

PROSPETTIVE PER UNA CULTURA CRISTIANA IN EUROPA OGGI

Assumendo, come già abbiamo detto all'inizio di questo nostro incontro, l'esperienza di vita e di luce da noi maturata nell'Opera di Maria, tento di suggerire alcuni punti per una proposta di una cultura cristiana in Europa oggi. Riflessione che vorrebbe indicare non solo orizzonti teorici ma concrete linee di vita, che per noi, d'altronde, sono state la sorgente della nostra riflessione.

* * *

Il rapporto interumano è lo spazio in cui è dato esistenzialmente il rapporto con Dio. Il linguaggio lo evidenzia. Tutta la storia della cultura lo conferma.

Fra tutte le testimonianze citerò questa stupenda, di Platone. Parlando del suo pensiero più profondo, il grande filosofo scrive: «Questo tuttavia io posso dire di quelli che hanno scritto e scriveranno dicendo di conoscere ciò di cui io mi occupo per averlo sentito espresso da me o da altri o per averlo scoperto essi stessi: che non capiscono nulla, a mio giudizio, di queste cose. Su di esse non c'è né ci sarà alcun mio scritto. Perché non è, questa mia, una scienza come le altre: essa non si può in alcun modo comunicare, ma come fiamma si accende da fuoco che balza: nasce d'improvviso nell'anima dopo un lungo periodo di discussioni sull'argomento e una vita vissuta in comune, e poi si nutre di se medesima» (*Lettera VII*, 341 c, d). In una vita vissuta in comune e in una provata apertura reciproca («dopo un lungo periodo di discussione») si fa presente la Verità nella sua non riducibilità all'uomo: essa, infatti, «si nutre di se medesima»!

È nel rapporto con gli altri che si realizza e matura il rapporto con Dio. Questo è sempre il primo sul piano dell'essere: è sempre e

solo in Dio che incontro gli altri, è *nella sua apertura verso di me (quelle per la quale esisto) che posso aprirmi agli altri*; sul piano della realtà esistente, però, esso è il secondo: è nell'apertura all'altro che realizzo l'apertura a Dio, e maturo in questa nell'apertura all'altro.

Ora — non possiamo non costatarlo —, per umanizzare i rapporti umani la cultura dell'Europa nella sua espressione oggi più diffusa li ha voluti sottrarre al riferimento intrinseco a Dio.

Così, i rapporti interumani sono stati dapprima ricondotti alla sola *natura* che li regolerebbe senza riferimenti a un Assoluto. Poi, per sottrarsi alla tirannia di una natura che poteva prendere il posto dell'Assoluto, i rapporti interumani sono stati ricondotti al *soggetto-singolo* che li determinerebbe secondo criteri puramente soggettivi. Come però accordarsi con gli altri singoli soggetti? A questo punto, i rapporti interumani, e il rapporto con Dio, diventano — sono diventati — problema!

Perché si è giunti a questo?

Tento una risposta.

L'uomo è per essenza — qui possiamo solo affermarlo — vocazione alla comunione con Dio: ed essendo Dio Persone-in-comunione, l'uomo è vocazione alla persona, alla persona come comunione. Questo si compie quando l'uomo può raggiungere il suo «archetipo», il Verbo-Persona, nel quale il Padre dice e crea quanto esiste. L'Incarnazione è, nella visione cristiana, il dono compiuto che il Verbo fa all'uomo, unendosi ipostaticamente alla natura umana, della pienezza della persona. Quella persona che ha il suo analogato in Dio, dove essa dice non «parte» ma «totalità-in-comunione».

Come creatura segnata dalla temporalità, la persona è, per l'uomo individuo, il punto di approdo di quel processo che è la vita del singolo e, anche, dell'umanità intera. Ma è prima ancora, nell'intenzione di Dio — inscritta nella natura —, il punto di partenza e ciò che fa l'uomo in cammino verso la sua umanità, fin dall'inizio già uomo.

Per questo, nella creatura spirituale umana, occorre distinguere concettualmente (ma con fondamento reale) la persona dall'individuo. È questo che dobbiamo attentamente considerare.

