bizantina e poi delle culture slave; all'interno dell'Occidente l'apporto delle culture celtica e germanica) che però, nonostante la loro alterità che giungerà a dei punti di rottura come nel 1054, e poi nella riforma protestante, nella secessione della Chiesa anglicana, ecc., manterrà un'unità culturale di fondo, dovuta alle comuni radici e — soprattutto — all'ispirazione evangelica.

Quindi, fin da questo tempo, caratteristica dell'Europa nel concerto delle civiltà diventa *l'unità nella molteplicità*: una tensione verso un equilibrio sempre nuovo, a livello intellettuale, socio-politico ed etnico-nazionale.

7. LA «CHRISTIANITAS» MEDIOEVALE: LA CIVILTÀ ROMANÓ-GERMANICA

Ci soffermiamo a questo punto sull'evento della sintesi cristiana in Occidente nel Medioevo cristiano.

Come tutti sappiamo, accanto all'eredità greca, latina, ebraica e al crogiuolo cristiano, entrano a far parte della sintesi medioevale la cultura celtica e la cultura germanica, tanto che giustamente il Medioevo cristiano occidentale, persa ormai la vivificante comunione con la parte orientale, si afferma come il luogo della cultura

¹⁵ Il problema dell'identità europea, cit., p. 38.

cosiddetta romano-germanica. Val la pena sottolineare due elementi fondamentali di questo accadere della *christianitas* occidentale.

Da un lato, la capacità della Chiesa di Roma di diventare il punto di riferimento e la «forma» di una nuova civiltà, in quel momento storico terribile per l'Occidente che fu il crollo dell'impero romano che rappresentava il *cosmos* nel reggimento istituzionale dell'Europa, anzi, del mondo «civile» allora conosciuto in Occidente. La caduta dell'Impero, si pensi soltanto al sacco di Roma dell'anno 410, aveva lasciato lo spazio al caos — l'avvento delle nuove popolazioni e il decadere della cultura e delle istituzioni — e fu solamente la sapienza e la pazienza della fede cristiana, espressa nelle grandi figure dei Padri, dei Papi e nel monachesimo, a riuscire lentamente a riconnettere in modo originale l'Europa.

— Il secondo punto fondamentale è che, dopo una lunga e travagliata gestazione, possiamo collocare l'atto di nascita di questa identità dell'Europa occidentale, anzi, dell'Europa *tout court* (anche se in senso più ristretto, come si è inteso per molto tempo), con l'avvento di Carlo Magno e del Sacro Romano Impero.

Varrebbe la pena soffermarsi su quali elementi la cultura celtica e germanica ha portato all'interno della sintesi che si attuerà nel Medioevo. Con una lettura in certo modo un po' ideologica, Lutero e poi la cultura tedesca vedranno nel «principio di libertà» l'affermazione tipica del germanesimo rispetto alla *lex* latina, ed Hegel stesso dirà che il principio della libertà, che è un principio tipicamente cristiano, verrà messo in evidenza proprio dalla cultura germanica. Certamente, c'è qualcosa di eccessivo in questa lettura.

Però c'è anche un aspetto di verità: perché la struttura sociale e culturale dei popoli germanici si presentava sin dall'inizio come organizzata in un modo che delimitava l'autorità del re, o l'autorità in ogni caso suprema, attraverso un consiglio di maggiorenti, e riconosceva la libertà di diritto e di fatto ai guerrieri che componevano la struttura organizzativa e decisionale di base delle popolazioni celtiche e germaniche. E questo fu certamente un fatto di novità rispetto alla cultura romana, che negli ultimi secoli si era avvicinata a forme di imperialismo e di sacralizzazione dell'autori-

tà di tipo «asiatico»: ricordiamo tutti gli imperatori assoluti della fine dell'Impero romano d'Occidente e poi anche dell'Impero romano d'Oriente. «Si introduce così, o meglio si reintroduce, nell'Europa occidentale, la concezione di un'origine popolare del diritto, che era stata, sia pure in tutt'altre forme, greca e romana; e con essa, quella di un limite al potere di legiferare del principe» ¹⁶.

L'aspetto problematico di questo incontro fra il cristianesimo d'Occidente e le culture germanica e celtica fu quello che è stato definito l'infedramento della Chiesa a queste culture e alle strutture da esse elaborate, vale a dire la perdita della coscienza che già si era chiarificata, in certo modo, nella cultura cristiana, della distinzione fra la dimensione del temporale e la dimensione del religioso. A questo elemento c'è da aggiungere un ulteriore fatto che caratterizza la *christianitas* medioevale: se già con Costantino si poteva assistere al pericolo di una sociologizzazione del cristianesimo, per cui il cristianesimo diventava non più una libera scelta originata dall'incontro con il *kerigma* evangelico, ma un fatto di tradizione sociologica o di interesse politico, la conversione di molti popoli germanici e celtici, avvenendo dall'alto, provocherà — proprio per il concetto di religione tipico di questi popoli — un'adesione al cristianesimo di carattere etnico o tribale, non di scelta libera e di avvenimento di fede. Anche se c'è un elemento positivo in questo fatto (che caratterizzerà anche l'incontro della fede cristiana con le popolazioni slave e ungheresi), nel senso che sottolinea — grazie all'esperienza e alla cultura di questi popoli — che la fede è un evento non individuale ma sociale, certamente questa diventa una caratteristica dell'evangelizzazione cristiana che avrà delle forti ripercussioni sulla storia del cristianesimo stesso. Si tratta quindi di un limite profondo, che provocherà delle vere e proprie degenerazioni quando verrà «esportato» semplicisticamente e rozzaamente fuori dell'Europa (si pensi soltanto all'evangelizzazione nel Sud-America).

La grande realtà portata da Carlo Magno è stata in ogni caso quella di fondare, certamente in dialettica-mimesi con l'impero d'O-

¹⁶ G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, vol. I., il Mulino, Bologna 1977, p. 214.

riente, un impero in cui riunificare l'Europa occidentale formalmente sotto il principio cristiano, dandogli un principio architettonico, dal punto di vista culturale e politico-sociale, di unità. Molti studiosi hanno sottolineato come già l'impero carolingio, che avrà come sappiamo breve durata, manifesta una caratteristica fondamentale dell'Europa del futuro. Si tratta di un momento storico in cui «i nuovi poteri politici, le rinnovate tensioni ideologiche e le forze economico-sociali prodottesi nelle società romano-germaniche, danno vita e ne tentano la conciliazione a due opposti principi di organizzazione della società: il massimo di universalismo in campo ideologico, con l'affermazione del nuovo potere imperiale strettamente connesso con quello ecclesiastico; ed il massimo di autarchia in campo materiale, con l'organizzazione feudale, le strutture politico-amministrative e il tentativo di promuovere la diffusione generalizzata della cosiddetta economia curtense»¹⁷.

Abbiamo, quindi, da parte dell'impero carolingio, e poi se vogliamo della *Renovatio Imperii* degli Ottoni, per giungere sino agli Asburgo, la volontà di costruire un'Europa unita e cristiana all'interno però di una pluralità ricca di affermazioni.

Il pericolo della costruzione di Carlo Magno e poi degli Ottoni e in genere dell'Impero in Occidente, sarà quello di una sacralizzazione del potere imperiale rispetto al potere ecclesiastico: una tentazione, in fondo, di carattere bizantino. Questa caratterizzazione non potrà non provocare da parte ecclesiastica quella lotta per la *libertas Ecclesiae* che come sappiamo caratterizza il Medioevo cristiano da Gregorio VII fino a Innocenzo III, con il pericolo — per la verità — di andare all'eccesso opposto e di passare dalla sacralizzazione del potere imperiale alla ierocrazia di tipo papale. In ogni caso, la lotta per la *libertas Ecclesiae* rappresenta probabilmente — come ha sottolineato, ad es., J. Comblin nel suo famoso *Théologie de la révolution* — la prima «rivoluzione» europea a favore della libertà dell'uomo e delle espressioni del suo convivere sociale: dunque, una rivoluzione di origine e di contenuto tipicamente cristiani¹⁸.

¹⁷ G. Scaramellini, *Europa ed Europe. Realtà territoriali e spazi culturali tra Medioevo ed era moderna*, in *Il problema dell'identità europea*, cit., p. 69.

¹⁸ Ed. Un., Paris 1970.

8. LA SINTESI MEDIOEVALE E LE SUE INCRINATURE

a. In questa maniera evidenziamo qual è la caratteristica e il problema fondamentale, almeno *a livello politico-istituzionale*, del Medioevo cristiano occidentale. Quella concezione duofisita dei due poteri che debbono mantenere unita la società cristiana si mostra come un equilibrio che non si può sostenere a lungo: prima di tutto, perché non viene afferrata ancora profondamente la distinzione fra questi due elementi; in secondo luogo, perché in una concezione in fondo ancora molto verticistica, gerarchica e assolutistica del potere, è necessario che dei due poteri l'uno abbia la prevalenza, com'è affermazione del divino nella storia. La lotta tra *sacerdotium* e *imperium* si manifesta ultimamente, soprattutto in alcune affermazioni esterne di cesaropapismo e di teocrazia, come un rigurgito di quella concezione pre-trinitaria del potere politico e della organizzazione sociale ed ecclesiale che era già stata battuta, almeno a livello teorico, con la crisi ariana.

Del resto, la stessa costituzione socio-politica della *Christianitas* nel Medioevo, come ha fatto notare Dumézil¹⁹, attraverso le tre classi tipiche della organizzazione sociale indo-europea, come le troviamo, ad es., espresse nella *Repubblica* di Platone — sacerdoti, guerrieri e contadini — mostra ancora una società che, unificata sacralmente, viene gerarchizzata piramidalmente, e in cui il principio dell'uguaglianza e della dinamicità e del cambiamento sociale non riesce ancora ad esprimersi. Questi principi, pur avendo delle radici nella cultura greco-romana (e forse anche in alcune esperienze extra-europee, come nella «riforma» sociale di Confucio), sono certamente centrali nell'esperienza biblica (si ricordi la dialettica Davide-Nathan e, in genere, regalità-profetismo nell'Antico Testamento), e soprattutto cristiana.

L'aspetto positivo della lotta fra il papato e l'impero, con il crollo della tentazione ierocratica di Innocenzo III e Bonifacio VIII, sarà quello di favorire la secolarizzazione del potere politico. Dalla fine del Medioevo il potere politico, almeno a livello teorico, è de-

¹⁹ G. Dumézil, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles 1958, Collection Latomus, vol. XXX.

finitivamente desacralizzato nella storia dell'Occidente europeo (se si eccettua la ricaduta dell'assolutismo regale del sei-settecento, e il pericolo costante dei totalitarismi). Mentre in campo ecclesiale la grande esperienza carismatica di Francesco d'Assisi preannuncia un modello di Chiesa apostolica caratterizzata da libertà, povertà e fraternità: un segno e un impulso di rinnovamento che incidono fortemente sulla fine del Medioevo.

b. Dal punto di vista *culturale* il simbolo della sintesi del Medioevo cristiano è rappresentato non solo dalla costruzione delle *Summae* dei maestri medioevali — san Tommaso e san Bonaventura — o dalla *Divina Commedia* di Dante, ma da quell'organizzazione armonica che è la *universitas studiorum* medioevale, dove il sapere viene gerarchicamente organizzato e si tenta di coniugare, in modo per molti aspetti riuscito, l'universalità della *christianitas* medioevale, che è trans-nazionale, con le diverse identità culturali. Certamente l'istituto della *universitas* medioevale rappresenta il tentativo più originale di affermare, all'interno di un'unità gerarchica, la pluralità della cultura europea: sia a livello nazionale che a livello delle diverse discipline intellettuali.

c. Ma la sintesi medioevale, anche da questo punto di vista teoretico oltre che istituzionale, si mostrerà fragile e quasi ineluttabilmente destinata alla rottura del pensiero moderno. A questo proposito è però importante fare un'osservazione fondamentale.

Bisogna osservare come già all'interno del pensiero e della prassi medioevali siano presenti dei principi che caratterizzeranno profondamente il mondo moderno; per cui, nonostante tutto, non penso sia giusto affermare una rottura troppo netta tra quella che noi chiamiamo modernità e il mondo medioevale. Prendendo come esempio san Tommaso d'Aquino — come ha notato, ad es., Metz — possiamo vedere come all'interno del suo pensiero si prosegue la grande marcia di approfondimento del pensiero cristiano, iniziata dai Padri della Chiesa nel grande incontro con il *logos* greco. In lui abbiamo affermato un punto di vista che privilegia il ruolo dell'uomo all'interno della sintesi intellettuale e della storia della salvezza, in cui certamente Dio è e resta al vertice. È quello che Metz

ha chiamato l'antropocentrismo cristiano di san Tommaso²⁰. Anche l'uso che san Tommaso fa della *ratio aristotelica* che giunge alla teologia medioevale mediata dagli arabi, significativamente mostra questo affermarsi della dimensione giustamente «antropocentrica» del pensiero cristiano, questa valutazione dell'*humanum* in quanto tale, che, a livello metafisico, ha la sua espressione nella scoperta tipicamente tomasiana dell'*atto d'essere* come nucleo di verità e di consistenza ontologica dell'ente creato. Il principio ebraico della creazione e quello cristiano dell'Incarnazione — col valore ontologico ed etico che attribuiscono al mondo creato — trovano nella sintesi tomista un'affermazione luminosa e fondamentale, un punto di non ritorno.

9. IL CRISTIANESIMO E I POPOLI SLAVI: L'ORTODOSSIA RUSSA E LA SUA ORIGINALITÀ

Prima di passare alla modernità, mi pare importante dire una parola, anticipando i tempi rispetto al nostro cammino storico, sull'apporto specifico e sulla caratteristica della sintesi cristiana che, a partire dal battesimo dei popoli slavi operato da Cirillo e Metodio, verrà maturando nell'Oriente non bizantino ma slavo, in modo particolare nella Rus di Kiev. Non accosto il tema del cristianesimo russo in modo esclusivo, quasi volendo sottovalutare gli altri popoli slavi, ma piuttosto come simbolo di quello che la cultura di origine slava ha portato alla cultura europea, come sempre più nel nostro tempo viene riconosciuto.

Il battesimo della Rus di Kiev, che viene fatto sulla scia della tradizione cirillica e metodiana, attraverso la inculturazione di questa tradizione nel popolo russo, porta in effetti una nota caratteristica. Come sappiamo, la tradizione russa esprimerà una cultura propria — a livello riflesso — solo lentamente nel corso dei secoli: infatti, per le vicende storiche che vivrà l'impero russo, solo tra la fine del '700 e gli inizi dell' '800, in reazione al tentativo di occidentalizzazione forzata da parte di Pietro il Grande, si giungerà all'af-

²⁰ J.B. Metz, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, München 1962; tr. it., Borla, Torino 1969.

fermarsi — a livello filosofico e teologico — di una tipica cultura russa. Anche se a livello liturgico e iconografico c'è già un'originalità russa fin dai primi tempi: basti pensare, per non fare che un esempio, a Rublëv come grande vertice culturale e spirituale del cristianesimo russo! Le caratteristiche di questa sintesi culturale russa possono essere viste soprattutto in tre elementi centrali del cristianesimo che vengono evidenziati, grazie a una peculiare coniugazione con alcuni accenti tipici della cultura slava.

— Il primo elemento è quello del cristianesimo come religione del *sacrificio*, non nel senso giuridico ed espiatorio che si affermerà nella tradizione occidentale a partire da sant'Anselmo d'Aosta e poi nella tradizione luterana, ma nel senso di un sacrificio di libertà e di amore che Dio fa di Sé per donare la sua vita agli uomini. È quel principio della *kenosi* che poi sarà al centro delle sintesi teologiche e filosofico-teologiche dell'800 russo e della ricerca appassionata di autori come Dostojewskij.

C'è un'icona russa che mostra plasticamente questa concezione: è quella del Cristo che appoggia una scala alla croce per salirvi come Agnello che liberamente si immola per la salvezza degli uomini.

— Il secondo elemento che caratterizza la tradizione russa è quello del cosmo come icona della *bellezza* stessa di Dio: da alcuni dei teologi e filosofi moderni russi verrà chiamato il principio della *Sofia* divina presente nel creato. La Santa *Sofia* di Costantinopoli, che è dedicata alla Sapienza come seconda divina Persona, inculturandosi in Russia diventerà la *Sofia* come figura di Maria, icona, a sua volta, della sapienza di Dio presente nel cosmo. Quindi, nella tradizione del cristianesimo russo, avremo una forte sensibilità alla dimensione del femminile, del mariano, del cosmico, in contrapposizione a quella maggiore caratterizzazione maschile, per non dire maschilista, dell'Occidente europeo.

— Un terzo elemento è quello della *koinonia*, in russo *sobornost*, e cioè della collegialità come nota tipica dell'essere ecclesiale. In fondo, nei popoli slavi, e in particolare nel popolo russo, libertà e unità non possono essere contraddittorie, ma vengono percepite,

nella loro tensionalità massima, come complementari. Un geniale pensatore russo dell'800, A. Chomjakov, mettendo a confronto l'esperienza della Chiesa russa con quella della Chiesa di Roma e delle Chiese della Riforma, con un discorso certamente sommario, afferma che l'esperienza cristiana della Chiesa cattolica rappresenta il principio dell'unità senza libertà, cioè il principio dove il cristianesimo, per salvaguardare un'unità che rischia di diventare solamente esteriore, ha soffocato la libertà dei credenti, soffocando in fin dei conti lo Spirito. «Obbedite e credete ai miei decreti» — dice Roma, secondo Chomjakov. Dall'altra parte abbiamo la riforma protestante che rappresenterebbe la libertà senza unità: «Siate liberi e inventate un genere di fede per voi stessi» — dice, secondo Chomjakov, la Riforma, non una libertà vera e propria ma una libertà votata al nichilismo dell'autodistruzione. Di fronte a questi due estremi, l'esperienza russa, secondo Chomjakov (e poi secondo Soloviev, Florenskij, Bulgakov), rappresenta il luogo dove vengono coniugate, in profondità, unità e libertà. Il segreto di questo coniugare unità e libertà è quell'amore reciproco che è la caratteristica della Chiesa di Cristo, e che è *dono e luogo* dello Spirito, a un tempo: «Amiamoci gli uni gli altri perché nell'unità del medesimo Spirito noi confessiamo il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo»²¹.

Forse, si potrebbe dire che è possibile fare queste affermazioni, proprio perchè c'è stata la storia precedente, perchè c'è stata — in particolare — la crisi della «modernità»: non è stato, infatti, obiettivo di questa il realizzare la libertà contro un'unità che sembrava non darle adeguato spazio? È ciò che cercheremo di affrontare nella seconda parte della nostra relazione. proprio perchè c'è stata la storia precedente, perchè c'è stata — in particolare — la crisi della «modernità»: non è stato, infatti, obiettivo di questa il realizzare la libertà contro un'unità che sembrava non darle adeguato spazio? È ciò che cercheremo di affrontare nella seconda parte della nostra relazione.

²¹ Cf. P. Evdokimov, *Cristo nel pensiero russo*, Città Nuova, Roma 1972, pp. 65-72.

II.

MODERNITÀ E FEDE CRISTIANA: L'EUROPA ALLA RICERCA DI SE STESSA

Affrontando quell'avvenimento di importanza fondamentale per l'identità culturale europea che è la nascita della cosiddetta modernità, a partire dall'umanesimo e dal rinascimento, ci troviamo di fronte a un nodo centrale e per tanti versi addirittura decisivo della storia culturale dell'Europa.

1. CRISTIANESIMO E MODERNITÀ: QUALE RAPPORTO?

Come sappiamo, nell'interpretazione del rapporto fra Medioevo e modernità incontriamo almeno quattro grandi ipotesi, o meglio vere e proprie tesi storiografiche e/o ideologiche che cercano di connotare questo rapporto.

1. La prima è la tesi che potremmo definire della *rottura*. L'Europa moderna, a partire dal Rinascimento, rappresenta la rottura dell'autocoscienza e del cammino storico dell'Europa con la Chiesa, con la sua memoria ed eredità cristiane. Questa tesi storiografica ha due versioni speculari.

— La prima è la versione cattolica o confessionale, dove la *christianitas* medioevale è vista come il punto di arrivo e di sintesi fra la cultura occidentale e il cristianesimo, e come tale rimane l'ideale regolativo sul quale il cristianesimo deve sempre modellarsi. Alla luce di questa ipotesi storiografica, il compito del cristianesimo, dopo la rottura rappresentata dal Rinascimento, dall'umanesimo e dall'illuminismo, è quello di ricomporre la sintesi medio-

evale, andando alla ricerca di una «cristianità perduta», che deve soltanto essere ricostruita su scala più vasta, non solo più europea. In modo più o meno consapevole, come linea preponderante, questa tesi è durata praticamente fino al Concilio Vaticano II e ha caratterizzato il rapporto che la cultura cattolica ha instaurato con la cultura moderna, in più o meno tutte le sue manifestazioni.

— La seconda versione speculare di questa tesi della rottura è quella di tipo illuminista. La Chiesa e la fede cristiana si configurano come nemiche del progresso o, se non altro, in chiave più positiva, come uno stadio della memoria storica dell'umanità che deve essere definitivamente superato. La modernità è rottura non in negativo, come nella versione confessionale, ma in positivo, perché rappresenta uno stadio ulteriore del processo di autosviluppo dell'umanità intera, che ha la sua avanguardia nella civiltà europea.