Infatti, mentre l'individuo è il contrarsi della natura umana in una esperienza ritagliata nel tempo e nello spazio, e in un centro di coscienza unico *esclusivo* degli altri centri: la persona è l'individualità

aperta, dilatata sulla totalità, così da potersi dire, ogni persona, *tutto* l'uomo, in una coscienza *inclusiva* delle altre persone. Realtà che ha il suo spazio e il suo tempo nell'inclusione dell'uomo in Cristo.

L'individuo è sé in se stesso; la persona è sé nell'altro.

Metafisicamente, l'individuo, per essere se stesso, al limite ha necessità solo di se stesso: *l'altro* (sia esso il singolo uomo o il gruppo o la società organizzata sino allo Stato, e Dio stesso), è un aiuto esterno, funzionale. La persona, per essere se stessa, metafisicamente ha necessità (ma di una necessità diversa da quella dell'individuo: non funzionale ma esistenziale — non per mancanza ma per pienezza trabocante) dell'altro il quale, aprendo l'individualità, la conduce a superarsi e compiersi nella persona.

L'individuo da sé non può farsi persona. Ed è chiaro, allora, che nessun altro può condurre l'individuo alla persona (ogni altro ha bisogno di essere anch'egli «visitato» e liberato) se non l'Altro, le Persone-Comunione mai individue. È nell'Altro (Dio) che l'altro (il prossimo) mi accosta e mi apre alla persona, mentre anch'egli «patisce» il medesimo accadimento.

La persona è la maturazione dell'individuo: è l'approdo dell'uomo, che è storia, tempo significativamente orientato.

Per questo, nell'uomo l'individualità è data come inizio storico del processo della persona, la quale è, però, lo ripeto, il punto metafisico reale di partenza del processo stesso. La persona è data a se stessa come offerta, immersa nella storicità della condizione di individuo, per emergerne, vittoriosa del tempo e dello spazio, nel dominio della libertà. Lo Spirito è colui che guida a questa liberazione.

Se l'individuo è necessità, la persona è libertà.

Se l'individuo è disuguaglianza, la persona è uguaglianza, non per livellamento ma per accoglimento della totalità nella diversità.

Se l'individuo è analisi, la persona è sintesi. L'individuo è il linguaggio razionale discorsivo, la persona è il linguaggio intellettuale sintetico (o simbolico).

Se l'individuo, dunque, è *l'unico in un punto*, la persona è la dilatazione (la liberazione!) di questo punto sino a farlo comprensivo, senza disindividuarlo, della totalità dei punti: è *la comunione dei punti*.

La condizione di individualità, pertanto, è l'inizio per un Passeggio, una Pasqua, alla totalità, alla persona, ove l'individualità è

sí conservata, per la creaturalità dell'uomo, per la sua finitudine, ma *personificata* nella partecipazione alla Persona del Cristo.

Se ciò non accade, l'individuo sprofonda nella solitudine, terribile perché è abitata dalla vocazione-chiamata ad uscirne nella persona.

Nelle parole del Cristo: «Ma voi non fatevi chiamare “rabbi” perché uno solo è il vostro maestro e voi siete tutti fratelli. E non chiamate nessuno “padre” sulla terra, perché uno solo è il Padre vostro, quello del cielo. E non fatevi chiamare “guide”, perché uno solo è la vostra guida, il Cristo» (*Mt 23,8-10*), è rivelata la vocazione dell'uomo ad essere persona. Una vocazione cosí grande che l'uomo stesso deve familiarizzarsi con essa, credervi, a cominciare dal cristiano! Nessun rapporto umano, dice il Cristo, mi può fare persona: è il rapporto con Dio che mi fa persona. E su questo va regolato il rapporto umano, perché anch'esso maturi della dimensione della persona, superando l'individualità pre-personale. Comincia qui l'avventura di tutte le realtà sociali, dalla famiglia alle comunità politiche, sollecitate ad essere tali che non costringano l'individuo in se stesso arrestandolo nel suo «santo viaggio» (*Sal 83 [84], 6*) verso la personificazione.