2. Una seconda tesi fondamentale è quella che potremmo chiamare la tesi dell'*inveramento*, che forse ha avuto la sua espressione più compiuta in Hegel. Questa tesi afferma che la modernità è la conseguenza diretta del cristianesimo, anzi è l'inveramento del cristianesimo e il suo sviluppo necessario. Al centro del cristianesimo abbiamo l'affermazione della divino-umanità del Cristo; la modernità rappresenta l'appropriarsi, da parte della cultura europea, dell'autocoscienza di essere lei stessa, grazie a Cristo e in Cristo, la protagonista della storia.

Semplificando questa tesi, potremmo dire che il messaggio cristiano è quello del Figlio di Dio che si fa uomo e, come conseguenza, il messaggio moderno è quello che l'uomo è oramai, in Cristo, Dio egli stesso: ma nel senso che non c'è più un Dio fuori dell'uomo, non c'è un Dio trascendente la storia; l'uomo deve autocomprendersi come Dio a se stesso.

In questa linea hegeliana si porranno certamente Feuerbach ed anche un pensatore di stampo marxista come Bloch. Questa tesi, ovviamente, è una tesi che dissolve l'identità cristiana. Anche quando si vuole a tutti i costi dimostrare — come nel caso del filosofo italiano Benedetto Croce — *Perché non possiamo non dirci cristia-*

ni²², si giunge a postulare un cristianesimo senza Cristo, una serie di valori d'origine cristiana che prescindono dall'evento e dal mistero della persona di Cristo. Ma non è proprio Lui, il Cristo, che «fa» il cristianesimo?

Anche di questa tesi esiste, peraltro, una variazione teologica che, quando non è caduta semplicisticamente nell'accettazione acritica dell'antropologizzazione assoluta del cristianesimo (come nella teologia della «morte di Dio» o della «città secolare»), ha voluto mettere in luce le radici bibliche e cristologiche del fenomeno della secolarizzazione (Gogarten), o se non altro rivendicare la possibilità della fede cristiana di rendersi presente al mondo «emancipato e adulto» (Bonhoeffer).

3. La terza tesi è quella del *discernimento critico*. Il rapporto fra cristianesimo e modernità è molto più complesso di quello che lasciano intravedere le due tesi semplificatorie di cui abbiamo detto. In realtà, vi è un rapporto di simbiosi e di continuità e rottura allo stesso tempo fra inculturazione medioevale del cristianesimo e modernità: le due tesi precedenti, anziché escludersi reciprocamente, vanno viste come l'evidenziazione di due poli che debbono essere compresenti in un'equilibrata valutazione. Per cui — occorre riconoscerlo — nella modernità vi sono dei valori positivi, essenziali all'affermazione cristiana stessa, perché gettano le loro radici nell'evento del Cristo. Dall'altra parte, però, occorre mettere in atto un discernimento perché alcuni principi che caratterizzano la modernità sono chiaramente assolutizzati, talvolta ambigui, talvolta erronei, talvolta messi in contrasto col cristianesimo stesso. Non è né un rapporto di rottura, né di inveroamento, quello fra cristianesimo e modernità, ma un rapporto appunto di discernimento critico, un rapporto — a livello almeno ideale, se non storico! — dialogico, quello che è stato affermato dal Concilio Vaticano II: in fondo, si tratta di quel tipo di rapporto che ha sempre caratterizzato il dialogo della evangelizzazione e della inculturazione della fede nel corso del primo millennio della vicenda europea.

²² In «La Critica», XL (1942), pp. 189 ss.; ora, Laterza, Bari 1959.

4. Accanto a queste tre tesi fondamentali, potremmo parlare di una quarta tesi, che oggi si va costituendo e che mette in rapporto la modernità non solo con la sua memoria medioevale e il cristianesimo, ma con quell'avvenimento che stiamo vivendo oggi in Occidente e che è definito come l'avvento della *post-modernità*. Se prima, valutando negativamente il cristianesimo, si diceva che la modernità era il superamento e l'inveramento del cristianesimo, oggi, valutando positivamente la fine della razionalità «strumentale» o «calcolante» — come la chiamano Heidegger e Horkheimer — tipica della modernità, si parla della modernità come conseguenza del cristianesimo, e quindi della post-modernità come superamento sia della modernità sia del cristianesimo stesso, e come ritorno a radici più arcaiche, più originarie e autentiche della cultura occidentale stessa, di cui l'avventura moderna e l'avventura cristiano-medioevale non rappresenterebbero che una deviazione — basti pensare, per l'appunto, a certe tesi heideggeriane o a quelle, in Italia, di Emanuele Severino.

Un ulteriore elemento che sarebbe interessante valutare — ma che qui annotiamo soltanto — concerne il contributo e l'apprezzamento che la cultura di origine ebraica ha offerto al fenomeno della secolarizzazione: visto, in generale, come un fatto positivo, perché tendente a eliminare la discriminazione di cui gli ebrei erano fatti oggetto all'interno di una società cristiana.

Ovviamente, la linea nella quale ci poniamo nella nostra lettura, senza sottovalutare gli elementi di verità presenti nelle altre ipotesi storiografiche, è quella del discernimento critico, del rapporto dialogico fra modernità e Medioevo, modernità e cultura cristiana, e più precisamente fra modernità e *fede* cristiana. E questo è il punto: perché, come abbiamo visto, il Medioevo si configura come una realizzazione storicamente determinata della *cultura* cristiana, e quindi non è possibile assolutizzare il Medioevo — e per di più nella sua forma occidentale! — come espressione unica e definitiva della cultura cristiana. Questa visione della fede come trascendente la sua realizzazione storica, sia essa la *christianitas* medioevale o la sintesi bizantina, permette di avere uno sguardo distaccato, critico, sul rapporto tra fede cristiana e cultura medioevale, e quindi permette anche di intavolare un rapporto dialogico tra fede e moder-

nità come frutto, o «fuoriuscita» dalla cultura medioevale stessa. In realtà, rispetto alla fede cristiana, «la sfida della modernità implica la simultanea e duplice constatazione che nel moderno non si può stare (e dunque che le culture del moderno appaiono inadeguate a dar risposta ai problemi che esse stesse hanno sollevato), ma che rispetto al moderno non si può retrocedere (in un illusorio ritorno a prima della modernità)»²³.

Per affrontare la genesi e le caratteristiche di questa sfida userò una metodologia espositiva almeno parzialmente differente da quella utilizzata da me sinora: infatti, senza abbandonare del tutto l'approccio storico (diacronico), cercherò di evidenziare alcune dimensioni per dir così «trasversali» del processo della cultura europea moderna, isolandole in certo modo l'una dall'altra per maggiore chiarezza. Il tutto, ovviamente, senza alcuna pretesa di completezza.

2. L'UMANESIMO E LA RIFORMA: IL SOGGETTO AL CENTRO

Come sappiamo, due avvenimenti fondamentali che caratterizzano il superamento della sintesi medioevale, pur avendo già i precedenti all'interno del Medioevo stesso, sono, da un lato, l'umanesimo e il rinascimento, e, dall'altro la Riforma protestante, con tutti gli avvenimenti — spirituali, culturali e socio-politici — ad essa connessi.

a. Certamente, sia nell'uno che nell'altro caso si può parlare di una spinta fortemente positiva. De Lubac ha parlato, ad es., a proposito di un grande rappresentante dell'umanesimo cristiano come

²³ U. Perone, *Modernità e secolarizzazione*, in C. Ciancio - G. Ferretti - A.M. Pastore - U. Perone, *In lotta con l'angelo. La filosofia degli ultimi due secoli di fronte al cristianesimo*, SEI, Torino 1989, p. 372. Il contributo di Perone, pur nella sua sinteticità è utile per ripercorrere la *querelle* storico-teoretica intorno alla modernità, sia nel suo versante filosofico (Max Weber, Lowith, Blumenberg...), sia nel suo versante teologico (Gogarten, Bonhoeffer, teologia della secolarizzazione...). Sul piano del reciproco rapporto fra fede e modernità, in una prospettiva di teologia sistematica (con esame delle ripercussioni sull'immagine cristiana del Dio trinitario), si veda E. Salmann, *Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums*, Pont. At. Sant'Anselmo, Roma 1986.

Pico della Mirandola, «di un'alba incompiuta»²⁴, cioè del tentativo nuovo di realizzare una sintesi fra la fede cristiana e la tradizione culturale europea assunta non solo nelle sue radici medioevali ma nelle sue sorgenti greche e romane, in una parola — per dirlo con gli umanisti — «classiche», e nel confronto con i mutati orizzonti sociali e spirituali dei nuovi tempi. E un caso analogo è certamente quello di Erasmo da Rotterdam, di Thomas More e di Niccolò Cusano. Anche se non bisogna sottovalutare il fatto che in questi rappresentanti dell'umanesimo cristiano assistiamo a un'inavvertita assunzione di categorie di pensiero decisamente pre-cristiane, ed anzi, spesso, pericolose per l'autenticità della fede stessa, con una ricaduta in forme diverse di neo-platonismo ed anche di gnosticismo. La Riforma luterana e la Controriforma cattolica tridentina porranno decisi argini a questa pericolosa — ancorché non intesa — deriva ideologica e pratica.

Il punto centrale che forse ci può permettere di connotare l'esperienza dell'umanesimo e del rinascimento, all'inizio dell'epoca moderna, è in ogni caso proprio quella volontà di affermare la centralità dell'uomo, rispetto a tutte quelle coercizioni ch'egli avvertiva pesargli addosso all'interno dell'universo medioevale: non per niente un'opera fondamentale di Pico della Mirandola s'intitola appunto *De dignitate hominis*. E dunque, è il principio dell'affermazione dell'uomo che emerge in modo netto come rottura della sintesi medioevale.