La storia della cultura europea è la storia di questo difficile e lungo viaggio verso la persona, muovendosi dalle posizioni di pensiero e strutturali delle società tradizionali verso una rinnovata comprensione dell'Assoluto e dell'uomo.

L'Evangelo cristiano infrange il concetto di un Assoluto chiuso su se stesso in una unità perduta a qualsiasi comunione, lo apre in se stesso in una articolazione nella quale l'Assoluto si dispiega, senza contraddirsi, in una «pluralità» di Soggetti assoluti non: l'Assoluto, è — ma: l'Assoluto, siamo. «Il Padre ed io siamo uno» (*Gv 10,30*). *Il termine «Assoluto» deve essere ripensato!*

Annuncio, questo, che è ancora lontano dall'essere stato accolto e capito per ciò che esso significa e concettualmente e praticamente.

Si può dire, quindi, che la storia della cultura europea è la storia di una continua ricerca di risposta alla novità evangelica in mezzo a una continua deriva verso soluzioni inadatte ad esprimere l'intenzione di fondo.

Così, lo abbiamo visto, da una parte la cultura dell'Europa è la creatrice di progressi innegabili nella comprensione e nella valORIZZAZIONE dell'uomo; dall'altra è la creatrice di posizioni teoretiche e pratiche che svuotano progressivamente l'uomo stesso fino a comprometterne gli aspetti positivi.

La coscienza del soggetto si sviluppa ma, non attingendo la dimensione della persona, ricade nell'individuo; e questo anche per un ritardo creativo della riflessione propriamente cristiana. Si determina così una ipertrofia del soggetto, che infrange relazioni parentali e sociali senza attingere, però, quel di più cui l'evangelo chiama. Si vuol superare, per esempio, l'obbedienza, senza però trovare un punto di aggregazione interumana che si sottragga all'arbitrietà di soggetti irriducibili fra loro. Il soggetto, la sua interiorità, va impoverendosi. Sottraendosi a Dio, il soggetto si sottrae anche all'esperienza (che è primariamente apertura su Dio), e precipita verso il nulla.

La «violenza» ontologica positiva che spinge l'individuo a farsi persona, ricade sull'individuo, conducendolo all'autoconsumazione e ad un ordine sociale che, perdendo progressivamente il riferimento aggregante e risolvente a un capo-autorità, ma senza trovare altri esiti, si disintegra consegnandosi alla conflittualità. Il *confronto* tra soggetti individui diventa la regola del comportamento: per uscirne, si tenta una composizione del conflitto o in una apertura all'ascolto che non giunga però a soluzioni di sintesi, o in un patto, in un contratto sociale che non si comprende come possa essere sottratto all'azione disintegrante del singolo chiuso in se stesso.

Il soggetto si protende nell'orizzontalità dello sviluppo nel tempo e nello spazio: l'individuo tende a superarsi nelle sue stesse dimensioni. Ed è giusto che sia anche così, perché questo movimento, nella sua radice, è frutto del dialogo di Dio con il singolo; purché però l'individuo, come aurora, riesca ad entrare nel sole della persona. Se la persona rimane dimenticata nella dimenticanza del Cristo, allora questo sviluppo orizzontale, assorbendo in sé quello verticale — negato! —, diventa paurosamente distruttivo sia al livello psicologico che sociale e ambientale; o si consegna alla ripetitività di un «eterno ritorno». Comunque, per usare le parole di Michel Foucault, l'io esplode e rimane l'anonimo «sí».

Cogliendo il senso profondo del travaglio della cultura europea, spiegabile soltanto con le sue radici cristiane, mi sembra che occorra lavorare per condurre la spinta dilatativa del soggetto-individuo, tipica dell'Occidente europeo, *all'interno* della persona, realizzata in autentiche esperienze che la rivelino per ciò che essa è: comunione. Quanto una persona è ed esprime ha il suo luogo nella comunione, che va intesa, nello sviluppo della comprensione di essa come apertura, come mutua immanenza reciproca, l'essere delle persone l'una nell'altra. Non deve essere più pensabile vivere se stessi «fuori» della comunione con gli altri, come ci chiede il «modello» dell'Assoluto cristiano che è Trinità, e nella quale comunione si attua la comunione stessa con Dio.