E dobbiamo riconoscere che in questo si è mostrata una delle insufficienze fondamentali della cultura cristiana realizzata, che pur avendo in se stessa le energie spirituali e culturali per mostrare come nel cristianesimo sia contenuto un «umanesimo integrale» — come dirà Maritain — in questo momento storico, prigioniera dello schema della cultura medioevale, non è riuscita ad esprimere questa novità. Ed è forse proprio a causa di questa mancanza di energia spirituale e culturale che assistiamo, nella cultura cristiana del '400, a quella fatale divaricazione fra fede e ragione (già presente, del resto, nella nota teoria delle «due verità» di Sigieri di Braban-

²⁴ H. De Lubac, *L'alba incompiuta del Rinascimento. Pico della Mirandola*, Jaca Book, Milano 1977.

te), che porterà — in teologia e filosofia — agli esiti del fideismo e del nominalismo, con quella scollatura fra il piano della «rivelazione» e quello della «natura» che sarà accentuata dalla filosofia moderna (da Cartesio all'illuminismo), e che porterà al costituirsi di una cultura «laica» contrapposta (e non solo distinta) a una cultura «religiosa».

b. La centralità dell'uomo, anche se in un modo che — come ho accennato — è dialettico rispetto alla prospettiva umanistica e rinascimentale, è affermata anche dalla Riforma protestante. Certamente Lutero richiamava, *in primis*, la divinità e l'alterità di Dio rispetto alla eccessiva antropomorfizzazione di Dio che scorgeva in tanta prassi ed anche cultura del tardo Medioevo e poi in alcune tendenze umanistiche e rinascimentali; ma la divinità di Dio che è affermata da Lutero è affermata proprio per l'uomo, per la giustificazione dell'uomo: è l'uomo in quanto tale che deve sentirsi salvato dal Cristo sulla croce, e allo stesso tempo deve avere coscienza di questa giustificazione che gli è donata da Dio. Questa riscoperta della divinità di Dio che è così centrale in Lutero, è dunque anche affermazione della identità e singolarità più profonda del soggetto: come sottolinea, ad es., la tesi del libero esame o la relativizzazione di una mediazione sacramentale e gerarchica della salvezza. In Lutero è il soggetto come tale ad essere posto di fronte a Dio.

Questa interpretazione del «principio protestante» sarà in fondo l'interpretazione che, di fatto, segnerà più profondamente lo sviluppo del protestantesimo nella cultura europea dei secoli successivi con il suo immenso influsso sul costituirsi della filosofia moderna: dove, riprendendo appunto le affermazioni di Lutero, Hegel affermerà che il cristianesimo, nella sua versione protestante, stabilisce il principio della soggettività e il principio in quanto tale della libertà. Basti pensare anche a tutta quella linea di spiritualità e di pensiero, sempre più secolarizzato, che va dal pietismo a Kant, da Schleiermacher alla teologia liberale di fine '800. Pur se non bisogna dimenticare, che anche in campo cattolico — sia pure con una sensibilità profondamente diversa — assistiamo a un significativo accentrarsi dell'attenzione al soggetto e al suo cammino verso Dio,

come ad es. nel metodo degli «Esercizi spirituali» e nella prassi del «discernimento degli spiriti» di sant'Ignazio di Loyola, o nella mistica carmelitana di santa Teresa d'Avila e di San Giovanni della Croce. A testimonianza, ancora una volta, della presenza operante dello Spirito Santo. Ciò che, in ogni caso, caratterizza l'esperienza cattolica di questi secoli, è il maggiore equilibrio con cui la dimensione della soggettività viene coniugata con quella dell'oggettività, e — tutto sommato — la minore capacità di incidere, nonostante il grande e fecondissimo fervore della Controriforma, nelle direttrici prevalenti del pensiero e dell'evoluzione socio-politica moderna.

Piú nascosto rimane quello che, probabilmente, è l'altro grande principio di novità che Lutero apporta alla tradizione dell'identità culturale europea, e cioè il principio della *Kreuzestheologie*, l'affermazione kenotica del mistero di Cristo. Un principio che, pur presente nella spiritualità cristiana — basti pensare al francescanesimo di san Bonaventura o ad altre correnti come la mistica di Meister Eckhart e di san Giovanni della Croce —, dal punto di vista dogmatico, e di conseguenza culturale, non è stato così presente all'interno del cristianesimo occidentale. Oggi si parla di una cristologia dell'*omousios* che ha caratterizzato la visione teologica, e quindi di converso anche filosofica, dell'Occidente, a partire da Nicea, con l'accentuazione della «divinità» del Cristo; e, con Lutero, dell'affermarsi di una cristologia della *kenosi*, a cui saranno necessari alcuni secoli per cominciare ad esprimere, prima in campo filosofico che in campo teologico, le sue stesse potenzialità²⁵. È il «negativo», la «differenza», il «peccato», il «tragico», la «dissonanza» che diventano tema non solo etico ma precisamente speculativo, ontologico: si pensi soltanto alla centralità speculativa — prima assolutamente impensabile in metafisica! — di temi come la «negatività», l'«antitesi», l'«alienazione» in pensatori come Hegel, Marx, Nietzsche, Freud e — per altri versi — Kierkegaard.

²⁵ Cf. W. Kasper, *Il Dio di Gesù Cristo*, tr. it., Queriniana, Brescia 1984, in particolare: «Cristologia del Logos e cristologia della *kenosis*», pp. 251-267; G. Lafont, *Peut-on connaître Dieu en Jésus Christ?*, Ed. du Cerf, Paris 1969 e *Pertinence théologique de l'histoire*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 63 (1979), pp. 161-202; e, infine, la vasta opera teologica di von Balthasar.

3. I PRINCIPI DELLA MODERNITÀ: LIBERTÀ, PLURALISMO E PROGRESSO

Volendo rapidamente riassumere quali sono gli elementi fondamentali che caratterizzano la modernità, come struttura culturale di fondo, rispetto alla sintesi medioevale, potremmo essenzialmente sottolinearne tre: il primo — centrale — è appunto il principio della *soggettività* e della *libertà* — J. Maritain parlava dei *Trois Réformateurs*²⁶, che sarebbero, all'inizio dell'epoca moderna, Lutero, Descartes e Rousseau con l'affermazione religiosa, filosofica e socio-politica del primato del soggetto; ed Hegel e Schelling (pur con accenti profondamente diversi, per non dire contraddittori) caratterizzeranno la storia della cultura moderna come *Freiheitsgeschichte*; secondo è il principio del *pluralismo*, che comincia a caratterizzare non solo il rapporto fra gli individui, come conseguenza dell'affermazione della soggettività, ma anche fra i popoli e le nazioni europee che vengono a costituirsi al di fuori di una sintesi come quella offerta dal Sacro Romano Impero; infine, il concetto, che diventerà anche un ideale assolutizzato, del *progresso*, che implica il valore intrinseco della storia, l'indagine scientifica della natura e l'organizzazione tecnico-industriale del lavoro e che si modulerà nei diversi concetti di evoluzione (a livello scientifico) e di sviluppo (a livello socio-economico).

Vale la pena spendere una parola sul tema del pluralismo che si afferma in Europa a partire soprattutto dalla modernità. Come dicevamo, esso costituisce una caratteristica della cultura europea in quanto tale, ma con la rottura culturale, politica e religiosa dell'unità medioevale acquista una nuova valenza e, in questa prospettiva, diventa una caratteristica tipica e nuova dell'Europa moderna. Tanto che Paul Hazard, nel suo famoso *La crise de la conscience européenne*, con una punta di ironia, ha potuto affermare: «che cos'è l'Europa? Un accanimento di vicini che si combattono tra loro»²⁷. Certamente, dalla nascita della modernità l'Europa si caratterizza come un vero e proprio campo di battaglia a livello politico

²⁶ J. Maritain, *Trois Réformateurs - Luther - Descartes - Rousseau*, Librairie Plon, Paris 1937; tr. it., Morcelliana, Brescia 1974 (IV ed.).

²⁷ Tr. it., Einaudi, Torino 1983 (II ed.), p. 545.

e culturale: basti pensare alle guerre di religione, all'affermarsi dei nazionalismi, alle interminabili lotte dinastiche, agli imperialismi e agli sciovinismi ricorrenti... o anche solo, per ritornare all'evento della Riforma, a quanto di nazionalistico vi è stato nella dialettica fra cristianesimo germanico e Chiesa di Roma, o nell'affermarsi dell'anglicanesimo, del gallicanesimo e, già prima, nel '400, nell'apparire di tendenze conciliariste e del principio delle «Chiese nazionali».

Quello che rimane fondamentale è che in questa affermazione del pluralismo non vi è solamente un elemento negativo — l'affermarsi di una cultura che potremmo definire della «conflittualità» —, ma vi è anche l'esplosione — assolutizzato e ambiguo — di un principio positivo che è quello dell'affermazione delle singole identità e della rottura di un equilibrio sociale e culturale gerarchico e statico in favore di un equilibrio da conquistare, dinamico e rispettoso dell'eguale dignità di tutti. Anche se, nascendo sotto il segno dell'emancipazione dalla fede, delle guerre di religione e dei conflitti nazionali, il pluralismo moderno si caratterizza come una messa fra parentesi della questione della verità e della ricerca della comunione: in questa linea si pongono il principio di «tolleranza» (Locke), il deismo illuministico, e anche lo scetticismo, il relativismo e l'individualismo.

Questa considerazione riguardante il pluralismo degli Stati, il pluralismo politico, ideologico e culturale, che certamente è una caratteristica fondamentale dell'Europa moderna rispetto alle culture antiche, ci porta ad affrontare un tema che diventa decisivo per la storia della cultura moderna: quello dell'affermarsi della democrazia politica, prima liberale e poi socialista, all'interno degli Stati europei, passando attraverso le esperienze traumatiche dell'assolutismo pre-rivoluzionario ('600-'700) e dello statalismo ideologico del '900.

L'affermazione della democrazia liberale ha un suo punto centrale di realizzazione, come tutti sappiamo, nei famosi principi enunciati dalla rivoluzione francese. Quest'ultima è certamente un culmine dell'affermazione dell'identità culturale europea moderna: è la rottura, più consapevole e più decisa, con il regime di tipo medioevale che ancora perdurava, se non a livello culturale certamente a livello politico-istituzionale. È necessario, quindi, soffermarsi

sul problema dei diritti dell'uomo, così come affermati dalla cultura illuminista e dalla rivoluzione francese, per cercare di coglierne l'autentico significato.

4. DIGNITÀ E DIRITTI DELL'UOMO: L'AFFERMAZIONE LIBERAL-BORGHESE DELLA RIVOLUZIONE FRANCESE E LE SUE RADICI CRISTIANE

Per inquadrare correttamente il tema della dignità e dei diritti dell'uomo val la pena di fare tre brevi premesse.

— Innanzi tutto, bisogna riconoscere che la rivoluzione francese si presenta come una rivoluzione di carattere *borghese*, e quindi ha tutti i limiti che sono dovuti a questo tipo di configurazione che gli è propria: è la nuova classe borghese, in crescita fin dal Medioevo come elemento di novità dinamica all'interno della tripartizione classica, cui a suo tempo abbiamo fatto cenno, che giunge a prendere in pugno le redini politico-culturali dell'Europa.