Su questa linea possiamo ricuperare, con una radicale «rivoluzione» culturale e, prima ancora, spirituale, quei «sistemi» relazionali (famiglia, società, ecc.) all'interno dei quali l'uomo si può sviluppare e trovare Dio; ricapendoli però nella novità cristiana, come sistemi relazionali *di persone*, ciascuna delle quali, nella comunione, è totalità pur essendo parte. E dunque sistemi *affidati alla libera responsabilità della persona*, la quale, uscendo dall'individualismo, comprenda la libertà non come arbitrio o dura affermazione di sé, ma come capacità di dono motivato dall'amore, cioè non dall'interesse separato del singolo individuo, ma dalla pienezza della persona che si dà nella comunione e nella comunione si accoglie e accoglie. E comprenda l'obbedienza non come soggiacenza a una volontà eteronoma rispetto al soggetto obbediente, ma come l'espressione-rivelazione del centro intimo della persona, costituito dal suo essere-in-altro e dal suo accogliere l'altro: l'obbedienza come testimone della pericoreticità che è la persona stessa, ed icona dell'unica obbedienza, quella a Dio nel Cristo.

Il cielo della cultura dell'Europa sembra vuotarsi di Dio. Un tale accadimento, vissuto come il crescere di una assenza, conduce alla morte. Ma può essere vissuto diversamente, se ricondotto, per essere compreso, alle radici cristiane. Nel Cristo il cielo è «sceso» sulla terra, e la terra è «salita» al cielo. Nel Cristo risorto, e nello Spirito datoci da lui, il Padre è tra noi e noi siamo nel Padre. Occorre cercare Dio dove *adesso* si trova: fra gli uomini; e cercare l'uomo dove *adesso* si trova: nella Trinità.

Penso che si possa affermare che tutto il travaglio dell'Europa sia causato da e attenda la maturazione di questa nuova coscienza. Trovo Dio fra gli uomini, trovo l'uomo in Dio. Il senso e il valore dei rapporti interumani muta profondamente: *in essi Dio si dà a noi*, ma se sono vissuti nel «luogo» in cui accadono, nella Trinità.

Mostrare Dio è, allora, mostrare se stessi in comunione, e il cosmo tutto vivente in maniera significativa nella comunione tra gli uomini. «Chi vede me, vede il Padre» (*Gv* 14,9): nel Cristo presente fra i suoi è mostrato il Padre — è aperta la Trinità.

* * *

Sulla base di quanto ho detto, penso si debba scoprire la teologia profonda che oggi l'Europa attende. Se nel Cristo Dio si è dato all'uomo in maniera definitiva, *nel suo modo* — conducendo, cioè, l'uomo ad esistere nel modo di Dio —, quale discorso, quale teologia può esprimere ciò? Capace, poi, di informare tutte le altre dimensioni della cultura?

È ancora la persona la risposta: la persona che è, *essa stessa*, il parlare del Dio incarnato. La parola data al Verbo di Dio fra noi è la nostra stessa persona nella sua pienezza di comunione. È nelle persone unite cristianamente fra loro che il Verbo parla un parlare sostanziale, che il Verbo fra noi raccoglie in unità conferendogli pienezza di senso: il senso, appunto, del parlare di Dio alla creatura *nel suo modo*. Se tutto, in Dio, è Persona, è solo la persona come tale che lo può raggiungere ed esprimere nell'unità del Verbo e della carne redenta.

Occorre, allora, che la teologia come scienza faccia spazio alla grande teologia, la teologia come sapienza, che la precede; quella teologia che è la stessa vita cristiana espressa nelle esigenze compiute della realtà ecclesiale ed umana. Quanti sono rinati nel Cristo, hanno in Lui l'identità profonda, sono figli nel Figlio, parola nella Parola. E nella Parola, le parole che sono i cristiani vengono composte tra loro così da essere un discorso compiuto, il Logos di Dio: ciascuno di noi relativo all'altro, come nel discorso umano ogni parola è relativa alle altre; il Verbo *fra noi* lega tutte nell'Uno e dà il significato di Dio a una molteplicità unificata. Questo è il di-

scorso di Dio, dove la Scrittura si fa carne nelle membra del Cristo. I cristiani con il Cristo risorto *fra loro*, sono la teologia *prima!* Quella teologia che ha la sua radice e la sua espressione massima nell'avvenimento eucaristico, e la realizzazione «quotidiana» nella comunicazione esperienziale dell'amore di Dio operante appunto nelle storie «quotidiane» degli uomini.

Da questa teologia nasce la teologia *seconda*, come coscienza riflessa, coscienza di quell'esistere nel Cristo che è appunto la Chiesa.

La teologia «sapienziale» può condurre la cultura europea ad approdi nuovi, ma attesi proprio dalla stessa dolorosa crisi del sapere e del pensare. Può riaffrire, dandone testimonianza, il terreno esistenziale di cui una cultura intellettualmente elaborata ha necessità se vuole essere viva.

Può essere mostrata, per un esempio, la possibilità di un pensare nuovo, un pensare che accolga in sé ed esprima tutta la potenza di comunione che è la persona. Un pensare che nel suo atto prenda sul serio l'altro, come domanda il cristianesimo.

Come?

Se io considero l'altro non estraneo alla mia propria interiorità. Se il pensare è interiorità in atto, questa interiorità deve aprirsi all'altro, il quale viene accolto come altro nella mia interiorità, così che il pensare accada all'interno di questo essere-uno di me e dell'altro. Perché ciò sia, è necessario però che io e l'altro siamo inglobati in una interiorità che non sia quella mia né quella dell'altro né la «nostra» come somma delle due interiorità. Questa interiorità dalla quale nasce e nella quale deve terminare l'atto del pensare, non deve essere dunque solo mia (negherebbe l'altro nella sua alterità), ma deve pur essere mia; né solo dell'altro, ma deve pur esserlo; né nostra in un senso esteriore, deve essere autentica interiorità. Ma chiediamoci: il Cristo risorto tra noi, non è in effetti Colui che ci ingloba in Sé, nella sua interiorità *umano-divina*, in modo tale che la mia interiorità è la sua? e così l'interiorità dell'altro? E in Lui costituiamo una sola interiorità, distinti ma uniti? È nell'interiorità del Cristo fra noi, allora, che si può compiere il pensare di cui parlo: nell'interiorità del Cristo morto e risorto che vive ormai fra gli uomini, e indica loro come va vissuto l'essere

uomini. È questo il pensare umano, se l'umano è vissuto, proprio in quanto umano, nella sua pienezza vissuta e donata dal Cristo.

Nell'atto del pensare così inteso, l'altro, allora, è polo costitutivo della mia stessa interiorità, dilatata fino a comprenderlo e a farsene comprendere.

In me che penso, il pensare è vissuto dunque come un darmi radicale, perché accade nella comunione con l'altro: è il pensare come atto della persona.

Certo, perché il pensare accada nel modo che ho detto, è necessario che anche l'altro mi faccia spazio in sé, accogliendo il dono di me, facendolo suo; e nello stesso tempo si doni a me con un moto di ritorno che a sua volta sia spogliazione piena come il moto di andata.

Il pensare rimane così un atto spirituale, interiore, ma vissuto nella dimensione delle persone *in quanto interiori l'una all'altra nel Cristo, icone create della pericoresi divina*.

Allora, io pongo in atto il pensare ma in modo tale che esso è tutto dono, amore; ed è ritrovato, come non più mio nel senso che escluda l'altro ma ancora mio nella comunione con l'altro nel Cristo.

Questo pensare-donando-il-pensare è il pensare della persona. Dove essa, anche nel pensare, può esprimersi come amore, dono di sé.