— Una seconda premessa riguarda il rapporto storico che la Chiesa ha avuto non solo con l'illuminismo, da cui nasce la rivoluzione francese, ma anche col tema dei diritti dell'uomo che tanta parte hanno nella storia dell'identità europea moderna. Come è risaputo, la rivoluzione francese rappresenterà non solo per la Francia ma per la Chiesa intera un momento di gravissima lacerazione, e i Papi dell'800, da Gregorio XVI a Pio IX, non si periteranno di rigettare assolutamente i principi affermati dalla rivoluzione francese: dalla libertà di coscienza alla libertà di stampa... Dobbiamo giungere addirittura a Giovanni XXIII, nella *Pacem in terris* del 1963, perché la Chiesa cattolica abbracci il principio dei diritti umani. Tutto ciò è testimonianza di una profonda lacerazione che caratterizza la coscienza europea nel tempo moderno: l'affermarsi di un elemento positivo sconnesso dalle sue radici e fatto valere in opposizione alla Chiesa, e quindi anche l'incapacità da parte della Chiesa stessa di riconoscere ciò che di positivo vi era all'interno di questa affermazione.

— Ultima premessa riguarda il fatto che questo tema dei diritti e della dignità dell'uomo, come è stato sottolineato ad esem-

pio da W. Korff, rappresenta oggi il punto-forza non solo della coscienza europea, ma di quell'*ethos* comune-globale-aperto che va affermandosi in tutto il mondo. Tanto che oggi, a partire dalla dignità e dai diritti dell'uomo, si può parlare di una «coscienza comune dell'umanità»²⁸. Si tratta quindi di un tema di importanza fondamentale non solo per la vicenda europea, ma per l'intera storia dell'umanità: tanto che Giovanni Paolo II ha potuto affermare che le frontiere dell'Europa coincidono con le frontiere della dignità e dei diritti dell'uomo!

Ora, vale la pena chiedersi: quali sono le origini di questa affermazione dei diritti dell'uomo tipica della rivoluzione francese? Certamente, dobbiamo risalire alle origini remote che sono — come abbiamo già avuto occasione di dire nella prima conversazione —, da una parte, quelle greco-ellenistiche, il concetto di legge naturale e il concetto di democrazia, pur con tutti i suoi limiti, tipico della *polis* greca; dall'altra, il concetto romano dello *jus gentium*; e, soprattutto, la religione giudeo-cristiana con il suo principio del valore di tutti gli uomini creati ad immagine e somiglianza di Dio, della incarnazione del Figlio stesso di Dio che si rende presente in ogni uomo, e dell'uguaglianza in Cristo, affermata, ad esempio, da san Paolo, fra giudei e greci, uomini e donne, schiavi e liberi (cf. *Gal* 3,28).

Al di là di queste radici che possiamo definire remote, vi sono delle radici più prossime che, da una parte, vanno ricercate nella cultura di tipo anglosassone, e quindi celtico-germanica. In effetti, non dobbiamo dimenticare quel grande avvenimento che fu la concessione da parte di re Giovanni ai suoi baroni di quella serie di diritti codificati nella *Magna Charta* (1215), dove si affermava che nessuna condanna poteva essere inflitta senza un equo pro-

²⁸ Sul configurarsi di un *ethos* comune, globale e aperto, cf. W. Korff, *Migrazione e trasformazione culturale*, in «Rivista di teologia morale», LXXIX (1988), n. 3, pp. 28-46; sul tema della «coscienza comune dell'umanità», cf. V. Buonomo, *Diritti umani e «coscienza dell'umanità». A quarant'anni dalla Dichiarazione universale*, in «Nuova Umanità», XI (1989), n. 64-65, pp. 89-108. Per un approfondimento teologico della dottrina dei diritti umani, cf. il vol. edito a cura della Commissione Teologica Internazionale e della Commissione Pontificia «Iustitia et Pax», *Les chrétiens d'aujourd'hui devant la dignité et les droits de la personne humaine*, Cité du Vatican 1985.

cesso penale, per giungere fino al *Bill of Rights* del 1689 ad opera di Guglielmo d'Orange, e poi alla dichiarazione d'indipendenza degli Stati Uniti del 1776. Sicché non è del tutto priva di fondamento la tesi sostenuta, con una punta di humor polemico, da Knut Walf secondo cui «i diritti dell'uomo intesi nel senso del mondo moderno *euro-americano* sono stati formulati in primo luogo nell'ambito del diritto anglosassone, e forse per questo motivo sono più legati al Vangelo stesso di quanto lo siano il diritto canonico cristiano e più tardi quello cattolico, le cui radici affondano nel diritto romano, e che erano per un certo verso dominati dalla mentalità ellenistica»²⁹.

Anche se accanto a questo filone tipico della cultura politica, giuridica e istituzionale del mondo anglosassone (basti ricordare Locke in contrapposizione all'assolutismo di Hobbes), certamente abbiamo poi quell'altro filone fondamentale, che è rappresentato dalla cultura illuminista soprattutto francese, dall'*Esprits des lois* di Montesquieu a Bodin e agli enciclopedisti, e dalla scuola giusnaturalista, da Grozio (1583-1645) a Pufendorf (1632-1694). Né bisogna sottovalutare l'apporto dato dai teologi della seconda Scolastica, come De Vitoria e Suarez (in connessione con i problemi suscitati dalla «conquista» dell'America del Sud), o da uomini come l'abbé Grégoire in rapporto diretto con la rivoluzione francese.

Alla luce di tutti questi elementi, il fondamento ultimo dell'affermazione dei diritti dell'uomo è il riconoscimento della sua dignità fondamentale: il grande perno che caratterizza l'identità culturale europea sulla base della sua origine cristiana. Non per nulla W. Korff ha potuto affermare che «comandamento dell'amore e diritti umani sono strettamente connessi. I secondi risiedono nella conseguenza del primo»³⁰.

Ma proprio perché questa affermazione culturale avviene all'interno di un processo di emancipazione della cultura e della società europea dal cristianesimo, possiamo però cogliere subito *due limiti* fondamentali di questa affermazione dei diritti umani procla-

²⁹ K. Walf, *Vangelo, diritto canonico e diritti umani. Fondazione e carenze*, in «Concilium», 2/1990: *Etica delle religioni universali e diritti umani*, p. 57.

³⁰ *Migrazione e trasformazione culturale*, cit., p. 35.

mati dalla rivoluzione francese e poi dal liberalismo ottocentesco, due limiti che certamente costituiranno, da parte della cultura cristiana e soprattutto del magistero della Chiesa, la grossa difficoltà ad accettare la teorizzazione moderna dei diritti umani stessi.

Questi due limiti sono:

— innanzi tutto, il contesto di autonomia assoluta e di *antropocentrismo* all'interno del quale si configura la dottrina dei diritti umani. Essi vengono affermati al di fuori della loro apertura a e della loro fondazione da parte di Dio, e quindi si specificano come una tappa della realizzazione dell'autonomia assoluta e antropocentrica dell'uomo. Questa è la matrice tipicamente illuminista dell'affermazione dei diritti umani;

— in secondo luogo, il fatto che l'affermazione della libertà del soggetto, che è tipica della cultura moderna a partire dal Rinascimento e nella prospettiva della Riforma, e che anche caratterizza per altri versi la tradizione empirista anglosassone, è profondamente segnata da una connotazione *individualista*. Nell'affermazione dei diritti dell'uomo non interviene il bene comune, la dimensione della socialità: il che è evidente non solo nella rivoluzione francese come rivoluzione borghese, ma in tutto il liberalismo classico soprattutto anglosassone, sia nella sua dimensione economica che politica. Lo sottolineava già E. Mounier: «noi non misconosciamo l'apporto positivo incontestabile della rivoluzione francese e la liberazione che essa rappresenta. Diciamo soltanto che nella sua formula un male radicale (l'individualismo liberale) è legato ai suoi felici effetti»³¹.

In questo senso, nonostante la positività di queste affermazioni dei diritti umani, occorre vedere il loro limite in rapporto alla dimensione del Trascendente (e quindi alla fede cristiana), e, dall'altra parte, in rapporto alla dimensione della socialità. Per cui l'affermarsi, all'inizio dell' '800, del socialismo utopico e, alla fine, del marxismo, rappresenta proprio il tentativo di recupero di questa di-

³¹ Cit. da B. Plongeron, *Continuum chrétien et changement de sociétés en Europe occidentale (XVI-XX siècles)*, in «The Common Christian Roots of the European Nations», cit., vol. I, p. 186.

mensione della socialità per far fronte alla incompiutezza e alla parzialità — mostratasi tragica, con l'avvento della rivoluzione industriale e del capitalismo — della rivoluzione borghese. Come ha scritto — ancora ai giorni nostri! — il noto politologo Ralf Dahrendorf, «il grande compito dell'Europa del nostro secolo è proprio quello di coniugare con equilibrio crescita economica e socialità, il dinamismo economico con i *diritti sociali* basilari»³². Ciò che manca alla rivoluzione francese, dall'affermazione illuminista dei diritti umani al liberalismo economico, è appunto questa affermazione dei diritti sociali dell'uomo.

In ogni caso, per approfondire la radice cristiana dell'affermazione di questi diritti promananti dalla dignità dell'uomo, basterebbe appena rifarsi ancora una volta a Hegel che nella maniera più lucida, alcuni anni dopo la rivoluzione francese, e in qualche maniera sintetizzando il cammino del mondo moderno, affermava che a comprendere l'uomo nel suo infinito diritto personale, l'ha insegnato solo il cristianesimo: Platone e Aristotele ancora non ne erano capaci. Hegel vede l'affermazione ultima di questo valore infinito dell'uomo proprio nella *kenosi* del Cristo, attraverso la quale — addirittura — Dio muore a favore dell'uomo³³.

5. L'APPORTO E LO SCACCO DEL SOCIALISMO MARXISTA

In questa prospettiva dell'affermazione della dignità e dei diritti dell'uomo, un secondo momento fondamentale della storia europea, cui ho già accennato e sul quale occorre soffermarsi, è quello del pensiero marxista e quindi della rivoluzione bolscevica del 1917. Si tratta di un argomento molto complesso: ma in ogni caso il marxismo non può essere visto come sconnesso dalla sua radice illuminista e anche dalla sua radice hegeliana. L'elemento certamente positivo e fondamentale del marxismo è stato quello di recuperare la dimensione della socialità all'interno della cultura e dell'organiz-

³² Cf. l'intervista apparsa il 13/14 agosto '89 sul quotidiano italiano «La Repubblica», *Sogno l'Europa dei diritti sociali*.

³³ Cf. la relazione di H. Bucheim, *I cristiani e le prospettive di unificazione in Europa e nel mondo*, al convegno «Dall'unione europea all'unità politica del genere umano», Milano, 13 gennaio 1989, datt.

zazione socio-economica: «col progetto di riportare l'economia sotto il controllo cosciente e libero degli uomini, col recupero di una volontà protesa al bene comune, il marxismo recupera valori e idee della tradizione precedente il capitalismo che quest'ultimo ha abbandonato con conseguenze rovinose»³⁴. Il marxismo, anzi, proseguendo in certo modo la grande spinta messa in moto dalla rivoluzione borghese del 1789, si impegna a dare configurazione giuridica e politico-statale ai «diritti sociali», nel nuovo orizzonte costituito dalla moderna società europea, liberale e industrializzata. È dunque il principio della solidarietà con i poveri, e non solo nel proprio contesto sociale, ma, in prospettiva, su scala più vasta, universale, il grande principio, di matrice indubbiamente ebraico-cristiana, che emerge nelle varie forme di socialismo. Come, del resto, avrà a riconoscere, sia pure progressivamente e con sfumature diverse, la *dottrina sociale* della Chiesa cattolica, dalla *Rerum novarum* alla *Sollicitudo rei socialis*. In questo contesto, anche la dignità del lavoro come attività tipica dell'uomo acquista un importante ruolo all'interno della cultura marxiste.

Però, al di là di questo aspetto positivo, ne abbiamo degli altri fortemente negativi che connotano strutturalmente l'ideologia e la prassi marxiste, e che hanno provocato le disastrose insufficienze e le tragiche distorsioni che ben conosciamo, e, alla fin fine, la sua dissoluzione.

— Da una parte, la riduzione dell'uomo al solo elemento economico e materiale, in linea con quella riduzione antropocentrica che è tipica della cultura moderna, e che fa del marxismo una versione speculare del liberalismo classico stesso.

— Dall'altra, la riduzione del soggetto al collettivo, con il misconoscimento di quella dignità fondamentale della persona, che è la più profonda eredità cristiana dell'Europa. Come ha mostrato Dognin, è il concetto di classe, come concetto totalizzante, che rappresenta per Marx l'inveramento, in una linea che certamente gli

³⁴ A. Baggio, *Per la critica dell'ideologia. Il pensiero di Karl Marx nella critica cattolica contemporanea*, in «Nuova Umanità», XII (1990), n. 69-70, p. 161.

deriva da Hegel e da Feuerbach, del soggetto: il quale risulta pertanto irrimediabilmente compromesso ³⁵.

— Senza dire di quella carica utopico-messianica (e persino escatologica) che il marxismo deriva dall'*humus* ebraico-cristiano: con la sola — tremenda! — differenza di caricare di valore escatologico la classe e lo stato, capovolgendo la prospettiva cristiana e giungendo a una sacralizzazione di quel politico che la cultura cristiana aveva faticosamente de-sacralizzato.

È qui una delle radici fondamentali del dramma della cultura europea moderna, in Hegel come in Marx: la dissoluzione del cristianesimo nella sua dimensione storica, antropocentrica, senza il riferimento alla trascendenza, significa la perdita del valore insostituibile della persona e quindi l'assolutizzazione dello stato o della classe, e di conseguenza la massificazione del soggetto e l'autodistruzione dell'uomo.

La «promessa», tradita!, del marxismo e, forse in modo ancor maggiore (almeno a livello teoretico), di Hegel e di Feuerbach — quella di valorizzare al massimo l'intersoggettività, il «dove due o più», come «luogo dell'irruzione di Dio nella storia» — resta il grande compito della cultura cristiana, al di là del fallimento dell'hegelismo e del marxismo ³⁶: sia sul piano propriamente speculativo che su quello politico-sociale.

Se è vero, infatti, che l'ideologia liberale e quella socialista, perdendo progressivamente la loro connotazione totalizzante, hanno cominciato a realizzare tendenzialmente una reciproca osmosi, là dove il socialismo ha fatto propri i principi della democrazia liberale e dello Stato di diritto, e il liberalismo si è auto-corretto assumendo la tutela dei «diritti sociali»; è però altrettanto incontestabile che solo una socialità matura, innervata dai principi evangelici dell'autentica libertà e della vera intersoggettività, potrà fornire un *ethos* sicuro e dinamico che riesca a coniugare la parte di

³⁵ P.A. Dognin, *Initiation à Karl Marx*, Parigi 1970; tr. it., Città Nuova, Roma 1977².

³⁶ Cf. quanto abbiamo avuto occasione di scrivere in *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987, in particolare la conclusione.

verità presente in entrambi, al di là del crollo ideologico-pratico del marxismo nei paesi del socialismo «reale», e dello scollamento etico che corrode i paesi della democrazia liberale. È in questa linea che — come già accennato — si è mossa — a livello teorico — l'elaborazione della dottrina sociale della Chiesa cattolica, e già prima — a livello pratico — il servizio alle classi umili ed emarginate dei grandi santi della carità come san Vincenzo de Paoli e dei «santi sociali» dell'800: da san Giovanni Bosco al Cottolengo.

6. LA SCIENZA E LA TECNICA: L'UOMO MODERNO DEMIURGO DEL COSMO

Un ulteriore elemento, profondamente connesso a queste vicende della cultura europea, è quello rappresentato dall'affermarsi della scienza e della tecnica come caratteristiche specifiche del genio europeo. Già nel '600 Giovan Battista Vico, il grande filosofo italiano, affermava che i caratteri dell'Europa «sono lo spirito scientifico e la molteplicità degli stati»!

Lo spirito scientifico, che caratterizza la cultura europea certamente ha la sua radice ultima all'interno di quell'affermazione della densità ontologica del cosmo e della razionalità dell'uomo, che caratterizzano la conclusione dell'epoca medioevale e che sono una dimensione di quel processo dell'auto-appropriarsi che l'uomo fa di se stesso e del cosmo nel quale è chiamato a vivere, che è stato messo in moto dalla rivelazione biblico-cristiana. L'antropologia biblica, con la sua essenziale dimensione del «riempite la terra e soggiogatela», col valore positivo attribuito al mondo materiale — perché oggetto della creazione e della provvidenza di Dio —, nonché per il mistero dell'incarnazione e della trasfigurazione del cosmo anticipata escatologicamente nella risurrezione del Cristo, forniva una base sicura all'indagine razionale sulle leggi della natura, nonché al ruolo dell'uomo come «luogotenente» di Dio nel mondo. Anche se non bisogna dimenticare che un notevolissimo livello di approfondimento matematico e scientifico è già presente nella cultura araba ed anche in quella orientale (si pensi alla Cina), tuttavia è certamente incontestabile che, a partire dalla modernità, lo spirito

scientifico diventa una caratteristica propria della cultura europea: per la pervasività dello spirito scientifico in tutte le dimensioni dell'esistere, per il suo coniugare la conoscenza matematica con l'osservazione esperienziale e la sua verifica sperimentale (Galileo), e per il suo mostrarsi come principio di operatività tecnologica.

Questa acquisizione del sapere scientifico come caratteristica del conoscere umano ha dunque un molteplice ventaglio di conseguenze nella storia della cultura e dell'identità europee.

— Innanzi tutto, la presa di coscienza dell'autonomia delle diverse sfere del sapere rispetto alla dimensione teologica e di fede.

— In secondo luogo, la rottura dello schema cosmologico geocentrico tipico del mondo antico e medioevale e la scoperta dell'universo come un universo aperto, non statico ma dinamico (da Copernico e Newton a Einstein). Di conseguenza, con una dialettica tipica della modernità, l'uomo si scopre signore del cosmo, e allo stesso tempo si scopre infinitamente piccolo e fragile all'interno dell'infinità del cosmo (il concetto di infinito, come sappiamo, non era un concetto conosciuto né dal mondo greco né da quello medioevale).

— Un altro elemento molto importante è infine — come abbiamo accennato — la scoperta della dimensione pratica, tecnica della conoscenza scientifica — da Bacone a tutta la tradizione moderna —, e quindi la comprensione della potenza plastica e demiurgica propria dell'uomo nel cosmo e nella vita sociale. Ultima conseguenza di questa concezione plastica del conoscere sarà l'affermarsi della rivoluzione industriale e delle successive rivoluzioni (fino a quella informatica), che certamente sono un elemento determinante della storia della cultura europea, che talvolta sarà identificata appunto come cultura tecnico-scientifica (dal positivismo alle varie forme, passate e contemporanee, di scientismo).

E anche qui, nella scoperta della scienza e della tecnica da parte della cultura europea, abbiamo una dialetticità di posizioni: da un lato, l'aspetto positivo dell'uomo che diventa più responsabile di se stesso e del cosmo; dall'altra, il pericolo di assolutizzazione, da parte dell'uomo, della conoscenza scientifica, della dimensione de-

miurgica del suo essere, e di una concezione solamente possessiva del suo rapporto con il cosmo: con tutti gli elementi negativi e inquietanti che oggi conosciamo sotto il nome di crisi ecologica.

7. L'EUROPA E I «MONDI» EXTRAEUROPEI: LA SCOPERTA E LA
«RIDUZIONE» DELL'ALTERITÀ

L'epoca moderna è anche segnata, per l'Europa, a partire grosso modo dalla «scoperta» delle Americhe sino agli inizi del nostro secolo, da quel fenomeno grandioso che è la *planetarizzazione del mondo umano*. L'Europa scopre i mondi «altri» da sé ed in essi esporta... se stessa! Esporta, cioè, le acquisizioni della sua cultura, a livello politico-sociale, tecnico-scientifico ed anche religioso. E le esporta con le luci e le ombre che sono intrinseche a questi secoli travagliati e contraddittori della sua storia.

C'è qualcosa di estremamente positivo e di epocalmente significativo in questo evento. Klaus Hemmerle l'ha descritto in questi termini: l'Europa diventa «*quello spazio storico, partendo dal quale tutti gli altri spazi storici sono stati fatti reciprocamente visibili*, sono stati raggiunti, sono venuti in contatto fra loro»³⁷. Non è forse quello di coniugare unità e pluralità il compito-destino dell'Europa? Anche se l'Europa adempie, il più delle volte, a questo suo compito, a questa sua vocazione, tradendone lo spirito e i modi di attuazione.

Più che spazio di dialogo e di incontro per le altre culture, l'Europa rischia di diventare il luogo della *reductio ad unum* possessiva: è l'eurocentrismo, l'uropeizzazione forzata, il colonialismo. Anche se — nonostante tutto — la cultura dei diritti dell'uomo e la cultura tecnico-scientifica vengono progressivamente e positivamente acquisite anche fuori dall'Europa.

E la fede? che è all'origine dell'una e dell'altra caratteristica della cultura europea?