E qui si apre lo spazio perché l'esigenza dell'umanesimo maturato in Europa sotto la spinta cristiana trovi il suo compimento, sapendo coniugare trascendenza e immanenza.

Per giungere a Dio nella sua interiorità, quella rivelata dal e nel Cristo, io creatura devo morire a me stessa, devo trascendermi nell'Altro. Devo *perdere* la mia anima — per usare il linguaggio della tradizione — nelle sue facoltà.

Ciò però può essere realizzato in due modi. O per non esercizio di esse — un non esercizio che è frutto esso stesso dell'azione di Dio e non di tecniche umane, perché allora sarebbe ancora un esercizio! —: modo, questo, conosciuto in tutti gli universi spirituali. Oppure — ed è qui la novità evangelica —, *nel dono*. In questa seconda prospettiva, il perdere muta profondamente: esso significa proprio un attuare al massimo le facoltà dell'anima — posso donare solo una realtà che esiste: perdere le facoltà dell'anima, dunque, *ma nell'esercizio di esse*.

Come ho detto, questo accade se il termine di esse, sia l'amare sia il pensare, è l'altro. Perdo il mio pensare nell'atto del pensare, se esso è dono: e il dono suppone sempre l'alterità. Il dono accolto dall'altro me ne spossessa: ne resto senza. In questo «vuoto», se superato dalla *reciprocità* del dono e condotto quindi a pienezza, si apre lo spazio in cui posso incontrare Dio nella sua intimità trascendandomi in essa e *proprio mentre il pensare è in atto*.

Certo, in questa prospettiva v'è il rischio che la prima parte del movimento (il darmi) resti senza reciprocità, e l'uscita di me da me stesso mi lasci nel vuoto, che solo nella reciprocità è superato. Il nichilismo è una possibilità che nasce sul terreno della vita cristiana, quando essa non è compiuta o non mette al suo posto giusto la sua radice che è il Cristo.

Non devo dimenticare, però, che in quel vuoto io incontro esistenzialmente il Cristo, che nell'abbandono e nella morte — nella massima uscita da Sé senza apparente risposta — vi è penetrato e lo ha trasformato in pienezza d'essere risorgendo.

Da quel vuoto, che è allora massima comunione con Dio, può dilatarsi la comunione interpersonale — purché non si abbia paura di esso. Intanto, lo ripeto, perché nel vuoto incontrerò il Cristo stesso, che mi accoglie nella sua risurrezione; poi, perché in questa fede si potrà provocare la risposta di ritorno dell'altro, risposta che condurrà ad una vita in cui l'umano è portato alla sua attuazione proprio mentre è raggiunta nello Spirito del Cristo la stessa divinità nella interiorità della Trinità.

L'umanesimo cristiano si dispiega in tutta la sua «fedeltà» alla grande tradizione spirituale dell'umanità e, insieme, nella sua novità. Nella quale può entrare la cultura europea, proprio per il lungo lavoro dello Spirito che mi sembra la stia conducendo a questo.

* * *

Ancora due prospettive, più in sintesi, perché dovranno essere riprese in una riflessione più profonda in un nostro ulteriore incontrarci.

Una prima prospettiva: è necessario aprirsi ad intendere il *non* in modo diverso da come tradizionalmente è stato fatto. Il *non*,

colto nella sua massima espressione come il non-essere, è stato visto (esistenzialmente, non linguisticamente: in questo caso, è chiamato a dire la non dicibilità dell'Essere assoluto) come negazione della pie-nezza, della verità, della bellezza — un attentato all'essere: ma per questo esterno ad esso e, dunque, nel fondo, irreale; solo l'ignoranza metafisica dell'uomo o la sua volontà non illuminata può conferirgli realtà, ma una realtà che è solo quella dell'ombra.

La cultura dell'Europa, invece, ha preso sul serio il *non*. Ha cercato di introdurlo, quindi, nel cuore stesso dell'essere, senza però volerne fare l'equivalente apofatico dell'essere. La grandezza e la miseria di essa derivano, a mio parere, da questo tentativo ancora non compiuto.