Con la conclusione dell'evangelizzazione in terra europea, l'evangelizzazione si apre sugli altri continenti, ma oramai è struttu-

³⁷ K. Hemmerle, *La famiglia e il rinnovamento dell'Europa*, in «Il nuovo Areopago», II (1983), n. 3, p. 33.

ralmente segnata dalle divisioni fra le Chiese e quindi porta con sé il segno di questa profonda lacerazione nell'unità del cristianesimo europeo: da una parte, Messico e Sud-America diventano Latino-America, per l'evangelizzazione fatta in chiave cattolica, o meglio ispano-cattolica; dall'altra parte, il Nord-America viene evangelizzato dalle Chiese del Nord Europa e quindi porta il segno (ma non unico: si pensi alla colonizzazione francese e all'emigrazione irlandese) del cristianesimo della Riforma. Anche se, nel primo caso, si tratta di un'ampia opera di evangelizzazione della Chiesa cattolica che «accompagna» la colonizzazione di queste terre; e, nel secondo, spesso, del ritrovamento di una terra di libertà per minoranze perseguitate (dal punto di vista religioso) soprattutto nel mondo anglosassone.

D'altra parte, si tratta di un'evangelizzazione che è segnata profondamente da questa dimensione di conflittualità e di possessività che oramai caratterizza il mondo europeo (anche ecclesiastico!), e quindi è un'evangelizzazione che conosce delle forme di violenza radicalmente anti-evangeliche.

Non è qui il luogo per cercare di delineare le caratteristiche specifiche che questa evangelizzazione assume nei diversi contesti, e — di conseguenza — le forme di spiritualità e di prassi che la cristianità assume nel «nuovo mondo», perché usciremmo dal nostro tema. Piuttosto, è interessante chiederci perché l'Europa — pur così profondamente segnata dalla fede cristiana — fa così fatica a riconoscere la positività e la ricchezza dell'«altro».

Di fronte a queste contraddittorie (e talvolta tragiche!) manifestazioni dello spirito europeo, Bernard Plongeron si è chiesto: «Com'è che l'alterità, che è propria dell'essenza stessa della rivelazione cristiana, ha generato il suo contrario: l'aggressività, lo spirito di conquista, la repressione dell'«altro» che non accetta di veder addomesticata la sua diversità?». E risponde che, in fondo, tutto ha la sua radice nella «occultazione del mistero trinitario che ha segnato l'Europa occidentale. Non percependo più che imperfettamente ciò che è l'Amore nella processione delle Persone inalienabili fra loro, diventava difficile riflettere questa alterità nei rapporti sociali e culturali»³⁸.

³⁸ B. Plongeron, *Continuum chrétien et changement de sociétés*, cit., pp. 190-191.

Queste considerazioni ci introducono, forse, nel significato più profondo della vicenda culturale europea della modernità. La possiamo delineare attraverso due punti di vista distinti, anche se profondamente interconnessi: la crisi del soggetto — a livello filosofico — e la crisi della «coscienza» europea — a livello politico —, a cui assistiamo già dalla fine dell'800, ma di cui abbiamo la visibilizzazione più tangibile e tragica nelle due guerre mondiali.

8. LA CRISI DELLA COSCIENZA EUROPEA E LA RISCOPERTA, NUOVA, DEL KERIGMA EVANGELICO

a. *La crisi del soggetto*, innanzi tutto. Non è qui il luogo per ripercorrere la parabola della vicenda filosofica della modernità da Cartesio a Kant, Hegel e Nietzsche, che tutti ben conosciamo. Si tratta, piuttosto, di cercare di coglierne il significato culturale.

A mio avviso, occorre tener presenti due punti fondamentali.

In primo luogo, il fatto che la filosofia moderna si pone sotto il segno della scoperta del soggetto e che tale scoperta getta le sue radici nella rivelazione biblico-cristiana³⁹. Il punto fondamentale è che il significato e la realizzazione del soggetto vengono ricercati, espressi e perseguiti secondo una logica radicale di conflittualità: perché il soggetto sia, occorre eliminare tutto ciò che, dall'esterno, lo può limitare. Se, nei confronti di Dio, questa logica può portare, in un primo momento, a mettere tra parentesi la presenza e l'azione di Dio, da un punto di vista semplicemente metodologico (col famoso: *etsi Deus non daretur*), dando luogo a una posizione di tipo deista; fatalmente, questa messa fra parentesi metodologica di Dio, finirà nell'affermazione gnoseologica e metafisica della non-esistenza

³⁹ Se la rivelazione ebraico-cristiana ha messo in rilievo l'assoluta dignità, consistenza e unicità dell'uomo — esprimendola col concetto di persona —, il concetto moderno di soggetto scava nella dimensione di riflessività intellettuale e di libertà dell'uomo stesso, e dunque non è in contrapposizione col concetto cristiano di persona: lo diventa, quando è assolutizzato e privato del suo intrinseco rapporto alla trascendenza e all'alterità. D'altra parte, la crisi del soggetto deve portare a un approfondimento trinitario del concetto di persona, non solo sul piano teologico, ma su quello propriamente antropologico, senza che vadano perse le positive affermazioni conquistate dalla moderna filosofia del soggetto.

di Dio, e dunque nell'ateismo. Il quale, a sua volta, non potrà restare un'affermazione teorica ma, conseguentemente, tenderà a diventare criterio della prassi, ed anzi principio organizzatore dell'intera esistenza umana, individuale e collettiva.

In questo senso, l'ateismo pratico della società capitalista e quello militante della società comunista non sono che due esiti coincidenti della stessa parabola.

In secondo luogo, occorre osservare che, in fondo, questa logica della conflittualità, per cui si oppongono antropocentrismo e teocentrismo, immanentismo gnoseologico e realismo, autonomia morale ed eteronomia, è causata dallo *smarrimento del principio di alterità*: ciò che è altro dal soggetto non è riconosciuto nel suo autentico significato — come ricorderà alla cultura europea la grande lezione di pensatori di origine ebraica come Buber, Rosenzweig, Lévinas. Il quale, a sua volta, rimanda all'offuscamento dell'*identità trinitaria* del Dio cristiano (come ha lucidamente riconosciuto Karl Rahner). Basterebbe rifarsi alle immortali pagine della «dialettica del riconoscimento» della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, per averne un'esemplificazione superba. Dio trascende la sfera (gnoseologica ed etica) del soggetto, e dunque non è; l'altro uomo limita la mia libertà («L'enfer c'est les autres!», come dice Sartre), dunque non è; la natura non può vivere una sua autonomia, sia pure relativa, rispetto all'uomo, che ne è l'assoluto signore.

Ma questa ipertrofia del soggetto non può, alla fin fine, non ritorcersi contro il soggetto stesso, e dunque sboccare nel nichilismo. Perché il rapporto con l'alterità è costitutivo del soggetto (per la fede cristiana è addirittura costitutivo in Dio-Trinità!), e dunque, eliminare l'alterità significa eliminare il soggetto. La «morte di Dio» — da Hegel a Sartre — è fatale che conduca alla «morte dell'uomo» — da Nietzsche ad Althusser. Morte dell'uomo espressa in termini forti, tragici, ancora tragicamente antropocentrici, come in Nietzsche; o in termini «deboli» e rassegnati, anche se fantastici, con una sorta di riassorbimento dell'uomo nell'accadere ineluttabile e misterioso del destino, come in Heidegger, o con l'impegno disincantato e giocosamente rassegnato di gestire il quotidiano di Gianni Vattimo. Morte dell'uomo che, a livello della società di massa, rivela le sue cifre inquietanti in fenomeni come la droga e l'aborto legalizzato.

b. Dall'altra parte, a livello *politico-istituzionale*, abbiamo la crisi di quell'equilibrio degli Stati europei, poi trasferito su scala internazionale, che è sboccato nei due terribili conflitti mondiali, una vera apocalisse dell'identità culturale europea. Fa impressione come Giovanni Paolo II, parlando di questa crisi della cultura europea attestata dalle due guerre mondiali, abbia parole di durissima condanna. Nel discorso svolto nel primo incontro preparatorio dell'assemblea speciale per l'Europa del Sinodo dei Vescovi, ha affermato che «la guerra stessa, con la sua smisurata crudeltà, che nello sterminio programmato degli ebrei, come anche degli zingari e di altre categorie di persone, ha raggiunto la sua espressione più effe-rata, ha svelato all'uomo dell'Europa *l'altro volto di una civilizzazione* che era incline a considerare come superiore ad ogni altra (...). Forse nessuna guerra nella storia ha camminato di pari passo *con un simile conculcamento dell'uomo*, della sua dignità e dei suoi diritti fondamentali. Un'eco dell'avvilimento, e perfino della disperazione, suscitata da tale esperienza era possibile raccogliere nella domanda ripetuta spesso dopo la guerra: Come si può continuare a vivere dopo Auschwitz? A volte affiorava anche un'altra domanda: È possibile ancora parlare di Dio dopo Auschwitz?»⁴⁰. Sempre Giovanni Paolo II, nella sua lettera per il 50° dell'inizio della seconda guerra mondiale, ha affermato che nessun altro continente come l'Europa ha esportato nel mondo una cultura fondata sulla guerra⁴¹.

Lo statalismo e il nazionalismo sono i due «mostri sacri» su cui si è costruita l'identità europea, soprattutto degli ultimi due secoli. Le due guerre mondiali segnano il crollo epocale di questi due idoli. Si profila, lentamente, «l'Europa delle nazioni», non più in conflitto l'una con l'altra per l'egemonia, ma per edificare insieme, nel reciproco rispetto, la «comune casa europea». E lo Stato, consumate le forme aberranti e persino demoniache del totalitarismo, sembra imboccare — a fatica — la strada di una nuova vocazione: quella di diventare, al suo interno, il luogo di articolazione e di espressione di una socialità libera e pluriforme; e, al

⁴⁰ In «L'Osservatore Romano», 6 giugno 1990, p. 5.

⁴¹ In «L'Osservatore Romano», Supplemento, 27 agosto 1989, p. IV.

suo esterno, strumento di comunicazione con l'intera comunità internazionale ⁴².

c. La crisi dell'antropocentrismo coincide, dunque, con la crisi dell'eurocentrismo.

È però un fatto, filosofico e teologico, e prima esistenziale e spirituale, che la cultura europea, posta di fronte al fallimento della sua vicenda intellettuale ed anche politica, è stata posta, ancora una volta, di fronte alla sua *origine cristiana*: ma *in maniera nuova*. Direi che — come la crisi del soggetto e la crisi della coscienza europea hanno posto il nudo «nulla» di fronte all'uomo europeo —, così, guardando al messaggio evangelico, ci si è trovati, ancora una volta, di fronte alla purezza del *kerigma*, alla «follia» della croce, al volto del Crocifisso.

Si capisce — e non è solo un'affermazione spirituale, ma teologica, carica di consapevolezza ermeneutica — ciò che dice Chiara Lubich: Gesù abbandonato, Gesù che grida in croce «Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato?», è il Dio del nostro tempo!. Se il *kerigma* originario degli apostoli è stato il Cristo crocifisso e risorto, questa coscienza si è poi un po' oscurata nel corso dei secoli; è venuto in luce il Cristo Verbo incarnato, il Cristo glorioso, e anche quando si è tornati al Cristo crocifisso, quest'affermazione è stata relegata nella spiritualità e nella devozione, se si esclude, forse, la contrapposizione luterana fra *Theologia gloriae* e *Theologia crucis*. E forse anche per questo la teologia è stata così assente dal dialogo col pensiero moderno, e non ha avuto — se si escludono poche, ancorché significative, occasioni — originalità e forza propositiva.

Oggi i percorsi della cultura ecclesiale e della cultura laica si incrociano di nuovo in Cristo crocifisso: basti pensare a quanto scrivono — in un dialogo nuovo fra filosofia e teologia — E. Jünger in Germania, Jean Luc Marion in Francia e Massimo Cacciari in Italia. È la *chance* di un nuovo inizio: tanto più che è l'abisso dell'abbandono del Cristo che ci mostra il vero significato dell'«alterità» trinitaria — mi si permetta l'espressione! —: la reciprocità. Men-

⁴² Cf. quanto scritto da P. Ferrara, *Verso una società transnazionale*, in «Atti del Convegno: una cultura di pace per l'unità dei popoli», Città Nuova, Roma 1988.

tre permette di rileggere in un'ottica nuova, «recuperandolo» dall'interno, il fenomeno moderno dell'ateismo: si pensi alle intuizioni spirituali (e teologiche!) di Teresa di Lisieux, Charles de Foucauld, Dietrich Bonhoeffer e Chiara Lubich. È il dischiudersi di un nuovo orizzonte culturale, per l'Europa. Forse, proprio quello di cui si è alla ricerca, a livello intellettuale e sociale. Un nuovo orizzonte che, se è possibile solo *nella luce della rivelazione cristologica e trinitaria*, è percepibile oggi — bisogna riconoscerlo — anche proprio grazie all'esperienza, ai guadagni teoretici e alla crisi della modernità: penso ai principi del soggetto e della libertà, del valore del «negativo» e dell'intersoggettività⁴³.

9. LA CHIESA DEL VATICANO II E L'EUROPA DEL FUTURO

Giunti a questo punto del nostro cammino vorrei ancora sottolineare rapidamente come la Chiesa cattolica, in modo particolare nel Vaticano II, si ponga di fronte alla storia della coscienza europea, dopo aver superato quella «sindrome» integrista che l'ha segnata, in modo crescente, negli ultimi secoli. E che, d'altra parte, era assai difficile superare, proprio per far fronte agli assalti di un pervicace integrismo di segno contrario: l'integrismo laicista⁴⁴. Tale difficoltà, in fondo, segna profondamente anche i generosi progetti di rinnovamento teologico ed ecclesiale che caratterizzano già l'800 cattolico: basti pensare a Möhler, Newman e Rosmini.

Mi pare che nel Vaticano II, e nel successivo magistero di Paolo VI e di Giovanni Paolo II, troviamo alcune chiavi ermeneutiche significative per la lettura di tutto questo cammino storico e delle piste di soluzione positive, nella prospettiva cui prima abbiamo rapidamente fatto cenno. Mi limito ad elencarle⁴⁵.

⁴³ Per una giustificazione e un approfondimento di queste affermazioni cf. il nostro *Evento pasquale, Trinità e storia*, Città Nuova, Roma 1984, e il vol. di AA.VV., *Trinità. Vita di Dio, progetto dell'uomo*, Città Nuova, Roma 1987. Oltre alle opere degli autori sopra citati (a livello spirituale e teologico), si veda il recente E. Biser, *Svolta della fede. Una prospettiva di speranza*, Morcelliana, Brescia 1989.

⁴⁴ Cf. G.M. Zanghì, *Riflessioni a proposito dell'integrismo nella cultura contemporanea*, in «Nuova Umanità», I (1979), n. 1, pp. 5-28.

⁴⁵ Per una lettura teologica della presentazione conciliare dei temi della soggettività, della socialità e della storicità, soprattutto nella *Gaudium et spes*, cf. i nostri:

— Innanzi tutto, l'affermazione, ripresa programmaticamente da Giovanni Paolo II, che nel cristianesimo c'è la possibilità di trovare un equilibrio nuovo fra *teocentrismo* e *antropocentrismo*. Ritornando a quell'equilibrio che è tipico della tradizione della storia della Chiesa, che si è espresso a Calcedonia e che si è infranto nell'epoca moderna, ma anche ricomprendendolo più profondamente alla luce di quel principio della *kenosi* che manifesta l'amore di libertà di Dio per l'uomo e deve manifestare anche l'amore di libertà dell'uomo per Dio.

— Un secondo elemento è il rispetto e la scoperta dell'*alterità* dell'altro e della dimensione della *intersoggettività*, per la realizzazione di una convivenza in cui l'uguale dignità non metta però tra parentesi la questione della *verità* e della *comunione*, ma si attui attraverso il reciproco dono delle singole identità alla luce del mistero di Dio Trinità.

— Un terzo elemento concerne la comprensione positiva del *cosmo* e della *storia*. La fede cristiana è essenzialmente storica, e il Regno di Dio, pur non riducendosi alla storia, deve *già* iniziare, realisticamente, in essa: ciò implica prendere sul serio le dimensioni etiche, economiche, politiche, ecologiche ed escatologiche dell'agire umano nel mondo.

— Un ulteriore elemento è rappresentato dalla *dimensione ecumenica*: l'inversione di una tendenza presente finora nella storia europea, avanzata per successive rotture all'interno della Chiesa, e il recupero di un dialogo e di un apprezzamento delle diversità culturali e teologiche espresse dalle diverse Chiese e confessioni cristiane, in vista di una ritrovata, arricchente comunione.

— Ancora, l'affermazione della particolare consonanza del cristianesimo col principio dell'organizzazione sociale e politica *democratica*, l'impegno per la pace e la solidarietà sul piano internazionale, e l'affermazione importante nella *Dignitatis humanae* del prin-

L'antropologia trinitaria. Una chiave di lettura della «Gaudium et spes», in «Nuova Umanità», X (1988), n. 56, pp. 17-48; *Antropologia trinitaria e agire umano nel mondo*, in «Nuova Umanità», X (1988), n. 58-59, pp. 11-42.

cipio della libertà di coscienza religiosa. Ciò implica la promozione di un tipo nuovo di presenza della fede cristiana e — di conseguenza — dell'azione dei laici, nelle strutture e organizzazioni sociali e politiche, e l'individuazione di nuovi spazi in cui realizzare il consenso attorno ai valori etici e antropologici, senza venir meno alla propria fede, ma nel rispetto della coscienza e della libertà di tutti e nella tensione a realizzare livelli sempre più ampi e profondi di unità fra gli uomini.

— Infine, accenno soltanto a un elemento molto importante: l'attenzione alla *dimensione femminile* dell'esistenza umana. Se è una visione conflittuale, possessiva, razionalistica quella che ha caratterizzato spesso il mondo europeo occidentale nei tempi moderni, ciò è certamente dovuto anche al fatto che si è imposta unilateralmente una visione che non ha salvaguardato la dimensione e la ricchezza tipica del femminile, anche se ci sono stati dei momenti — come nella Chiesa cattolica l'affermazione dei due dogmi mariani degli ultimi due secoli — in cui questo elemento è stato messo in grande rilievo.

La Chiesa e l'Europa hanno qui un campo impegnativo e urgente entro cui operare, come ha mostrato Giovanni Paolo II nella *Mulieris dignitatem*. Il «primo» luogo di realizzazione della reciprocità trinitaria a livello antropologico e storico, è proprio il rapporto uomo-donna.

* * *

In sintesi e in conclusione, direi oggi che forse la situazione dell'Europa ci dischiude due orizzonti fondamentali.

— Innanzi tutto, il nuovo orizzonte planetario in cui l'identità europea deve essere riconosciuta e realizzata. Abbiamo notato più volte che caratteristica dell'Europa è l'unità nella molteplicità, un riflesso di quel mistero trinitario del Dio rivelato da Cristo che sa coniugare la molteplicità e l'identità dei singoli con l'unità comunionale di tutti. Se questo vale per l'Europa nel suo interno, vale, oggi più che mai, per l'Europa nel suo rapporto con le altre

identità culturali. L'Europa affermerà la sua identità e la sua unità solamente nel rapporto di reciprocità con le altre culture e con le altre esperienze umane. Come ha scritto molto bene Morin: «ciò che bisogna salvare è quel che impedisce all'Europa di avere delle frontiere»⁴⁶, e non solo frontiere al suo interno ma anche frontiere verso l'esterno.

— Il secondo orizzonte fondamentale è che la fede cristiana in Europa, oggi, guardando a tutta la sua tradizione ma, allo stesso tempo, ai segni dei tempi e ai doni dello Spirito nel suo oggi salvifico, deve ritrovare la capacità e l'equilibrio di coniugare *in modo nuovo* le sue due dimensioni specifiche, quelle che caratterizzano in fondo l'originalità cristiana: *la fedeltà al Cielo e la fedeltà alla terra*. La storia dell'Europa, con tutta la sua vicenda cristiana, post-cristiana e anti-cristiana, è la storia della fedeltà di Dio all'uomo, manifestata in Cristo, e alla storicità della sua vicenda. Dall'altra parte, è la comprensione del compito da Dio liberamente affidato all'uomo: la fedeltà al Cielo, la fedeltà a quella origine e a quella meta escatologica e trascendente della vita dell'uomo che è la Trinità.

Oggi, il destino dell'Europa sembra essere quello di coniugare queste due dimensioni fondamentali della sua eredità e del suo compito: *prassi e mistica*; una prassi di fedeltà all'uomo e alla sua storia, una mistica grazie alla quale il Cielo possa scendere in terra e farsi storia, e l'uomo possa diventare veramente uomo perché costantemente proiettato verso il Cielo.

«Il futuro più luminoso» — come ha scritto Vaclav Havel — non è la faccenda di un «lontano là», ma è «già qui da un pezzo» e solo la nostra miopia e la nostra fragilità ci impediscono di vederlo e di svilupparlo *intorno a noi e dentro di noi*⁴⁷: il Regno di Dio che cerchiamo è la realtà di Cristo nascosta *in mezzo a noi*.

PIERO CODA

⁴⁶ E. Morin, *Il problema dell'identità europea*, cit., p. 38.

⁴⁷ *Il potere dei senza potere*, CSEO, Bologna, 1979, p. 9, cit. da K. Skalicky, *La crisi della coscienza europea*, in «The Common Christian Roots of the European Nations», cit., vol. I, p. 214.