Il fatto è che al cuore dell'Evangelo sta la proclamazione di Dio amore. E questo Amore è stato spiegato da Dio nella sua Parola, in una linea di luce che va dalla chenosì dell'Incarnazione (cf. *Fil* 2,7) all'abbandono sulla croce (cf. *Mt* 27,46 e par.).

Se il peccato dell'uomo ha dato a questo «movimento» la nota tragica della sofferenza e della morte sanguinosa, non gli ha dato però il suo significato primo, che ha le sue radici nell'amore stesso.

Il Cristo ha aperto all'uomo l'alterità che è interiore a Dio, perché l'uomo vi possa abitare: altro da Dio ma non estraneo a Lui. Perché l'alterità è costitutiva di Dio stesso; e il *non* è costitutivo dell'alterità: ciascuno dei Tre *non* è l'Altro. Un *non* che non è dell'Essere assoluto che è Dio, ma del suo dispiegarsi nelle tre Persone.

Il *non*, redento e purificato dal significato di negazione che il peccato dell'uomo vi ha aggiunto, è la rivelazione dell'amore stesso nella sua triipostaticità. Ciascuno dei Tre è tutto donato agli Altri: è Se stesso *non essendo* in Sé ma negli Altri, ed è Se stesso perché dagli Altri è restituito a Sé nella reciprocità.

Come ho già detto, penso che il nichilismo, che è forse il frutto estremo della «notte» della cultura europea, sia da una parte la testimonianza, nel suo esito tragicamente incompiuto e se non mascherato in pseudo-soluzioni, che veramente solo nell'uscita da sé ciascuno è se stesso, per la spinta dello Spirito all'estaticità dell'esistenza, spinta che conduce «fuori» del soggetto individuo nella comunione della persona — che spinge a cercare se stessi non nell'interiorità isolata ma nella comunione. Dall'altra, il nichilismo è

l'attesa «al negativo» che questa uscita del singolo da se stesso trovi il suo compimento nella scoperta della reciprocità come dimensione dell'amore compiuto.

La cultura europea deve sì riscoprire l'amore, ma l'amore *come reciprocità*. Solo qui è rivelato l'amore cristiano, è rivelato l'uomo nella sua vocazione radicale — è possibile una cultura cristiana quale è esigita dai tempi.

Una seconda prospettiva: «Egli (Dio), spogliati i Principati e le Potenze, ne fece pubblico spettacolo, dopo avere trionfato su loro per tramite suo (del Cristo)» (*Col 2,15*).

Con la sua morte e risurrezione, Gesù, consegnando il mondo al Padre, lo ha riconsegnato all'uomo, perché si compia la volontà di Dio espressa nella creazione dell'Adamo (cf. *Gn 1,28*). Gli dèi che abitavano il mondo si ritraggono nella luce della Pasqua. Carico di significato è l'annuncio che Plutarco (I secolo dopo Cristo), darà al mondo antico: «All'improvviso si sentí una voce dall'isola di Paxo, come di uno che gridava il nome di Tamo. (...) Questo Tamo era un pilota egiziano, ma quasi nessuno dei passeggeri lo conosceva per nome. Due volte la voce dell'uomo lo chiamò, e lui stava zitto. Alla terza rispose, e allora quello con tono piú alto disse: "Quando sarai a Palode, annuncia che il grande Pan è morto". (...) Allora Tamo, sulla poppa, guardò verso terra e gridò: "Il grande Pan è morto"» (*Il tramonto degli oracoli*, in *Dialoghi delfici*, trad. it., Milano 1983, p. 83).

Il mondo è ricondotto alle sorgenti dell'amore di Dio che lo ha creato. Ma se veniva cosí vuotato degli dèi, *era perché fosse colmato di Dio*. Lo Spirito Santo deve abitarlo, nella mediazione del cuore dell'uomo.

Noi, nell'Europa, che abbiamo vissuto in tutta evidenza il ritrarsi degli dèi — la morte di Pan — (e anche i tragici tentativi di un loro ritorno), attendiamo il traboccare dello Spirito dalla materia stessa del cosmo. Se cosí non è, il mondo è abbandonato a una solitudine estrema e ridotto a cosa da sfruttare.

Qui è radicato il grande trauma della cultura europea, e l'amore-odio per il sapere scientifico e il suo dispiegamento nella tecnica. Qui è la radice della deriva ecologica del mondo, posta in atto inizialmente proprio dalla cultura europea.

Vorrei citare, fra tutti, F. Schiller. Per il grande poeta, un tempo

tutto era traccia di un dio.

Dicono invece oggi i nostri saggi
che dove un tempo, in maestà silente,
Elio guidava il suo carro dorato,
ruota una morta palla di fuoco.

Un tempo le Oreadi abitavano questi spazi,
e c'era una Driade in quell'albero!

(...)

Deserta e a lutto è la contrada,
non scorgo più i divini,

(...)

per favorirne *uno solo* fra tutti
dové svanire questo mondo divino.

(...)

La natura, ormai senza più dèi,
s'inchina comunque umilmente alla legge dei
gravi

come ad un morto colpo di pendolo.

(...)

Inoperosi, gli dèi si volsero verso casa,

(...)

sí, tornarono a casa, e presero con sé
ogni bellezza, ogni grandezza,
ogni colore, ogni vita,
lasciando solo una parola senz'anima.

(Gli dèi della Grecia, in Poesie filosofiche,
trad. it., Milano 1990, pp. 13-19).

«Per favorirne uno solo», si lamenta il poeta. È il dramma della cultura europea che ha lasciato alle spalle l'Uno pre-cristiano ma è ancora alla ricerca della Trinità come sua «forma». Alla pluralità degli dèi, non si oppone infatti l'Uno senza articolazione, ma lo splendore della comunione dei Tre, assolutamente Uno nella incancellabile Distinzione. E lo Spirito, sceso sui membri della comunità di Gerusalemme, come «lingue di fuoco che si dividevano e si posarono su ciascuno di loro» (*At 2,3*), consuma nell'unità la mol-

teplicità ma senza consumarla, come il fuoco che ardeva senza consumare il roveto (cf. *Es* 3,2).

Con la sua profondità Heidegger poteva dire: noi, abitanti della terra del tramonto, veniamo troppo tardi per gli dèi, ma troppo presto per il dio.

Voglio dire che la cultura europea è chiamata a scoprire con intensità nuova lo Spirito che, dato dal Cristo sulla croce (cf. *Gv* 7,39; 19,30), abita il mondo e lo fa Cristo. Voglio dire che si apre, per la cultura dell'Europa, la possibilità di un'epoca nuova che vorrei chiamare «dello Spirito».

E qui, strappata da Dio stesso alla sua umiltà, si fa avanti oggi, come segno dei tempi, Maria, che l'iconografia dell'Oriente e dell'Occidente cristiani ama configurare proprio nel roveto ardente.

Creazione ricondotta alle sorgenti incontaminate delle sue origini, Maria accoglie lo Spirito e dà carne nelle sue viscere alla Parola di Dio. Incultura in sé — mi sia perdonato questo parlare — il Verbo eterno.

Maria con il suo silenzio ha accompagnato la cultura dell'Europa nei suoi primi passi e poi nel suo cammino. L'oscuramento di lei in tanta coscienza europea — sia per emarginazione sia per riduzione devozionale — è uno dei segni della crisi. L'essere innalzata dallo Spirito, oggi, come segno per tutti, colonna di fuoco (il magistero e l'azione di Giovanni Paolo II, il fiorire di tanti movimenti intensamente mariali, ne sono testimonianza), è il segno, a mio avviso, della svolta verso la soluzione della crisi.

Non ho timore per questo di affermare che oggi l'avvento di una cultura europea cristianamente rinnovata e fecondata anche dalle molte sofferenze e dal molto errare, sarà, nella grazia della Trinità, opera di Maria.

GIUSEPPE MARIA ZANGHÍ